

U. 71701



BYBEL

DIALOG I REPRESJA

Wydawnictwo IFiS PAN

PAWEŁ DYBEL

DIALOG I REPRESJA

Antynomie psychoanalizy
Zygmunta Freuda

Polska Akademia Nauk
Instytut Filozofii i Socjologii
Warszawa 1995

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

Redaktor
Elżbieta Morawska

Korekta
Klara Tarasiewicz

Redaktor techniczny
Ewa Nagajewska

Projekt okładki
Dariusz Piaskowski

Copyright © by Paweł Dybel
and Wydawnictwo IFiS PAN, 1994



ISBN 83-86155-31-2

Spis treści

Słowo wstępne 7

Część I DIALOG I REPRESJA

Rozdział I: Rozróżnienia wstępne 13

1. Dlaczego „dialog i represja”? 2. Związek dialogu i represji w hermeneutyce psychoanalitycznej Freuda. 3. Propozycja „odwróconej” lektury. 4. Wymiar metapsychologiczny i fenomenologiczno-hermeneutyczny. 5. Rozwój problematyki pracy. 6. Dwuznaczność pojęć sensu i popędu. 7. Dylematy psychoanalitycznego dialogu. 8. Czy możliwa jest kultura bezrepresyjna?

Rozdział II: Dalsze kontrowersje wokół dialogu i represji 31

1. Wyparcie i represja. 2. Psychoanalityczny dialog jako leczenie „magią słów”. 3. Freud i frankfurtczycy (A. Mitscherlich, A. Lorenzer, J. Habermas, H. Dahmer). 4. Freud i Lacan. 5. Słowa, które leczą?

Część II SENS I POPĘD

Rozdział III: Dwa języki psychoanalizy Freuda 53

1. Podział tradycji interpretacyjnej dzieła Freuda. 2. Trzy orientacje. 3. Ciąg dalszy – problem określenia relacji sensu do popędu. 4. Dyskusja z Daseinsanalyse. 5. Psychiczne przyczyny chorób psychicznych. 6. Język metapsychologiczny Freuda. 7. Popęd jako pojęcie zapośredniczające psyche z ciałem. 8. Różne postacie nieświadomości. 9. Język fenomenologiczno-hermeneutyczny Freuda. 10. Patologiczne zjawiska psychiczne „mają sens”. 11. Dwie intencje w czynnościach pomyłkowych. Porównanie z Husserlem.

Rozdział IV: Ucieczka sensu 93

1. Relacja sens jawny–sens utajony w patologicznych zjawiskach psychicznych. 2. Freud i Dilthey. Dwie hermeneutyki. 3. Freud i strukturalizm Lévi-Straussa. 4. Prywatny język pacjenta. 5. Sens jawny jako maska i aluzja sensu utajonego. 6. Odrębność hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda. 7. Próba typologii patologicznych zjawisk psychicznych. 8. Dwie konkluzje.

Rozdział V: Ślad innego-sprawcy 125

1. *Intersubiektywny wymiar struktury znaczeniowej symptomów.*
2. *Inny-uwodziciel – inny-sprawca.*
3. *Dramat przeniesienia.*
4. *Wyparcie czy represja sensu?*

Rozdział VI: „I kamienie wołać będą” 143

1. *Język „komunikacji publicznej” a język symptomów. Dyskusja z frankfurteńczykami.*
2. *Język świadomości.*
3. *Język nieświadomości. Dwa aspekty.*
4. *Symptom jako anty-język.*
5. *Dyskusja z Heideggerem.*
6. *Intersubiektywny wymiar procesu psychoanalitycznego.*

Część III ZAKAZ I KULTURA

Rozdział VII: Mit genezy kultury 171

1. *Opowieść o Hordzie Pierwotnej jako „mit naukowy”.*
2. *Źródła Freudowskiej myśli o kulturze.*
3. *Założenia Freudowskiej myśli o kulturze. Pytania i wątpliwości.*
4. *Antynomie Freudowskiego modelu interpretacji zjawisk kulturowych.*
5. *Koncepcja dwudzielności sensu a hipoteza kompleksu Edypa.*
6. *Kontrowersje wokół opowieści o Hordzie Pierwotnej.*
7. *Zakaz i język.*
8. *Trauma i historia.*

Rozdział VIII: Eros – wyzwoliciel kultury? 207

1. *Freud. Skazanie człowieka na represję w kulturze.*
2. *Katastrofizm Freudowskiej myśli o kulturze.*
3. *Program kultury bezrepresyjnej Marcusego i Browna.*
4. *W sidłach Erosa.*

Rozdział IX: Cień Ojca 219

1. *Popęd i logos. Kontrowersje wokół pojęć.*
2. *Logos i psychoanaliza. Metafory zdrowia i choroby.*
3. *Szaman i psychoanalityk.*
4. *Mit genezy kultury a mit biblijny.*
5. *Dialog psychoanalityka z pacjentem – dialog hermeneuty z sacrum.*
6. *Powrót Syna do Akropolis – cień Ojca.*

Rozdział X: Epilog. Różne oblicza antynomii u Freuda 247

1. *Antynomie metodologiczne.*
2. *Między ambiwalencją a jednością.*

Summary 257

Natchnione czary bogów za pomocą słów sprowadzają przyjemność i oddalają żalobę. Tworząc wszak jedno z tym, co myśli dusza, czarodziejska moc uwodzi ją, zjednuje sobie i odmienia wskutek urzekającego wpływu. [...] Mowa, która przekonuje duszę, mowa, której ona uległa, zmusza ją i do ulegania rzeczom wypowiedzanym, i do zgody na rzeczy się dziejące.

Gorgiasz, *Pochwała Heleny*

Określenie „psychiczna kuracja” oznacza raczej: kuracja duszy, kuracja – duchowych czy cielesnych zakłóceń – za pomocą środków, które przede wszystkim i bezpośrednio oddziałują na to, co duchowe w człowieku.

Takim środkiem jest przede wszystkim słowo, słowa stanowią w ogóle najbardziej istotny instrument kuracji duszy. Laik uzna zapewne za niepojęte, iż chorobliwe zakłócenia duszy i ciała mogą zostać usunięte za pomocą „samych” słów. Będzie sądził, że każe mu się wierzyć w czary. Nie jest przy tym całkowicie bez racji; słowa których używamy potocznie nie są niczym innym jak wyblakłymi czarami. Konieczne jest jednak obranie okrzężnej drogi, aby uczynić zrozumiałym, w jaki sposób nauka sprawia, iż słowa odzyskują przynajmniej część ich dawnej czarodziejskiej mocy.

Z. Freud *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*

Słowo wstępne

1 Punkt odniesienia rozważań zawartych w tej książce wyznaczają wybrane przeze mnie grupy zagadnień obecne w pracach Freuda związane z dialogiem i represją. Należy podkreślić właśnie punkt odniesienia, a nie, jak utarło się w podobnych wypadkach mówić, „przedmiot” opisu czy interpretacji. Zamiarem moim nie jest bowiem ani wierna rekonstrukcja tych zagadnień, ani też jakakolwiek forma ich obiektywizacji. Jest nim próba refleksji, która, odnosząc się często polemicznie do ich ujęcia przez autora *Die Traumdeutung*, w dyskusji z nim już poza to ujęcie wykracza. Zarazem jednak jawi się ono w tej książce jako rodzaj rodzinnego krajobrazu, który nawet jeśli zostaje w niej porzucony w poszukiwaniu nowych łądów, to stanowi w niej równie niewymazywalny punkt odniesienia, do którego niczym do życiodajnego źródła odsyłają wszystkie jej spostrzeżenia i refleksje. Jeśli więc Freud jest w tej pracy antagonistą w sporze, jest on w niej zarazem partnerem w dialogu, który odmiennością swego stanowiska żywi ów dialog, nadaje mu podskórnie kierunek, inspiruje.

2 Fakt, że praca nie jest rekonstrukcją wybranych wątków myślowych dzieła Freuda, ale już z założenia wykraczającym poza nie namysłem nad nimi, wynika jednak nie tylko – subiektywnie – z obranej przeze mnie dialogicznej perspektywy ujęcia. W równej mierze wynika to – obiektywnie – stąd, że z racji istnienia wielości tradycji interpretacyjnych tego dzieła, które nieraz wykluczają się w swych założeniach, taka wierna rekonstrukcja jest już dzisiaj praktycznie niemożliwa. Nie istnieje żaden powszechnie obowiązujący kanon lektury dzieła Freuda, na który – jako na coś oczywistego i niepodważalnego – można byłoby się powołać. Badacz jest zmuszony do wybrania jednego z wielu kanonów mając poczucie, że ten wybrany skazuje go na konflikt z innymi.

Właśnie to doświadczenie wielości trudnych do pogodzenia, współegzystujących odczytań i interpretacji dzieła Freuda sprawiło, że praca ta powstawała tak długo. Zorientowanie się w tej wielości (i to też tylko wstępne, bowiem literatura poświęcona Freudowskiej psychoanalizie jest dzisiaj przez jednego badacza nie do ogarnięcia) po to tylko, aby następnie podjąć próbę samookreślenia się wobec niej, wymagało od autora zrazu głębszego namysłu nad perspektywami, jakie otwierają poszczególne szkoły interpretacyjne. Namysł ten kazał mi przeprowadzić wśród nich daleko idącą selekcję. Pole moich rozważań i polemik ograniczyłem do tych interpretacji, w których kładzie się – bezpośrednio lub pośrednio – nacisk na obecne w nim wątki hermeneutyczne i fenomenologiczne (P. Ricoeur, J. Habermas, A. Lorenzer, H. Dahrmer, M. Boss, J. Lacan). To podejście wiąże się z zakreśloną przeze mnie powyżej ogólną perspektywą interpretacyjną, która – jak sądzę – umożliwia dzisiaj wydobycie z Freudowskiego dzieła tego, co najbardziej interesujące pod względem filozoficznym. Naturalnie nie znaczy to, że całkowicie identyfikuję się ze wspomnianą tradycją interpretacyjną. Zawdzięczając głównie jej przedstawicielom moje rozumienie psychoanalizy, podejmuję z nimi w tej pracy dyskusję. W rezultacie wyraźnie w cieniu pozostają ukształtowane później na bazie freudyzmu wersje psychoanalizy, u nas szczególnie znane i popularne. Dotyczy to w pierwszym rzędzie przedstawicieli tzw. neopsychoanalizy (C.G. Jung, K. Horney, G. Adler, E. Fromm), których, najogólniej rzecz biorąc, łączy zerwanie z „biologizmem” i „naturalizmem” Freudowskiej teorii i próba wbudowania do niej pierwiastków zaczerpniętych z innych, głównie idealistycznych i gnostyckich, tradycji myśli europejskiej.

Koncepcje te są niewątpliwie zjawiskami oryginalnymi i odrębnymi, niekiedy – jak ma to miejsce w przypadku psychoanalizy Junga i Fromma – wręcz równorzędnymi pod względem psychiatrycznej i filozoficznej doniosłości. Ale też właśnie dlatego ich twórcy nie byli w stanie dostrzec w psychoanalizie Freuda „idealistycznych” elementów hermeneutycznych i fenomenologicznych, niekiedy wychodzących naprzeciw ich własnym ujęciom. Określali się oni bowiem wobec niej głównie poprzez negację, dostrzegając głównie to, co sami gotowi byli poddać surowej krytyce i odrzucić. Dlatego też byli oni jej bardzo

jednostronnymi i subiektywnymi interpretatorami. Większość ich opinii trudno dzisiaj uznać za sprawiedliwe i wiarygodne¹.

3 Praca ta została napisana w latach 1989–1994. Powstawała, w początkowym okresie, dzięki pomocy profesorów Hansa-Georga Gadamera oraz Reinera Wiehla, którzy – będąc moimi opiekunami naukowymi na stypendium Alexandra von Humboldta w latach 1987–1988 – przekazali mi szereg cennych uwag oraz umożliwili dostęp do materiałów w bibliotece Uniwersytetu w Heidelbergu. Podziękowania chciałbym również złożyć profesorowi Krzysztofowi Michalskiemu, u którego zdobywałem podstawy mojej filozoficznej wiedzy, szczególnie w dziedzinie niemieckiej tradycji hermeneutycznej i fenomenologicznej. Kilkumiesięczny pobyt, w ramach wspomnianego stypendium, w założonym przez niego Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu umożliwił mi dostęp do materiałów z psychoanalizy rozsianych po bibliotekach wiedeńskich.

Szczególnie gorące słowa podziękowania chciałbym złożyć profesor Aldonie Jawłowskiej za ostatnie lata naszej, bezcennej dla mnie, współpracy w ramach kierowanego przez nią Zakładu Teorii Kultury Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Jej troskliwej opiece, głębokiemu zainteresowaniu, słowem otuchy w trudnych chwilach praca ta zawdzięcza swoje pojawienie się w tej postaci. Na koniec chciałbym serdecznie podziękować profesorowi Stanisławowi Czerniakowi za wnikliwe uwagi krytyczne i cenne wskazówki w wydawniczej recenzji pierwszej wersji tej pracy. Pozwoliły mi one lepiej opracować jej poszczególne rozdziały oraz wyraźniej zarysować własne filozoficzne stanowisko.

Przypisy

¹ Za przykład może służyć niezwykle surowa krytyka poglądów Freuda na temat symboliki marzenia sennego dokonana przez C.G. Junga i E. Fromma. Pierwszy zarzucał jej, że jednostronnie nadając symbolom sennym podteksty seksualne nie sięga w swych rozpoznaniach dostatecznie głęboko. Nie wydobywa bowiem skrytych w głębiach

ludzkiej duszy uniwersalnych form symbolicznych, tzw. archetypów (por. C.G. Jung *Der Begriff des kollektiven Unbewussten*, [w:] *Grundwerk C.G. Jung*. T.II, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, s. 114–126). Drugi widział w niej ograniczenia psychologicznego naturalizmu; nadanie tylko symbolom seksualnym nieprzypadkowego, uniwersalnego znaczenia, podczas gdy w rzeczywistości uniwersalny wymiar posiadają również nieseksualne marzenia senne (por. E. Fromm, *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Grösse und Grenzen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986, s. 91–97).

Obie te krytyki są niewątpliwie dobrze uzasadnione. Rzecz jednak w tym, że dokonywane są one z pozycji całkowicie zewnętrznych, w oparciu o inny obraz ludzkiej psychiki. Dlatego zapoznają one jeden z najbardziej specyficznych rysów spojrzenia Freuda na ludzką psychikę – podkreślanie ścisłego związku pojawiających się w niej symbolicznych przedstawień z tym, co popędowe, w szczególności z popędami o charakterze seksualnym.

CZĘŚĆ I

Dialog i represja

[...] wszystkie podejmowane przeze mnie próby
kończą się na filozofii, nie pozostaje w nich
nic z tego, co organiczno-seksualne.
Z. Freud, z listu do Fliessa, 23 lutego 1898 r.

Rozdział I: Rozróżnienia wstępne

1. Dlaczego „dialog i represja”? 2. Związek dialogu i represji w hermeneutyce psychoanalitycznej Freuda. 3. Propozycja „odwróconej” lektury. 4. Wymiar metapsychologiczny i fenomenologiczno-hermeneutyczny. 5. Rozwój problematyki pracy. 6. Dwuznaczność pojęć sensu i popędu. 7. Dylematy psychoanalitycznego dialogu. 8. Czy możliwa jest kultura bezrepresyjna?

1 U czytelnika nawet dość pobieżnie zorientowanego we Freudowskiej psychoanalizie tytuł tej pracy może budzić zdziwienie. Jak się bowiem na pierwszy rzut oka wydaje, problematyka związana z dialogiem i represją posiada w pracach autora *Die Traumdeutung* znaczenie dość marginalne. Ot, chociażby dlatego, że oba te pojęcia w ogóle się w nich nie pojawiają. Jeśli chodzi o pojęcie represji to obecne są w nich jedynie pojęcia znaczeniowo mu pokrewne; *der Triebzwang* (przymus popędowy), *die Verdrängung* (wyparcie), *der Verzicht* (wyrzeczenie się), *die Unterdrückung* (stłumienie) itp. Również próżno by szukać w nich słowa dialog. Pojawia się jedynie sporadycznie określenie „rozmowa z pacjentem”. Nawet wówczas jednak nie zaprzęta ono zbyt teoretycznej refleksji autora *Die Traumdeutung*. Interesują go co najwyżej niektóre czysto techniczne aspekty prowadzenia owej rozmowy. Jeśli mimo to w pracy tej problem określenia związku elementów represji i dialogu uznają za centralny problem Freudowskiej psychoanalizy wiąże się to z obranym przeze mnie szczególnym sposobem lektury dzieła tego autora. Przewodnikiem po nim nie są dla mnie – jak czyni to np. Erich Fromm – formułowane *explicite* wypowiedzi teoretyczne tego autora, w których najczęściej dochodzą do głosu odziedziczone przez niego po

dziewiętnastowiecznym przyrodoznawstwie „naturalistyczne przesady”¹. Opieram się w niej przede wszystkim na licznych Freudowskich interpretacjach i analizach konkretnych zjawisk psychicznych, opisach chorób, interpretacjach dzieł sztuki i różnych zjawisk kulturowych. U ich podstaw tkwi określona, zazwyczaj przyjmowana przez autora *Die Traumdeutung implicite*, hermeneutyczna koncepcja *sensu*. W niej też zakorzeniona jest psychoanalityczna metoda interpretacji jako rodzaj hermeneutyki „demaskującej”. Za przyznaniem pojęciom represji i dialogu kluczowej roli w dziele Freuda przemawiają jednak również niektóre nurty późniejszej tradycji interpretacyjnej. I tak np. pojęcie represji zrobiło zawrotną karierę w psychoanalizie anglosaskiej. Wynika to zapewne, jak zauważa Bettelheim, z niezbyt adekwatnego przekładu Freudowskiego *die Verdrängung* na *repression*². Przekład ten ukierunkował zarówno dokonywane w obrębie tej tradycji interpretacje dzieła Freuda, jak i jego kontynuacje w myśli politycznej i społeczno-kulturowej (H. Marcuse, N.O. Brown, A. Mitscherlich)³. O zasadności tego przekładu będzie jeszcze mowa w tej pracy. Niezależnie jednak od kwestii, na ile jest on merytorycznie uzasadniony, faktem jest, że należy on już dzisiaj do historii oddziaływań Freudowskiego dzieła w krajach anglosaskich. Dlatego też nieporozumieniem jest krytykowanie wspomnianego nurtu jedynie za to, że wziął się on z ...mylnego przekładu pojęcia *die Verdrängung* na angielski.

Z kolei, za przyznaniem pojęciu dialogu centralnego miejsca we Freudowskiej psychoanalizie przemawia szeroko pojęta tradycja „hermeneutyki psychoanalitycznej” (Paul Ricoeur, Alfred Lorenzer, Jürgen Habermas, Helmuth Dahmer), z jednej strony, oraz tradycji psychoanalizy Lacanowskiej – z drugiej (Denis Lagache, Hermann Lang, Slavoj Žižek). W obrębie tych nurtów pojęcie dialogu znaczy coś więcej niż tylko określony sposób prowadzenia kuracji pacjenta. Przedstawicielom pierwszego nurtu wspólne jest przekonanie, że dialog psychoanalityczny przywracając pacjenta „społecznej komunikacji” otwiera go na dialog z innymi, który został zniekształcony i przerwany. Zreprejonowany w obręb nieświadomości, pozostaje on tam w stanie utajonym czekając dopiero na dogodną sposobność swego ujawnienia się. Ujęcie to zakłada, że dialog psychoanalityczny jest ontologicznie zakorzeniony w dialogu, jakim jest ludzki język. Szczególna postać tego

pierwszego dialogu na tle innych językowych form polega na tym, że jego celem jest ponowne włączenie zniekształconego dialogu pacjenta z sobą samym w hermeneutyczne uniwersum różnych potocznych form komunikacji z innymi. Pacjent odnajduje wówczas siebie stając się na powrót partnerem dla innych w różnego rodzaju „grach społecznych”.

Przedstawiciele drugiego, lacanowskiego nurtu utrzymują natomiast coś zgoła przeciwnego; psychoanalityczny dialog analityka z pacjentem „leczy” nie dlatego, że usuwa symptomatyczne deformacje i zniekształcenia w języku tego ostatniego. Leczy on przede wszystkim dlatego, ponieważ ujawnia się w nim i zostaje wyzyskane dla celów terapii coś z „głębokiej” struktury ontologicznej języka jako takiego. Na tym też polega jego wyróżnione miejsce pośród innych form dialogu. Właśnie dlatego, że w dialogu tym daje o sobie znać w sposób szczególnie wyrazisty to, co język czyni językiem; jego zazwyczaj całkowicie zamaskowana, nie uświadamiana przez użytkowników, druga, stłumiona (wyparta) strona, może on zostać poprowadzony w ten sposób, że pacjent zostaje w nim bezpośrednio skonfrontowany z ukrytym dla siebie dotychczas sensem własnych fantazji. Wtedy też otwiera się przed nim perspektywa wglądu w „językowość” języka jako takiego, przestrzeń nie przeczuwanych przez siebie dotychczas możliwości bycia sobą w języku. Zadanie analityka polega na umiejętnym „pobudzeniu” i rozpoznaniu tej przestrzeni w języku pacjenta. W wypowiedziach pacjenta dostrzega on wówczas ślady drugiego, nie uświadamianego przez niego dialogu, jaki ten równocześnie z nim prowadzi we własnej nieświadomości. Ten ostatni dialog zyskuje w jego oczach wyraźny ontologiczny prymat, on też jest podstawowym tropem w poszukiwaniu źródeł choroby pacjenta⁴.

Równocześnie podkreśla się tutaj szczególną rolę, jaką w dialogu z pacjentem pełni milczenie analityka. Pacjent opowiadając analitykowi jakąś historię zazwyczaj oczekuje od niego określonej reakcji, która potwierdziła by jego ukryty zamiar, tzn. osiągnięcie u partnera określonego efektu w związku z opowieścią. Tymczasem analityk milczy. To milczenie wprawia pacjenta w zakłopotanie, bowiem przekreśla wszystkie, bardziej lub mniej uświadamiane, oczekiwania związane z własną wypowiedzią. Jest to zarazem milczenie znaczące. Analityk milcząc stara się otworzyć przed pacjentem horyzont języka jako całości.

Odsyła go w głębię mowy, gdzie inny-partner dialogu, nie jest sprowadzalny do figury aktora, któremu już z góry można by przypisać określoną rolę, Niewolnika lub Pana, do zwierciadlanego refleksu własnych oczekiwań. W ten sposób pacjent może wykroczyć w języku poza poziom potocznych kontaktów z innymi, który określają zasady rywalizacji i dominacji, otwierając się na – jak powiada Lacan – swego wielkiego Innego (*le grand Autre*). Ten ostatni wyłania się z głębin mowy niczym umykający w nieskończoność, transcendujący ja pacjenta już ze swej istoty moment inności tego, co inne. Dopiero w świetle ujawniającego się w ten sposób w psychoanalitycznym dialogu poprzedniego odniesienia ja pacjenta do swego wielkiego Innego owo ja może się autentycznie otworzyć na siebie. Skonfrontowane zostaje ono ze swą, już z założenia wykraczającą poza nie, najgłębszą Prawdą konstytuującą się w horyzoncie języka jako takiego, Prawdą, która je umożliwia jako takie czyniąc dla siebie jawnym.

2 W proponowanej przeze mnie lekturze dzieła Freuda punkt wyjścia stanowią hermeneutyczne elementy zawarte zarówno w sposobie, w jaki interpretowane są w nim wybrane zjawiska psychiczne i społeczno-kulturowe, jak też w sposobie, w jaki rozwija on swoją koncepcję genezy społeczeństwa i kultury.

W pierwszym wypadku staram się odpowiedzieć na pytanie, co właściwie znaczy powtarzające się w różnych wersjach w pracach tego autora twierdzenie, że różne patologiczne zjawiska psychiczne jak sny, czynności pomyłkowe, symptomy chorobowe itp. mają sens. W drugim wypadku staram się wskazać na fakt, że niezależnie od podkreślania roli determinant czysto popędowej natury niektóre jego wypowiedzi wyraźnie zakładają określoną formę samorozumienia człowieka pierwotnego jako jeden z warunków obrania przez niego drogi kultury. Mam tu na myśli:

a) podkreślanie przez Freuda motywów pragmatycznej kalkulacji w zachowaniach ludzkich⁵ oraz

b) upatrywanie przez niego w „umowie”, jaką członkowie Klanu Braci zawarli ze sobą i z zamordowanym ojcem, podstawy zakazu zabijania (totemizm) oraz kazirodztwa (egzogamia).

W obu wypadkach u podstaw Freudowskich wywodów tkwi milcząco przyjęte założenie hermeneutyczne. Przez pojęcie to rozumiem (1) założenie immanentnej sensowności wszelkich zjawisk psychicznych (tzn. ich określenia przez przysługującą tylko im intencję znaczeniową) oraz (2) odpowiadające mu na poziomie antropologii kulturowej założenie uprzedniej „rozumności” człowieka pierwotnego, bez której nie do pomyślenia byłby jego byt wraz z innymi w kulturze oparty na zakazach, obyczajach, normach. Rzutuje to na sposób ujęcia przeze mnie fenomenu represji jego pochodnych we Freudowskiej koncepcji ludzkiej psychiki i kultury. Staram się wydobyć te aspekty koncepcji, które przemawiają za tym, że wszelka represja w kulturze nie może mieć swego uzasadnienia wyłącznie sama w sobie. Nie może być też traktowana jako prosty rezultat presji określonych popędowych dążeń czy zewnętrznych okoliczności. Jej pojawienie się w kulturze wiąże się ściśle z założoną przez autora *Totem i tabu* pragmatyczną formą ludzkiego samorozumienia; w niej jest zakorzeniona i do niej się odnosi. Represja stanowi w kulturze element, który wchodzi w skład najbardziej fundamentalnych i pierwotnych reguł i norm współżycia między ludźmi (zakazy), co do których panuje powszechne porozumienie. Represja jest niezbędna dla ukształtowania się tych reguł i norm, ponieważ tylko dzięki niej może być w nich wytyczona granica między tym, co „wolno”, a czego „nie wolno” człowiekowi w kulturze.

Represja i dialog implikują się zatem wzajemnie w kulturze. Jeśli coś podlega tutaj represji – określone dążenie popędowe, sposób zachowania, wypowiedzanie się itp., to tylko dlatego, że uczestnicy danego kręgu kulturowego już uprzednio „porozumieli się” co do tego między sobą. W tej perspektywie represja nie tyle ogranicza, co otwiera sobą przestrzeń porozumiewania się między ludźmi. Współkształtuje ona reguły gry, zgodnie z którymi mogą oni określać swe relacje wzajemne, tworzyć systemy powiązań i zależności itp. Dzięki niej może się rozpocząć dialog między ludźmi w kulturze, w którym porozumiewają się oni ze sobą w świetle tego, co zostało im „dozwolone”, a co „zakazane”, co im czynić „wypada”, a czego „nie wypada” itp.

Dopiero na podłożu tej pierwotnej fenomenalnej przestrzeni, w obrębie której represja możliwa jest jedynie jako współwystępująca z elementem porozumiewania się ludzi między sobą, mogą się wykształ-

cić odrębne i samoistne formy represji w kulturze. Podstawową racją ich pojawienia się jest niejako dodatkowe zagwarantowanie i zabezpieczenie stabilności danego kulturowego porządku oraz różnych jego części składowych wykształconych w jego obrębie (np. porządek obyczajowy, prawny, ustrojowy, polityczny itp.). Formy te stanowią ontologiczne pochodne fenomenu represji w pierwszym wyszczególnionym przeze mnie znaczeniu. Zaliczają się do nich zarówno kary i restrykcje, jakie rodzice stosują wobec dziecka upatrując w nich niezbędny środek wychowawczy, system ograniczeń i kar wpisany w porządek konstytucyjno-prawny danej społeczności, jak i system policyjno-penitencjarny, jakim rozporządza grupa (jednostka) sprawująca w danym wypadku władzę.

We wszystkich przypadkach element represji nie tylko przybiera bardzo różne postaci, ale zasadniczym zmianom może ulegać sam sposób jej funkcjonowania w ramach danej społeczności (tzn. może zmieniać się sam mechanizm jej stosowania, motywy, jakie za nim stoją, jej funkcja i sposób odniesienia się do innych elementów danego systemu kulturowego). I tak np. do pomyslenia jest sytuacja, kiedy represja, traktowana zrazu przez jednostkę czy rządzącą grupę wyłącznie jako środek do osiągnięcia określonych celów wychowawczych, ekonomicznych, politycznych itp., z czasem zaczyna być przez nią traktowana jako cel sam w sobie. Owa jednostka (grupa) bowiem zaczyna upatrywać w niej, często niepostrzeżenie dla siebie samej, środek nieustannego upokarzania i zastraszania innych doznając przy tym niekłamanej sadystycznej satysfakcji. Możemy wówczas mówić o wyobcowaniu się form represji stosowanych przez państwo (polityczną władzę) wobec sfery społecznego porozumienia i dialogu. Represja, która miała początkowo wspomagać tę sferę, z czysto pomocniczego instrumentu przekształca się w odrębny, samouzasadniający się motyw postępowania jednostki czy grupy.

Należy jednak zarazem podkreślić, że nawet w tym skrajnym przypadku wydobyty przez nas niedawno ścisły związek represji i dialogu nie zostaje do końca zerwany. Przybiera on tylko nową, głęboko zdeformowaną i zamaskowaną postać, w której pierwiastek społecznego porozumienia i dialogu zostaje całkowicie podporządkowany represji, służąc – pozornie – jej usprawiedliwieniu. Deformacja

polega tutaj na tym, że dana grupa społeczna (jednostka) znajdująca się u władzy, opierając ją w społeczno-politycznej praktyce wyłącznie na represji, stara się zarazem znaleźć „wyższe” uzasadnienie dla swego postępowania prezentując siebie społeczeństwu jako jedyne wiarygodnego kodyfikatora i gwaranta wszelkich form społecznego porozumienia i dialogu. Grupa ta wówczas nie tylko w sposób bezprawny zawłaszcza dla siebie całą sferę owego porozumienia interpretując ją zgodnie z własnymi egoistycznymi (ideologicznymi) interesami, ale zarazem w sposób pełen hipokryzji upewnia samą siebie o słuszności i prawości własnego postępowania – nawet jeśli cechuje je krwawe okrucieństwo i terror. Z pewnością rola, jaką wówczas odgrywa na politycznej scenie jest rolą z ponurej farsy, niemniej jednak fakt, że najbardziej krwiożercze reżimy odczuwały (i odczuwają) tego rodzaju „potrzebę” legitymizacji własnych zbrodniczych poczynań, świadczy bodaj najbardziej wymownie o tym, że między elementami represji i dialogu w kulturze zachodzi głęboki ontologiczny związek. Związek ten może zostać niekiedy głęboko wypaczony i przesłonięty przybierając różne zdegradowane formy, niemożliwością jest jednak jego całkowite zniesienie i usunięcie. Nawet wówczas, gdy – jak miało to np. miejsce w czasach Inkwizycji w Hiszpanii czy w okresie stalinowskim – grupa znajdująca się u władzy może praktycznie posługiwać się represją bez ograniczeń, gdy buduje ową władzę wyłącznie na terrorze i śmierci, chętnie przedstawia sobie równocześnie jako żywe ucieleśnienie i gwaranta „umowy społecznej” przeformułowanej przez nią samą zgodnie z ideologicznymi wymogami wyznawanej przez siebie ponaddziewowej Prawdy⁶.

3 Jak już wspominałem we Freudowskich pracach poświęconych problematyce społeczeństwa i kultury nie znajdziemy rozważań na temat relacji, w jakiej pozostają ze sobą element dialogu (społecznego porozumienia) i represji. Problem ten został raczej czytelnikowi tych prac zadany stanowiąc rodzaj wyzwania, które winno zostać podjęte. Pierwszym krokiem wiodącym w tym kierunku będzie prześledzenie ontologicznych implikacji i powiązań między należącymi do kręgu represji fenomenami wyparcia, wyrzeczenia, zakazu i przymusu pope-

dowego oraz między należącymi do kręgu dialogu procedurami luźnej asocjacji, interpretacji wybranych zjawisk psychicznych, czynnikiem pragmatycznym oraz „umową” tkwiącą u podstaw systemu totemizmu i egzogamii.

Wydobycie ontologicznej struktury związku elementów dialogu i represji wymaga zatem bardzo szczególnej, na swój sposób „odwróconej” lektury prac Freuda. Musi ona niejednokrotnie dokonywać się „pod włos”, za punkt wyjścia obierając nie tyle formułowane *explicite* wypowiedzi teoretyczne tego autora, co zawarte w nich *implicite* założenia, zgodnie z którymi interpretuje on leczone przez siebie przypadki chorobowe, świadectwa kulturowe, zjawiska społeczne itp.

Na zasadniczą rozbieżność między – ukształtowaną przez przesady teoriopoznawcze nauk przyrodniczych XIX wieku – samowiedzą teoretyczną autora *Totem i tabu* a rzeczywistą wymową wielu przeprowadzonych przez niego analiz i interpretacji, zwracano już uwagę niejednokrotnie w późniejszej tradycji interpretacyjnej. Pisali o tym – jako jedni z pierwszych – Karl Jaspers i Max Scheler⁷, później zaś w podobnym kierunku zmierzały interpretacje Habermasa, Ricoeura, Lorenzera czy Lacana.

Chciałbym nawiązać do tej tradycji. Równocześnie rozbieżność między poziomem teoretycznej samowiedzy autora *Die Traumdeutung* a poziomem dokonywanych przez niego analiz i interpretacji będę się starał w niej ukazać w dwóch aspektach: w aspekcie tkwiącej u podstaw tych analiz i interpretacji określonej koncepcji *sensu* oraz w aspekcie koncepcji genezy kultury. W pierwszym wypadku będę próbował zastanowić się nad tym, co właściwie znaczy twierdzenie Freuda, że uchodzące za niezrozumiałe i bezsensowne zjawiska psychiczne – sny, pomyłki, symptomy chorobowe itp., mają *sens*. W drugim wypadku będę próbował przyrzeć się bliżej ontologicznym implikacjom twierdzenia, że u podstaw decyzji człowieka w imię kultury tkwił element pragmatycznej kalkulacji. Spróbuję również zastanowić się nad twierdzeniem, że pierwsza zorganizowana forma zbiorowego bytu człowieka z innymi została oparta na „umowie” ludzi między sobą oraz z zamordowanym ojcem co do postaci zakazów zabijania i kazirodztwa.

4 Opierająca się na podobnych założeniach „odwrócona” interpretacja Freudowskiego dzieła ma niewątpliwie coś z hermeneutycznego roszczenia „zrozumieć autora lepiej niż on sam siebie rozumiał”, które – według Fryderyka Schleiermachera – tkwi u podstaw wszelkiej interpretacji. W interpretacji tej nie chodzi o dokonanie wiernej rekonstrukcji Freudowskiej myśli o człowieku i kulturze. Moim zamiarem jest nawiązanie do tych obecnych w jego pracach hermeneutycznych wątków myślowych, które on sam wprawdzie niezbyt cenił, które jednak – jak sądzę – należą do najbardziej oryginalnych.

U podstaw tej interpretacji Freudowskiego dzieła tkwi rozróżnienie w nim dwóch odrębnych, trudnych do pogodzenia ze sobą w interpretacyjnej praktyce, wymiarów – fenomenologiczno-hermeneutycznego oraz metapsychologicznego. U podstaw pierwszego wymiaru tkwi założenie, że patologiczne zjawiska psychiczne i kulturowe obok sensu jawnego (tego, co uświadamiane) posiadają również pewien sens ukryty (nieświadomość), który należałoby w nich odnaleźć. W ramach tego wymiaru dominuje metoda opisu i interpretacji.

Drugi wymiar określa założenie, że wspomniane zjawiska dają się „wyjaśnić” w wyniku zastosowania wobec nich obowiązujących w naukach przyrodniczych metod i schematów ujęciowych (kwantytatywne ujęcie owych zjawisk za pomocą energetycznych pojęć oddziaływania i siły. Pojęcie sensu (sensowności) zjawisk psychicznych oznacza w tym kontekście ich podskórne zdeterminowanie przez działające w obrębie nieświadomości indywidualnej i zbiorowej popędowe siły i energie.

Podjmując tutaj próbę wydobycia ontologicznego związku dialogu i represji w pracach Freuda ograniczam się do ich hermeneutycznego wymiaru. Wymiar ten – jeśli spojrzeć na późniejszą „historię oddziaływań” tego dzieła w filozofii i naukach humanistycznych – okazał się najbardziej płodny i inspirujący. Jest swego rodzaju paradoksem, że z owego dzieła najsilniej oddziaływały te jego aspekty, które sam jego autor, zafascynowany teoriopoznawczymi schematami ujęciowymi nauk przyrodniczych swego czasu, niezbyt wysoko cenił. Nie wynika stąd naturalnie, że tym samym określenie relacji, w jakiej wymiar fenomenologiczno-hermeneutyczny pozostaje w nim wobec wymiaru metapsychologicznego, nie jest już dzisiaj problemem. Świadczy o tym chociażby

szczególnie niszcząca krytyka nurtu psychoanalitycznej hermeneutyki (Ricoeur, Habermas, Lorenzer) dokonana w ostatnim czasie przez Adolfa Grünbauma. Posługując się obiegowymi w anglosaskiej tradycji filozofii języka kryteriami „naukowej ścisłości” stara się on wykazać bezzasadność metodologicznych założeń obowiązujących w obrębie tego nurtu⁸. Do dyskusji takiej prowokują jednak również istotne różnice, jakie w ujęciu tej kwestii występują między autorami nurtu.

5 Z rozważań tych wynika, że rozbieżność między wymiarem fenomenologiczno-hermeneutycznym a wymiarem metapsychologicznym Freudowskiego dzieła zakorzeniona jest w głębokiej sprzeczności między teoriopoznawczymi przesadami autora rodem z przyrodoznawstwa a sposobem, w jaki interpretował on wyróżnione przez siebie zjawiska psychiczne i społeczno-kulturowe. Całkiem inaczej przy tym przedstawia się ona w tekstach pochodzących z wczesnego okresu, kiedy główny obiekt interpretacji Freuda stanowiły obserwowalne klinicznie patologiczne zjawiska psychiczne, niż w tekstach z okresu późnego, kiedy ich miejsce zajęły zjawiska społeczne i kulturowe.

W tym pierwszym wypadku rozbieżność ta znajduje swój wyraz w niemożności ujęcia przez Freuda w sposób spójny relacji między sensem i popędem. W drugim wypadku natomiast przejawia się ona w pominięciu przez niego problemu relacji, w jakiej pozostają ze sobą sfera społecznego porozumienia („umowy”) do różnych form represji w kulturze. Niespójności te nie są od siebie niezależne; problematyka określenia relacji między dialogiem i represją jest pochodną problemu ujęcia relacji między sensem i popędem, w którym jest ontologicznie zakorzeniona.

Dlatego pracę tę otwierają rozważania na temat sposobu, w jaki we wczesnym okresie autor *Die Traumdeutung* ujmuje relację między sensem i popędem w patologicznych zjawiskach psychicznych, jak też na temat roli, jaką w przekształceniu przyjmowanej przez niego tutaj postaci tej relacji odgrywa psychoanalityczny dialog. Ujęcie to zakłada, że fenomen wyparcia (*die Verdrängung*) stanowi immanentną część struktury sensu patologicznych zjawisk psychicznych, a nie zewnętrzny

wobec nich proces, który można by ująć wyłącznie w energetycznych miernikach relacji poszczególnych sił popędowych do siebie (perspektywa metapsychologiczna).

Ten sposób ujęcia fenomenu wyparcia pozwoli później jego ontologiczne pochodne w postaci różnych form represji w kulturze (zakaz wyrzeczenie, przymus, norma) potraktować jako immanentną część hermeneutycznego uniwersum rozumienia (dialogu), które tkwi u podłoża społeczno-kulturowego porządku.

6 Niemożność ujęcia przez Freuda w sposób spójny relacji między sensem i popędem wiąże się ściśle z głęboką dwuznacznością obu tych pojęć w obrębie jego teorii.

Dwuznaczność pojęcia sensu polega na utożsamianiu go z jednej strony, z fenomenem całkowitego zdeterminowania danego zjawiska przez obecne w nieświadomości popędy z drugiej strony zaś na upatrywania jego podstawowego wyznacznika w określonej, nieuświadomianej przez ja intencji znaczeniowej. W pierwszym wypadku pojęcie sensu zjawiska oznacza jego nieprzypadkowość w świetle determinującego go podskórnie popędowego podłoża. W drugim pojęcie sensu oznacza przysługującą mu immanentnie intencjonalną „jakość”, która nie daje się sprowadzić do niczego poza nim⁹.

Dwuznaczność pojęcia popędu polega natomiast na tym, że traktowane przez Freuda jako pojęcie „graniczne” między *psyche* i ciałem, z jednej strony, jest ujmowane w perspektywie jego fizjologicznej genezy – co zakłada możliwość jego „wyjaśnienia” w oparciu o to, co cielesne, z drugiej strony zaś – ze względu na różne jego „przedstawienia” w obrębie tego, co psychiczne – co zakłada możliwość opisu i interpretacji owych „przedstawięń” ze względu na ich sens¹⁰.

Te dwa znaczenia, w jakich we wczesnych pracach Freuda funkcjonują centralne pojęcia jego teorii psychoanalitycznej, jakimi są sens i popęd, odzwierciedlają omówioną powyżej rozbieżność między wymiarem fenomenologiczno-hermeneutycznym a metapsychologicznym jego dzieła. Ponieważ w pracy tej koncentruję się na jego wymiarze fenomenologiczno-hermeneutycznym, dlatego za punkt wyjścia obie-

ram w niej te, wyszczególnione powyżej, znaczenia pojęć sensu i popędu, które należą do tego pierwszego wymiaru.

Podejście to decyduje również o sposobie, w jaki próbuję wydobyć istotę związku między sensem i popędem. Staram się wykazać, że wyparte w tych zjawiskach „przedstawienia popędu” (*die Triebvorstellungen*) stają się w tym, co znaczą 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 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 naturze i własnościach, ale w tym, co znaczą, 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), prowadząc do wyparcia przez 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, wynika stąd, że sens utajony (*der latente Sinn*) tych przedstawień nie posiada w obrębie samowiedzy pacjenta żadnego odrębnego ontologicznego statusu. Od sensu jawnego (*der offenbare Sinn*)¹¹ różni się on jedynie tym, że z określonych względów nie mógł zostać przez pacjenta zaakceptowany. Mamy tutaj zatem do czynienia z odniesieniem jakiegoś sensu (wyparte przedstawienia popędu) do innego sensu, tyle że z określonych, nieznanych zrazu, powodów zostało ono zniekształcone. Rozszyfrowanie tego zniekształcenia stanowi właśnie podstawowe zadanie psychoanalitycznej hermeneutyki. Równocześnie otwiera się możliwość „zniesienia” w obrębie samowiedzy pacjenta odrębności tego, co zostało przezeń wyparte, w obręb nieświadomości. W ramach tej perspektywy ujęciowej nie można zatem mówić o oderwanych od sfery sensu, wypartych „przedstawieniach popędu”. Przedstawienia te istnieją jedynie o tyle, o ile posiadają już jakiś sens.

7 Włączenie – w przypadku ludzkiego bytu – popędu w hermeneutyczne uniwersum sensu uzasadnia terapeutyczną funkcję psychoanalitycznego dialogu. Wyparcie przez pacjenta jakiegoś „przedstawienia popędu” w obręb nieświadomości jest w tej perspektywie równoznaczne z przerwaniem przez niego dialogu z innym. Dialog ów toczy się od tej pory jedynie w nieświadomości pacjenta dochodząc do głosu jedynie aluzyjnie w różnych patologicznych zjawiskach jego życia psychicznego. Doprowadzenie tego dialogu na powrót do świadomości stanowi główne zadanie dialogu, jaki analityk prowadzi z pacjentem. Chodzi tutaj o to, aby pacjent mógł wypowiedzieć analitykowi słowa przeznaczone dla innego-sprawcy, słowa, które nosi w sobie od dawna nie mogąc ich, z nieznanym na razie przyczyn, wyartykułować. Wypowiadając te słowa pacjent może nawiązać od nowa zakłócony do tej pory dialog z sobą samym.

Psychoanalityczny dialog działa zatem ostatecznie na rzecz „zniesienia” (w sensie doprowadzenia do świadomości) tego, co – w wyniku zdarzenia, jakie miało miejsce w przeszłości pacjenta – zostało przez niego wyparte w obręb nieświadomości. Dokonał on wówczas represji sensu tego zdarzenia, ponieważ nie był go w stanie zaakceptować; włączyć w całość swej własnej samowiedzy. W tej perspektywie ujęciowej dialog psychoanalityczny ma na celu zniesienie skutków owej represji, spowodowanego nią rozszczepienia w obrębie samowiedzy pacjenta.

Jeśli jednak, za Freudem, przyjmiemy, że związana z procesem wyparcia represja określonych „przedstawień” popędowych stanowi konstytutywny element ludzkiej psychiki, pojawia się pytanie, czy w takim razie nie należałoby przeprowadzić rozróżnienia między treściami psychicznymi, których wyparcie jest źródłem choroby, oraz treściami, których wyparcie nie niesie ze sobą tego rodzaju skutków? To zaś rodzi kolejne pytanie: czy dialog psychoanalityczny nie działa w istocie jedynie na rzecz zniesienia represji tych pierwszych treści psychicznych? A jeśli tak jest, to w jaki sposób można by rozróżnić te dwa typy treści psychicznych?

W pewnym sensie odpowiedzią na to pytanie jest Freudowskie rozróżnienie między treściami psychicznymi wypartymi przez pacjenta ze świadomości w wyniku określonych zdarzeń, które rozegrały się

w jego przeszłości, oraz treściami „pierwotnie wypartymi” (*urverdrängte Inhalte*), które nigdy nie zostały przez niego uświadomione. Nie jest to jednak odpowiedź, która mogłaby nas w pełni zadowolić. Po pierwsze bowiem, wśród tego pierwszego rodzaju treści można by dalej rozróżnić między treściami powodującymi chorobę i takimi, które tej choroby nie powodują. Po drugie zaś, wcale nie jest powiedziane, że w dialogu psychoanalitycznym nie mogą zostać uświadomione treści pierwotnie wyparte. Nie wyznaczają one wszakże sobą (a przynajmniej tak uważa sam Freud) żadnej nieprzekraczalnej granicy między tym, co świadome, i co nieświadome. Przeciwnie. Należy zawsze uznać za wielki sukces psychoanalityka, jeśli w trakcie terapii uda mu się wraz z pacjentem przekroczyć tę granicę.

Niejednoznaczności te są, jak sędzę, wynikiem daleko idącej relatywizacji we Freudowskiej teorii rozróżnienia między pojęciem zdrowia i choroby psychicznej. Wiąże się to ściśle ze wspomnianym uznaniem przez tego autora wyparcia określonych treści popędowych za nieodłączny strukturalny element ludzkiego życia psychicznego. Pojęcie wyparcia implikuje bowiem, że u podstaw ludzkiej psychiki tkwi permanentny konflikt między akceptowanymi przez ją treściami świadomości (*sens jawny*) oraz zrepresjonowanymi przez nie w procesie wyparcia treściami nieświadomości (*sens utajony*). Oznacza to z kolei, że będąca wynikiem permanentnego charakteru tego konfliktu neuroza stanowi nieodłączny element ludzkiego życia psychicznego. Jeśli jednak tak jest, powraca w takim razie postawione już przez nas pytanie: czy nie należałoby mimo wszystko rozróżnić między uniwersalnym aspektem owej neurozy związanym z wyparciem przez ją pewnych typowych treści psychicznych, a jej aspektem indywidualnym, związanym z wyparciem przez owo ja pewnych treści szczególnych, odsyłających do sceny z dzieciństwa z jego własnej biografii? Istnieje przecież zasadnicza „jakościowa” różnica między typowymi dla danego kręgu kulturowego przypadkami neurozy, które nie prowadzą do pojawienia się drastycznych zakłóceń w sferze dialogu, porozumiewania się między członkami danej społeczności (przeciwnie, zdają się taki dialog w ogóle umożliwiać), a ciężkimi indywidualnymi przypadkami neurozy, które takie zakłócenia powodują.

Teksty Freuda nie pozwalają sformułować wyraźnego kryterium, w oparciu o które możliwe byłoby dokonanie tego rodzaju rozróżnienia. Każę to postawić pytanie: na czym w takim razie miałyby polegać terapeutyczna funkcja psychoanalitycznego dialogu? O co w nim ostatecznie chodzi? Czy jego celem jest postępujące w nieskończoność stopniowe zmniejszanie obszaru tego, co wyparte (nieświadome), w psychice pacjenta? Czy też nastawiony on jest przede wszystkim na uświadomienie sobie bardzo określonych treści psychicznych pozostających w stanie wyparcia? Czy chodzi w nim przede wszystkim o „ilościową” zmianę relacji między treściami świadomości a treściami wypartymi w obręb nieświadomości, czy też o głębokie strukturalne przeobrażenie samowiedzy pacjenta?

8 Podobne pytanie nasuwa się w odniesieniu do Freudowskiej koncepcji kultury. Tyle że przybiera ono bardziej uniwersalną postać: czy do pomyślenia jest całkowita terapia człowieka w kulturze poprzez uwolnienie w niej nieskończonej przestrzeni dialogu, który byłby w stanie znieść wszelkie występujące w niej formy przymusu i represji? Czy do pomyślenia jest taka, uwolniona przez psychoanalizę, postać międzyludzkiego porozumienia, w oparciu o którą można by zbudować nowy, bezrepresyjny model kultury? Czy do pomyślenia jest kultura, która nie byłaby ufundowana na wyparciu przez człowieka określonych treści psychicznych? Czy możliwa jest kultura, której ceną nie byłaby neuroza, „cierpienie” człowieka spowodowane jego rozdarciem między sferą akceptowanych treści psychicznych (świadomość) a sferą zrepresjonowanych przez niego „przedstawięń popędu” (nieświadomość)?

Pytanie o relację sensu do popędu przekształca się zatem w obrębie Freudowskiej koncepcji kultury w pytanie o relację w jej obrębie elementu dialogu do represji. Punktem odniesienia dla tego pytania nie jest jednostkowa historia choroby, w świetle której zrozumiałe się stają przyczyny wyparcia, ale zbiorowa historia choroby ludzkich społeczności. Oznacza to, że przyczyn wyparcia i represji nie szuka się już w zdarzeniach, jakie miały miejsce w dzieciństwie pacjenta, ale w zdarzeniach, które miały miejsce w prehistorii dziejów ludzkości. Te

ostatnie są przy tym, w porządku historycznej genezy, wcześniejsze wobec tych pierwszych. Stąd kształtująca się na ich podłożu neuroza zbiorowa danej społeczności wyznacza sobą ogólne tło, w świetle którego dopiero może się ukształtować neuroza indywidualna podmiotu.

Mamy tutaj do czynienia z paradoksem. Zjawiska genetycznie wcześniejsze, o wymiarze uniwersalnym, konstytutywne dla biografii indywidualnej ludzkiego ja, rozpatrywane są w odwróconej kolejności źródeł i ich następstw, jako rodzaj ontologicznego „przedłużenia” problematyki relacji sensu do popędu możliwej do uchwycenia w obrębie owej biografii. Ten paradoks bierze się stąd, że w pracy tej staram się trzymać logiki rozwojowej Freudowskiego dzieła, gdzie koncepcja kultury wyrasta na podłożu wcześniejszych poglądów autora na strukturę ludzkiej psychiki.

Przypisy

¹ Krytycznej analizy Freudowskiej teorii pod tym kątem dokonał Erich Fromm w pracy pt. *Greatness and Limitations of Freuds Thought*, Harper & Row, New York 1980. Dotyczy to szczególnie rozdziału I tej pracy.

² Por. B. Bettelheim, *Freud i dusza ludzka*, PIW, Warszawa 1991, s. 105–106.

³ W ramach tego nurtu, inspirowanego się również tradycją szkoły frankfurckiej, pojęcie represji wiązano ściśle z paternalistycznym charakterem tradycyjnego społeczeństwa burżuazyjnego, któremu przeciwstawiano bezrepresyjny model społeczeństwa „bezojcowskiego” (*vaterlose Gesellschaft*). Wskazuje na to C. Fred Alford w pracy *The Self in Sociat Theory*, Yale University Press, New Haven–London 1991, s. 92–93

⁴ W sposób systematyczny funkcjonowanie pojęcia dialogu w psychoanalizie Lacana wydobywa Hermann Lang w pracy *Die Sprache und das Unbewusste*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963.

⁵ Istotne znaczenie temu motywowi przyznaje również Freud dzieląc ludzkie czynności psychiczne na „wyższe” i „niższe”. Wskazuje na to Zofia Rosińska w *Psychoanalitycznej myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 39.

⁶ Zjawisko to znakomicie uchwycił Jerzy Andrzejewski w powieści *Ciemności kryją ziemię*. Niezwykłość tej książki nie polega bynajmniej na tym, że – jak zwykło się powszechnie sądzić – pod maską ukazanego w niej obrazu prześladowań za czasów Św. Inkwizycji w Hiszpanii zostały w niej aluzyjnie przedstawione rządy stalinowskie. Polega ona przede wszystkim na tym, że ukazuje ona zadziwiającą

zbieżność działania mechanizmów sprawowania władzy w obu wypadkach. Por. J. Andrzejewski, *Ciemności kryją ziemię*, w: *Trzy opowieści*, PIW, Warszawa 1973.

⁷ Karl Jaspers był bodaj pierwszym czytelnikiem prac Freuda, który zwrócił uwagę na zawarte w nich wyraźne pierwiastki hermeneutyczne. Piszę o tym w artykule *Freud und Jaspers – zwei psychologische Hermeneutiken* w piśmie „Psychoanalyse im Widerspruch”, 1993, nr 9 (Institut für Psychotherapie und Psychoanalyse Heidelberg, Mannheim), s. 66–76.

Max Scheler natomiast podejmując dyskusję z niektórymi twierdzeniami Freudowskiej metapsychologii dostrzega w pracach tego autora przede wszystkim obecność rzeczywistych fenomenologicznych wglądów, które jednak nie zostały odpowiednio przez niego pogłębione i rozwinięte por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa 1987.

⁸ Por. A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1984.

⁹ W tym kontekście bardzo niezbyt przekonująco wypada wywód Ernesta Jonesa zawarty w monografii tego autora *Das Leben und Werk von Sigmund Freud* (przekł. z ang.), t. I–III, Huber, Bern–Stuttgart 1960, gdzie starając się oddać Freudowskie rozumienie pojęcia sensu zjawisk psychicznych uwzględnia jedynie perspektywę metapsychologiczną (por. t. I, s. 264–297). Tymczasem w pracach autora *Die Traumdeutung* pojawiają się również całkiem odmienne definicje tego pojęcia, w których pojęcie sensu wiąże on ściśle z określoną znaczną intencją (por. Z. Freud, *Wykłady z psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984, s. 73).

¹⁰ Na tę dwuznaczność wskazuje Humberto Nagera w pracy *Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1974. Rozróżnia on w niej między biologicznym i psychologicznym rozumieniem pojęcia popędu u Freuda. Należy jednak przy okazji podkreślić, że na tę dwuznaczność nakłada się dwuznaczność ujęcia przez Freuda różnicy między instynktem (*der Instinkt*) i popędem (*der Trieb*). Niezależnie bowiem od tego, że niekiedy wyraźnie odróżnia on od siebie oba te pojęcia (czego nie omieszkuję podkreślić autor wspomnianej pracy), w niektórych innych jego wypowiedziach różnica ta wydaje się być bardzo płynna. Wspominam o tym szerzej w pracy *Instynkt – popęd – namiętność (Antropologia Helmutha Plessnera a Freudowska teoria popędów)*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 1, s. 17–27.

¹¹ Określenia sens jawny oraz sens ukryty nie pojawiają się u Freuda. Ukute one zostały dopiero w późniejszej tradycji interpretacyjnej, szczególnie w pracach autorów, którzy podkreślają hermeneutyczny wymiar dzieła tego autora (Robert Heiss, Alfred Lorenzer, Paul Ricoeur i inni).

Rozdział II: Dalsze kontrowersje wokół dialogu i represji

1. Wyparcie i represja. 2. Psychoanalityczny dialog jako leczenie „magią słów”. 3. Freud i frankfurtczycy (A. Mitscherlich, A. Lorenzer, J. Habermas, H. Dahmer). 4. Freud i Lacan. 5. Słowa, które leczą?

1 Pojęcie represji, o czym już pisałem, swą późniejszą karierę w obrębie tradycji psychoanalitycznej zawdzięcza angielskiemu przekładowi Freudowskiego *die Verdrängung* na *repression*. Dokonując krytycznego omówienia propozycji przekładowych podstawowych terminów Freudowskiej psychoanalizy, jakie się pojawiły w angielskich edycjach dzieł zebranych tego autora, Bruno Bettelheim próbuje wykazać, że również w tym wypadku mamy do czynienia z nieadekwatnym tłumaczeniem w stosunku do niemieckiego oryginału: „Ważną różnicę między słowem niemieckim a angielskim stanowi to, że *Verdrängung* zakłada silną potrzebę wewnętrzną. Słowo to pochodzi od *Drang*, na którego znaczenie Duden daje przykład: »ulec silnemu motywowi wewnętrznemu«. Tak więc *Verdrängung* to przemieszczenie czegoś w rezultacie pewnego wewnętrznego procesu. Słowo niemieckie nie sugeruje, w jakim kierunku miałyby się to przemieszczenie czy wyparcie czegoś dokonywać”¹.

Pojęcia *repression* i *suppression* natomiast, za pomocą których próbuje się oddać w angielskim *die Verdrängung*, „to słowa, których sens wiąże się z określonym kierunkiem. Gdy używa się słów *repression* czy *suppression* poza piśmiennictwem psychoanalitycznym, służą one określeniu czyjegoś działania wobec kogoś lub czegoś; nie odnoszą się do procesu zachodzącego w danej osobie”². W rezultacie, konkluduje autor, „Tłumaczenie *Verdrängung* jako *repression* przesuwa znaczenie

terminu Freudowskiego ku sferze zewnętrznej – ku czemuś fizycznemu i znajdującemu się na zewnątrz danej osoby”³.

Trudno nie zgodzić się z tymi uwagami, jeśli potraktować je jako sugestie dotyczące możliwie wiernego przekładu pojęcia *die Verdrängung* na język angielski. Wątpliwości zaczynają się jednak, gdy zastanowimy się nad tym, czy w pojęciu *die Verdrängung*, w tym znaczeniu, w jakim używa je Freud, nie współzawarty jest również element represji? Wyparcie określonych treści psychicznych przez ja jest wszakże zawsze u tego autora ściśle powiązane z ich zrepresjonowaniem. Chodzi tutaj nie tylko – jak chce tego Bettelheim – o proces przebiegający we wnętrzu psychicznym ja, ale o proces, który spowodowany został przez brak akceptacji przez nie określonych treści psychicznych. Należałoby go zatem rozpatrywać w szerszym kontekście przyczyn oraz skutków, do których prowadzi. Wtedy też nie sposób wyobrazić sobie „wyparcia”, które nie niosłoby ze sobą represji określonych treści psychicznych przez ja; ciągłego utrzymywania ich w obszarze nieświadomości dokąd zostały wyparte.

Pojęcie wyparcia w tym znaczeniu, w jakim proponuje używać je Bettelheim, okazuje się również zbyt wąskie, jeśli rozpatrywać je w kontekście Freudowskiej myśli o kulturze. Nie sposób bowiem za jego pomocą uchwycić istoty zewnętrznych w stosunku do psychiki ja mechanizmów represyjnych, które działają w społeczno-kulturowej przestrzeni i których przedłużeniem (konsekwencją) jest proces „wyparcia” określonych treści psychicznych. Mechanizmy te doprowadziły na przestrzeni wieków do ukształtowania się w obrębie bytu społeczno-kulturowego człowieka szeregu norm, ograniczeń i zakazów, jak też odrębnych instytucji, które zajmują się ich przestrzeganiem. W odniesieniu do wszystkich tych procesów i zjawisk o wiele bardziej adekwatnym jest właśnie pojęcie represji. Kładzie ono bowiem nacisk na zewnętrzne wobec ludzkiego ja tkwiące w przestrzeni kulturowo-społecznej przyczyny wyparcia, a nie na sam proces wyparcia jako taki.

Tak rozpoznane pojęcie represji u Freuda może być rozpatrywane w trzech różnych aspektach ujęciowych: (1) Ze względu na rolę, jaką represja pełni w procesie dojrzewania i wychowania dziecka przez

rodziców i wychowawców. Chodzi tu głównie o rolę elementu represji w procesie kształtowania się kompleksu Edypa i kompleksu kastracji. (2) Ze względu na rolę, jaką różne formy represji spełniły w procesie kształtowania się społeczno-kulturowego porządku oraz w jaki sposób wpłynęły one na dalszy jego rozwój. Chodzi tu głównie o Freudowską hipotezę antropologiczną, zgodnie z którą u podstaw społeczeństwa i kultury tkwi mord dokonany przez synów na ojcu oraz rozumienie przezeń praw rządzących historycznym procesem kulturowym. (3) Ze względu na rolę, jaką różne formy represji odegrały w procesie kształtowania się formacji ustrojowo-państwowych w ludzkiej historii. W centrum uwagi znajdują się tutaj poglądy Freuda na temat różnych typów tych formacji (szczególnie zaś jego stosunek do dwudziestowiecznych systemów totalitarnych jak faszyzm i komunizm sowiecki).

Wszystkie te trzy aspekty ujęciowe fenomenu represji w dziele Freuda ściśle się ze sobą wiążą. I tak np. proces rozwoju dziecka, w którym, zgodnie z psychoanalityczną teorią tego autora, decydującą rolę odgrywa ukształtowanie się kompleksu Edypa, ma swe genetyczne zakorzenienie w zakazach, jakie od czasów prehistorycznych legły u podstaw kultury (tzn. zakaz kazirodztwa, ojcobójstwa, kanibalizmu). Z drugiej strony, jedynie dlatego, że dziecko w procesie kształtowania się owego kompleksu dokonuje introjeksii owych zakazów w obręb własnej psychiki kształtując w ten sposób swoje nad-ja może się ono stać w pełni uczestnikiem procesu kulturowego. Tylko bowiem wówczas jest ono w stanie zaakceptować wszystkie reguły i normy, które obowiązują w jego obrębie.

Podobnie też tkwiąca u źródeł dwudziestowiecznych formacji totalitarnych jak faszyzm czy komunizm, tęsknota ludzkich zbiorowości za rządami silnej despotycznej jednostki, ma – według Freuda – m.in. swoje psychologiczne korzenie w tradycyjnym patriarchalnym modelu rodziny opierającym się na wykształceniu w dziecku postawy masochistycznej uległości wobec ojca. Zgodnie z tym ujęciem rozpad tradycyjnych form monarchicznych w krajach Europy Środkowej i Wschodniej doprowadził szybko do pojawienia się w społeczeństwach tych krajów nostalgii za despotycznymi rządami silnej ręki. Powstałe na gruzach dawnych monarchii formy rządów demokratycznych stanowiły bowiem w oczach owych społeczeństw zbyt mało przekonującą

alternatywę dla modelu państwa i władzy o charakterze autorytarnym, do którego były one od stuleci przyzwyczajone. Formy te nie były w stanie wystarczająco zneutralizować ich poczucia niepewności i zagubienia związanego z całkiem odmiennymi wymogami nowego porządku. Stąd społeczeństwa te wybrały drogę powrotu do tego, co „wyparte”, przy czym w krajach takich jak Niemcy, Austria czy Rosja ów powrót okazał się równoznaczny z akceptacją nowego „modernistycznego” modelu państwa totalitarnego. Poddały się one bezwolnie hipnozie ze strony nowych charyzmatycznych przywódców uosabiających w ich oczach żywą Prawdę zwycięskiej ideologii.

W odniesieniu do tego ujęcia, które daje się zrekonstruować w oparciu o pewne zdawkowe wypowiedzi Freuda na temat komunizmu i faszyzmu, nasuwa się naturalnie zarzut, iż nie jest ono w stanie uchwycić różnicy między tradycyjnymi formacjami monarchicznymi, które przetrwały w Europie do początków XX wieku, a powstałymi na ich gruzach nowoczesnymi państwami totalitarnymi opartymi na świeckiej ideologii. Te pierwsze upatrywały bowiem zazwyczaj legitymację swej władzy w religii odwołując się do tkwiącej w nieświadomości zbiorowej figury utożsamienia władcy z Bogiem-Ojcem. U podstaw ideologii faszystowskiej i komunistycznej tkwi natomiast idea ludzkiego ja jako wyemancypowanego wobec *sacrum* podmiotu, który jest w stanie zarówno przeniknąć ostateczny sens procesu dziejowego, jak też podporządkować sobie cały świat go otaczający. Dlatego przywódcza jednostka w ramach tych systemów ucieleśnia sobą Wielkie *Cogito*; uosabia całą Prawdę rozwoju historycznego, którego przebieg należy podporządkować „wyższym” założeniom ideologii.

Zarzut ten jest jednak nie do końca słuszny. W najnowszej, nawiązującej do Freuda, tradycji myśli socjologicznej i antropologicznej (Talcott Parsons, Gananath Obeyesekere) próbuje się uwzględnić historyczną ewolucję formacji despotyczno-patriarchalnych w europejskiej kulturze, a nawet wykazać, że odmienne postaci, jakie rozwiązanie kompleksu Edypa przybiera w ramach różnych kultur, rzutuje na formę organizacji stosunków władzy w ich obrębie⁴. W świetle tych ustaleń możliwe jest wykazanie, że pojawienie się w XX wieku w Europie totalitaryzmów, takich jak faszyzm czy komunizm, nie byłoby możliwe bez ukształtowania się w obrębie tej kultury szczególnej „prometejs-

kiej” postaci kompleksu Edypa. Wyróżnikiem tej postaci jest przyznanie – w ostatecznej perspektywie – Synowi-buntownikowi prymatu nad Ojcem: strażnikiem niezmienności tradycji i obyczaju⁵. Pojawienie się tutaj podobnego modelu rozwiązania kompleksu Edypa wiąże się ściśle z dominującym w obrębie tej kultury agresywno-władczym stosunkiem wobec przyrody oraz ze szczególną aktywnością człowieka w historii. W rezultacie formacje ekonomiczne i ustrojowo-państwowe ulegają tutaj ciągłym przeobrażeniom, co niesie ze sobą równie nieustanne przeobrażanie się w tym procesie tradycyjnych form represji.

Daleko bardziej przekonująco brzmi natomiast zarzut, że w tej perspektywie ujęciowej zaciera się zasadnicza różnica między dwudziestowiecznymi totalitaryzmami europejskimi a tradycyjnymi despotyczno-totalitarnymi formacjami państwowymi, które wykształciły się w Azji (Chiny, Japonia, Indie, Mongolia itp.). Racją istnienia tych pierwszych było – przynajmniej w sferze ideologicznej – radykalne przeobrażenie człowieka i jego historii, drugie natomiast swój główny cel upatrywały w zachowaniu obowiązującego od tysiącleci społeczno-państwowego porządku. Z kolei kultury prymitywne, które nie wyszły poza poziom organizacji plemiennych (plemiona australijskie, afrykańskie, amerykańskie), nie były w stanie wykształcić totalitarnych form represji. Nie pozwalał im na to obowiązujący w nich model stosunków władzy oraz sposób jego ideologicznego uzasadnienia przez religię.

Wynika stąd, że możliwe do uchwycenia w obrębie trzech zarysowanych powyżej perspektyw ujęciowych postaci przejawiania się represji w kulturze, warunkują sobą różne formy „wyparcia” (*die Verdrängung*), czyli, używając terminologii Bettelheima, „represji wewnętrznej” w obrębie psychiki ludzkiego ja. „Wyparcie” nie może być wówczas traktowane w porządku genezy jako przyczyna, ale stanowi konsekwencję działania różnych postaci represji w kulturze. W tej postaci też jednak nie jest niczym w stosunku do represji przeciwnym, ale należałoby je ująć jako przedłużenie, „odpowiednik” represji w psychice podmiotu. Tak samo zatem jak nie do pomyślenia jest „wyparcie”, które nie byłoby uwarunkowane przez represję działającą w świecie zewnętrznym, tak samo nie do pomyślenia jest represja, która nie prowadziłaby do „wyparcia” w psychice podmiotu.

2 Pojęcie dialogu, o czym już wspominałem, również nie pojawia się w pracach Freuda, do rzadkości należą pokrewne mu określenia i terminy, jak np. rozmowa z pacjentem, rozmówca itp. Dzieje się tak dlatego, ponieważ autor *Die Traumdeutung* traktuje dialog z pacjentem jako oczywisty sposób dokonywania się terapii psychoanalitycznej, nie wymagający jako taki odrębnej tematykacji. Z tej też racji dialog z pacjentem ze względu na zakorzenioną w jego „otwartości” nieprzewidywalność tego, co się w nim wydarzy, nie może być traktowany jako metoda naukowa *sensu stricto*.

Zatem, jeśli Freud, starając się wydobyć odmienność własnej metody terapii wobec stosowanej do tej pory metody hipnozy, nazywa ją – za pacjentką Breuera, Anną O. – *talking cure*⁶, określenie to stanowi w jego oczach przede wszystkim swego rodzaju żart słowny. Uchwytuje on wprawdzie istotną cechę procesu psychoanalitycznego, nie zdaje jednak sprawy z jego „naukowości”. Nie jest więc przypadkiem, że kiedy autor *Die Traumdeutung* nawiąże później do tego określenia w swoich pracach nie będzie mówił o leczeniu przez rozmowę, ale o leczeniu poprzez słowa. „Pojęcie kuracji psychicznej oznacza raczej: kuracja duszy, kuracja duchowych czy cielesnych zakłóceń za pomocą środków, które przede wszystkim i bezpośrednio oddziałują na duszę człowieka.

Tego rodzaju środkiem jest przede wszystkim słowo, słowa są też istotnym instrumentem kuracji dusz. Laik uzna, że trudno zrozumieć, iż chorobliwe zakłócenia ciała i duszy winny zostać usunięte za pomocą »samych« słów lekarza. Będzie uważał, że każe mu się wierzyć w czary. Nie jest w tym całkiem bez racji; słowa, które używamy w naszych codziennych rozmowach nie są niczym innym niż wyblakłym czarem. Jest jednak koniecznym obranie drogi okrężnej, aby uczynić zrozumiałym, w jaki sposób nauka sprawia, iż słowa odzyskują przynajmniej część swojej wcześniejszej czarodziejskiej mocy”⁷.

To uprzywilejowanie pojęcia słowa (*das Wort*) wobec pojęć rozmowy czy dialogu bierze się w koncepcji Freuda stąd, że słowo, w odróżnieniu od tych ostatnich, daje się potraktować jako odrębny środek-instrument, za pomocą którego analityk może „oddziaływać” na psychikę pacjenta. To oddziaływanie daje się opisać w podobny sposób, w jaki lekarz oddziałuje na ciało pacjenta podając mu lekarst-

wo. Freud stara się w ten sposób wytworzyć w czytelniku wrażenie, że proponuje metodę równie naukową i skuteczną, co te, które stosuje się w medycynie. Trudne natomiast byłoby posłużenie się tego rodzaju analogią, gdyby zamiast o leczeniu „słowem” mówić o leczeniu „dialogiem”. Dialog bowiem stanowi żywioł, w którym dokonuje się proces terapii, trudno go więc potraktować jako odrębny „instrument”, którym rozporządza analityk starając się oddziaływać na duszę pacjenta.

W wypowiedzi tej zwraca również uwagę, że proponowaną przez siebie metodę terapii Freud utożsamia z magicznym działaniem słowami na „duszę” pacjenta. Nie ma on jednak na myśli zwykłych słów wziętych z języka potocznego, tym bowiem brakuje pożądanej leczniczej siły, ale słowa wyjątkowe, w których ową magiczną siłę jest w stanie wzniecić dopiero nauka. Argumentacja ta brzmi niecodziennie. Wynika z niej, że istnieje nauka, która pobudza pierwiastki magiczne w słowach i wyzyskuje je w celach terapeutycznych. Domyślamy się naturalnie o jaką naukę Freudowi chodzi – o psychoanalizę.

Na dobrą sprawę Freud głosi tutaj coś, co jaskrawo przeczy jego własnym, ukształtowanym przez przesady dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa, poglądom na temat tego, co naukowe. Sprzeczność ta oddaje wymownie rozdzielenie Freudowskiej koncepcji między traktowaniem procesu psychoanalitycznego jako rozwijającego się w myśl określonych, ustalonych metodycznie, reguł, a upatrywaniem jego istoty w leczeniu magią słów. Źródłem tej sprzeczności jest tkwiąca u podstaw psychoanalizy idea leczenia poprzez słowo, która z punktu widzenia ideałów teoriopoznawczych dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa sama w sobie jest irracjonalna.

Jak w takim razie psychoanalityk może za pomocą samych słów leczyć?

Odpowiedź na to pytanie tkwi właśnie w pojęciu dialogu. Tak naprawdę bowiem moc leczniczą posiada to, co się wy d a r z a w trakcie wymiany słów analityka z pacjentem. Dopiero wówczas może zostać w ich słowach rozniecona magiczna moc, która leczy, moc która całkowicie nieobecna w słowach języka potocznego.

Zarazem jednak chodzi tu o dialog szczególny, nieporównywalny z rozmowami, jakie toczymy z innymi na co dzień. Freud rozróżnia

w swoich pracach szereg następujących po sobie z żelazną konsekwencją etapów tego dialogu, które w jakiejś mierze dają pojęcie jego swoistości. W pierwszej fazie etapy te wyznaczają różne techniki pomocnicze, po które sięga analityk w procesie terapii (technika luźnej asocjacji, interpretacje snów, symptomów, wywiad środowiskowy itp.). W drugiej fazie natomiast chodzi o to, aby pacjent nie tylko „przyjął do wiadomości” hipotezę analityka dotyczącą sensu sceny, która stała się źródłem jego choroby, ale również, aby przyswoił ów sens własnemu samorozumieniu.

W obu wypadkach głównym punktem odniesienia procesu terapii jest indywidualna biografia pacjenta. Ściśle zaś biorąc, pewne traumatyczne wydarzenie z dzieciństwa (względnie ciąg takich wydarzeń), które w sposób głęboki oddziaływało na psychikę pacjenta. Sprawia to, że analityk prowadząc z pacjentem dialog musi się przede wszystkim orientować na indywidualny wymiar psychiki tego ostatniego. W rezultacie sam ów dialog, niezależnie od stosowanych w nim identycznych technik pomocniczych, przybiera cechy jedyne i niepowtarzalne. Wykazuje swą własną dramaturgię, w jego trakcie analityk musi pokazać własną pomysłowość, dar obserwacji i reagowania na nieoczekiwane, zachodzące w jego trakcie zdarzenia. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, ponieważ istotnym czynnikiem w rozwoju tego dialogu jest niepowtarzalna indywidualność osobowa pacjenta oraz szczególnie postać poszukiwanej sceny (scen) z jego dzieciństwa, którą wyparł on w obręb nieświadomości. Równocześnie jednak dialog psychoanalityczny posiada pewien „uniwersalny” punkt odniesienia, jako że jego celem jest umożliwienie pacjentowi ponowne włączenie się w obręb potocznej komunikacji, gdzie panują słowa zużyte i wytarte, słowa pozbawione magicznej siły oddziaływania na psychikę jednostki. W tekstach samego Freuda ten punkt odniesienia procesu terapii traktowany jest jako coś oczywistego; wiadomo przecież, że w wyniku przyswojenia przez pacjenta wypartego sensu sceny otwiera się przed nim możliwość powrotu do „normalnych” kontaktów z innymi. Problem polega jednak na tym, czy ten punkt odniesienia traktować jako normę czy też jedynie jako dodatkowe poświadczenie głębokich przeobrażeń, jakie wcześniej dokonały się w samowiedzy pacjenta.

W pierwszym wypadku język potocznej komunikacji, język rozmów, które toczymy na co dzień z innymi, należałoby traktować jako immanentny punkt odniesienia procesu terapii psychoanalitycznej. Kształtowałby on wówczas w sposób istotny jej przebieg i współkonstytuował odzyskane przez pacjenta poczucie jedności ze sobą samym. W drugim wypadku natomiast język ów byłby w stosunku do tego procesu czymś zewnętrznym, obszarem, w którym owa jedność znajduje dopiero *ex post* swoje potwierdzenie.

Z problemem tym wiąże się inny problem; w jaki sposób określić relację wzajemną systemów świadomości i nieświadomości? Z jednej strony bowiem, Freud „prawdziwy” obraz ludzkiej psychiki utożsamia z tym, co zostało w niej „wyparte” w obręb nieświadomości, z drugiej natomiast, za ostateczny warunek odzyskania przez pacjenta poczucia jedności ze sobą uznaje uświadomienie przez niego owych treści. Implikuje to, że istotnym elementem owego „prawdziwego” obrazu jest jednak również świadomość, której w tym wypadku nie sposób rozpatrywać jedynie jako pozór czy maskę. Pojawia się tedy pytanie, której z tych dwóch, wykluczających się wzajemnie, perspektyw ujęciowych należy przyznać pierwszeństwo?

3 Podobne pytania nasuwają się również pod adresem późniejszej tradycji psychoanalitycznej nawiązującej do Freuda. Przejmuje ona bowiem szereg założeń wyjściowych jego teorii. Przedstawiciele różnych orientacji psychoanalitycznych próbują wprowadzić owe założenia modyfikować, niemniej jednak często popadają w podobne aporie. Dotyczy to m.in. grupy frankfurckich (Mitscherlich, Lorenzer, Habermas, Dahmer), której przedstawiciele byli (i są) powiązani z filozoficzną tradycją szkoły frankfurckiej (Horkheimer, Adorno, Marcuse).

W pracach autorów tej grupy uzyskany w analizie terapeutyczny efekt utożsamiany jest z przywróceniem pacjentowi zdolności do komunikowania się z innymi; „pacjent jest wyleczony, kiedy zniesione zostają jego błędne idiosynkratyczne symbolizacje, gdy znowu zostaje ożywiony wewnętrzny monolog jego intrapsychoicznej pracy, o czym świadczy odzyskana przez niego zdolność komunikowania się z in-

nymi”⁹. Ujęcie to zakłada, że podstawowym i najbardziej znamionym wyróżnikiem choroby psychicznej pacjenta jest jego wyobcowanie w stosunku do wspólnoty komunikacyjnej, która stanowi podstawę społecznego bytu człowieka. W wyniku tego tworzy on swój „prywatny”, język symptomów całkiem niezrozumiały dla innych i będący zniekształceniem potocznych „gier językowych”. W sytuacji natomiast, gdy analitykowi udaje się rozszyfrować ukryty sens tego języka i doprowadzić do tego, że pacjent uznaje go za własny: „zniesiona zostaje izolacja, która wykluczała pacjenta z obszaru komunikacji; pseudokomunikatywny język prywatny zostaje na powrót włączony w obszar powszechnego porozumiewania się¹⁰”.

W bardzo podobny sposób relację, w jakiej chory psychicznie pacjent pozostaje wobec sfery potocznej komunikacji, ujmuje Habermas. Również i w jego ujęciu symptomy chorobowe świadczą o wykluczeniu pacjenta ze sfery „komunikacji publicznej” (*öffentliche Kommunikation*) oraz o zakłóceniach jego komunikacji z sobą samym. W rezultacie, „Prywatny język nieświadomych motywów pozostaje poza kontrolą ja, jakkolwiek oddziałuje on wewnątrznie na użycia językowe kontrolowane przez ja oraz na motywacje jego działań. Rezultatem tego jest, że ja nieuchronnie myli się co do poczucia własnej identyczności w związkach symbolicznych, które świadomie kreuje”¹¹.

Jest rzeczą znamioną, że jakkolwiek wszyscy ci autorzy kładą nacisk na językowy aspekt procesu psychoanalitycznego nie posługują się w ogóle pojęciem dialogu. Wydaje się, że ta niechęć ma podobne motywy, co w przypadku Freuda; pojęcie dialogu jest trudno „obiektywizowalne”, nie-do-ogarnięcia przez pojęcie metody czy naukowej teorii. Dlatego wolą oni posługiwać się pojęciami pokrewnymi, zastępczymi w stosunku do niego, jak np. pojęciem „komunikacji publicznej” (Habermas), zapożyczonym od Wittgensteina pojęciem „gier językowych” (Lorenzer), czy też mówią po prostu o języku – jak czyni to np. Dahmer w poniższej wypowiedzi: „Medium terapii jest język, kuracja – zgodnie z klasyczną definicją Anny O., pacjentki Breuera – jest »talking cure«. W rezultacie psychoanalityczne koncepcje zbiegają się w teorii języka. Jakkolwiek w pracach Freuda zawarte są tylko jej fragmenty, tworzy ona ukryte centrum nowej psychologii. Ale język jest »samomówiącym bytem« (ludzkiej społeczności) [K. Marks – *Przy-*

czynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa]; dlatego psychoanaliza jest – przed wszelkim zastosowaniem – (psychologicznie zorientowaną) teorią uspołecznionych indywiduów. Ich stosunek do siebie nawzajem, jak i do siebie samych, do własnej *physis*, jest ujęty językowo”¹².

Teza, iż wzajemny stosunek „uspołecznionych indywiduów” wobec siebie i innych jest ujęty językowo, implikuje, że realizuje się on w dialogu, w nieustannej wymianie słów między nimi. Dzięki temu procesowi możemy mówić o rzeczywistości społecznych interakcji. W tej perspektywie język dokonując się jako dialog, jako porozumiewanie się między sobą „uspołecznionych indywiduów”, stanowi uniwersalny punkt odniesienia dla procesu psychoanalitycznego. Wyznacza on zarazem normę dla tego, co specyficznie ludzkie.

Mimo iż wymienieni autorzy powołują się często na Freuda, odwracają oni w istocie zawarte w jego pracach ujęcie relacji między pacjentem a światem społecznej komunikacji, do którego ma on powrócić. W cytowanej niedawno wypowiedzi autor *Die Traumdeutung* przeciwstawiał wyraźnie „magiczne” słowa, którymi się posługuje analityk „zużytym” słowom języka potocznego. Zakłada to, że te ostatnie, tworzące świat „publicznej komunikacji” w koncepcjach Habermasa, Lorenzera i Dahmera, nie mogą stanowić punktu docelowego procesu terapii. Stanowi go poznanie, które – pod wpływem działania „magicznych” słów analityka – pacjent zyskuje o sobie samym. To ono przede wszystkim pozwala mu powrócić w przestrzeń społeczną, włączyć się w proces porozumiewania się z innymi.

Pytanie, jakie nasuwa się w związku z ujęciem Freudowskim, brzmi: w jaki sposób pacjent dochodzi do tego rodzaju poznania oraz na czym polega jego istota? Wiąże się z nim jednak i pytanie drugie: czy w takim razie to, co wspomniani autorzy określają mianem „prywatnego” języka pacjentów, należałoby traktować jedynie jako derywat języka „komunikacji publicznej”? Czy u Freuda ów język jest rzeczywiście w podobny sposób traktowany? Jak się wydaje, jest dokładnie na odwrót. Dopiero bowiem rozszyfrowanie utajonych sensów tego języka przez psychoanalityka przynosi prawdziwy obraz życia psychicznego pacjenta. Na obraz ten składają się „przedstawienia popędowe”, które będąc nie do pogodzenia z tym, co dana społeczność uznaje za normę, zostają wyparte w obręb nieświadomości.

Naturalnie, w pracach autora *Die Traumdeutung* możemy również znaleźć wypowiedzi, z których wynika, że nieświadomość jako miejsce wypartych „przedstawięń popędowych” stanowi główne źródło patologicznych zaburzeń ja pacjenta. Powiada on np. często, że ostatecznym celem terapii jest doprowadzenie do świadomości pacjenta owych wypartych przez niego w obręb nieświadomości „przedstawięń popędowych”. W tej perspektywie ujęciowej nieświadomość jako siedziba tego, co wyparte, jawi się jako coś negatywnego, rodzaj odstępstwa od normy.

Tę antynomię dziedziczy po Freudzie Habermas. Z jednej strony, utrzymuje on, że ostatecznym celem terapii psychoanalitycznej jest przywrócenie pacjenta przestrzeni społecznej komunikacji. Z drugiej zaś twierdzi, że cel ten może być uzyskany jedynie przez „demaskujący” wgląd analityka w nieświadomość pacjenta, w wyniku czego może on odtworzyć „prawdziwy” obraz jego psychiki¹³.

Nasuwa się pytanie, czy nie mamy tutaj do czynienia z próbą potraktowania jako komplementarnych perspektyw ujęciowych, które w istocie wykluczają się nawzajem? Wszakże ów „demaskujący” wgląd w ujęciu Freudowskim dotyczy nie tylko zniekształceń języka nieświadomości, ale również (jeśli nie przede wszystkim) pozornego i maskującego charakteru języka „komunikacji publicznej” jako języka świadomości. Jak w takim razie może dokonać się powrót pacjenta do czegoś, co ma postać pozor i maski? Czy możliwe jest uzgodnienie ze sobą tych dwóch aspektów procesu terapii? Jeśli zaś nie, to który z nich stanowi normę? W pierwszym wypadku autor *Die Traumdeutung* zakłada, że wystarczy odpowiednie oddziaływanie za pomocą „magicznych” słów na psychikę pacjenta. W tej perspektywie powrót pacjenta do sfery „publicznej komunikacji” stanowi naturalną konsekwencję jego wyzdrowienia. Chodzi tu więc o zjawisko wtórne i drugorzędne. W drugim wypadku natomiast – za którym to rozwiązaniem opowiadają się frankfurtczycy – powrót ten ma znaczenie rozstrzygające. Ujęcie to zakłada, że dopiero rezygnując ze swego „prywatnego” języka na rzecz języka komunikacji potocznej pacjent jest w stanie wyzdrowieć. Jego odniesienie do innych w społecznej przestrzeni rozwija się wówczas „bez zakłóceń”, ponieważ zanikły one w jego komunikacji z sobą samym. Nie będąc sam dla siebie prob-

lemem może on porozumiewać się z innymi zgodnie z obowiązującymi w „komunikacji publicznej” regułami gry językowej.

4 W zupełnie inny sposób niż frankfurczycy językowy aspekt terapii psychoanalitycznej ujmuje Jacques Lacan. U podstaw koncepcji tego autora tkwi przekorna reinterpretacja głośnej Freudowskiej formuły „Gdzie było to, tam winno zjawić się ja” (*Wo Es war soll Ich werden*). Zdaniem autora *Écrits* nie chodzi tu o poszerzenie „obszaru władzy” ja pacjenta w stosunku do determinującego je to, lecz o swoiste „przesunięcie” się perspektywy konstytucji tego ja w obszar to. I na odwrót, ja pacjenta może ukonstytuować się dopiero w świetle swego uprzedniego związku z to, w którym zjawia się poprzedzający je w porządku konstytucji podmiot (*sujet*) odniesiony już „z góry” do swego Innego.

Dlatego w oczach Lacana podstawowym punktem odniesienia w procesie terapii jest nieświadomość pojęta jako „język Innego” (*Es*), który zawsze wyprzedza (i zarazem otwiera) proces konstytucji ja pacjenta. Do tego Innego-nieświadomości ja pacjenta jest już zawsze z góry odniesione jako do umożliwiającego je, a zarazem nieustannie przekraczającego je, „innego miejsca” w języku. Dopiero też w świetle rozlegającej się z tego miejsca bezgłośnej mowy Innego możliwe stają się wszelkie potoczne wypowiedzi ja (poziom narcystyczno-imaginacyjny), gdzie stara się ono w codziennej „walce” z innymi o dominację utwierdzić wobec nich własną podmiotowość.

Ponieważ ja w codziennych kontaktach z innymi przesłania przed sobą samym owo konstytuujące je odniesienie do Innego-nieświadomości, pozostaje on głęboko zamaskowany i ukryty. Na plan pierwszy wysuwa się bezwzględna walka o dominację, jaką ja jako m o c toczy z innymi na co dzień. Utwierdzenie przez nie własnej podmiotowości w tej walce jest jednak iluzoryczne. Możliwe się ono bowiem stało jedynie poprzez przesłonięcie przez nie własnego uprzedniego odniesienia do nieświadomości jako „języka Innego”, w świetle którego może się ono dopiero ukonstytuować jako ja.

Dlatego zadaniem psychoanalitycznego dialogu jest wykroczenie poza narcystyczno-imaginacyjny poziom samoutwierdzania się ludzkiego ja w walce o dominację z innymi i zwrócenie go ku nieświadomo-

ści, ku owemu innemu „miejscu” w języku, w którym mówi Inny. Dopiero wówczas możliwe staje się przezwycięzenie wyobcowania ja wobec siebie i innych. Jego dialog z analitykiem przeobraża się z *parole vide* w *parole pleine*. Dzieje się tak, ponieważ dopiero wtedy – jak zauważa Lang w pracy o Lacanie – „wypowiadane do siebie nawzajem słowa odnajdują się w świetle tego, co już im uprzednio wspólne. Mówiąc inaczej, poza odniesieniem do *discours de l'autre* staje się widoczne tkwiące u jego podstaw odniesienie do *discours de l'Autre*¹⁴.

W tej perspektywie mówiący z głębi języka wielki Inny (*le grand Autre*) ujawnia się w swej konstytuującej wszelkie odniesienia ja do innych w społecznej przestrzeni funkcji. Jawi się on jako ich uprzednie, transcendujące je w nieskończoność języka, wspólne źródło. Lacan: „Inny jest zatem miejscem, w którym, w związku z tym, kto słucha, konstytuuje się ja, które mówi; to, co jeden mówi, jest już odpowiedzią, podczas gdy inny słuchając decyduje o tym, czy mówił on w ogóle czy też nie”¹⁵.

W trakcie procesu psychoanalitycznego chodzi zatem o uprzytomnienie pacjentowi, że niezależnie od rozmowy, jaką toczy z analitykiem, toczy ją równocześnie, nie uświadamiając sobie tego, ze swym własnym Innym (*le grand Autre*). Ten ostatni zjawia się w uobecnionym przez milczenie analityka horyzoncie odniesienia do języka jako całości. Do owego Innego pacjent jest zawsze z góry odniesiony jako do transcendującego go w nieskończoność w swej inności, „własnego” innego. Dopiero też w świetle tego odniesienia do Innego może się on jako swe własne ja ukonstytuować. Ów Inny też, uprzednie odniesienie do niego, stanowi zjawiającą się w horyzoncie języka „podstawę” wszelkich odniesień pacjenta do innych w społecznej przestrzeni.

Wszystko ulega tutaj odwróceniu. Celem procesu terapii nie jest powrót w obręb języka „publicznej komunikacji”, ale jego radykalne przekroczenie ku językowi-nieświadomości, który go dopiero w jego imaginacyjno-narcystycznej warstwie (walka o dominację) umożliwia. Ja pacjenta zostaje otwarte na swą własną, przekraczającą z założenia jego świadomość, prawdę, na swego wielkiego Innego zjawiającego się w nieskończonym horyzoncie języka jako całości.

W rezultacie zupełnie inaczej niż frankfurtczycy Lacan rozpoznaje strukturę znaczeniową patologicznych zjawisk językowych; sympto-

mów, czynności pomyłkowych, snów. Mają one znaczący charakter (*signifiant*) nie dlatego, że sygnalizują sobą zdeformowany, wyparty w obręb nieświadomości, język pacjenta, którego faktyczne znaczenia (*signifié*) należałoby poprzez przywołanie różnego rodzaju dodatkowych kontekstów zrekonstruować. Liczą się one jako *signifiant*, które sygnalizują sobą inny dialog, jaki pacjent toczy równocześnie w nieświadomości z analitykiem, ten zaś z kolei stanowi zniekształcone echo „prawdziwego” dialogu pacjenta z wielkim Innym jeszcze nigdy się nie zaczął, ponieważ zanim się narodził już uległ wyparciu.

Przełomowym momentem w procesie terapii nie jest zatem rozpoznanie przez analityka i pacjenta ukrytego sensu językowych zniekształceń i przyswojenie go samoświadomości tego ostatniego (Habermas). Jest nim potraktowanie tych zniekształceń jako językowo „znaczących” (*signifiant*), które w swym znaczeniu konstytuują się dopiero w świetle swego uprzedniego odesłania do innego *signifiant*, które to z kolei odsyła do następnego itd. Dzieje się tak dlatego, ponieważ otwarcie w procesie terapii ja pacjenta na swego Innego jest tożsame z otwarciem go na transcendującą go w nieskończoność całość języka. W świetle tej perspektywy wszelkie dialogi, jakie owo ja toczy w społecznej przestrzeni z innymi, mają z założenia nie zakończoną, otwartą postać.

Dotyczy to w równej mierze dialogu, jakim jest proces terapii. Ma on postać nieskończonego procesu dochodzenia do prawdy, w którym zrekonstruowana na podstawie demaskującej interpretacji pomyłek, symptomów, snów scena z przeszłości pacjenta sama stanowi *signifiant* odsyłające poza siebie ku skrywającym się za nią kolejnym scenom, kolejnym *signifiant*, które odsyłają dalej itd. Wyznaczający zaś sobą horyzont tego procesu (a zarazem umożliwiający go) wielki Inny jest niczym umykający punkt, który doświadczony być może jedynie w ciągłym ruchu odsyłania poza siebie w głąb samotranscendującej, dokonującej się jako nieustanny ruch wykraczania poza siebie, całości języka.

Rozpoznana w ten sposób nieświadomość jako język, jako otwarty i otwierający się w nieskończoność na całość języka dyskurs Innego, stanowi nie tyle „odstępstwo” od potocznych gier językowych, co urasta do rangi ontologicznego warunku możliwości prowadzenia

owych rozmów. Dlatego też podstawowym celem psychoanalitycznego dyskursu jest dla Lacana – jak pisze Lang – „uczynienie słyszalnym »discours de l'inconscient« skrywający się za mową świadomości. Tworzy on interferencję minionych rozmów, którym z powodu tkwiących w nich narcystyczno-imaginacyjnych implikacji nie udało się zjednoczyć z innymi i w rezultacie utworzyć jedność w »parole pleine«, w prawdziwej rozmowie. To owe rozmowy właśnie sprawiają, że wypowiedzi pojawiające się na poziomie świadomości przybierają postać zafalszowanej komunikacji. Tego rodzaju wypowiedzi [...] cechuje to, że nie kierują się one na obecnego partnera rozmowy, lecz poprzez niego ku innym partnerom. Właściwym tematem tego, co wypowiedziane, są inne uciążliwe treści niż te, które są dostępne bezpośrednio wglądowi. Warunkiem urzeczywistnienia *parole pleine* jest zatem wyartykułowana aktualizacja nieudanych i do tej pory nieświadomych rozmów”¹⁶.

Lacanowskie ujęcie procesu terapii, z racji tego, że za podstawowy punkt odniesienia tego procesu (i warunek możliwości zarazem) uznaje nieświadomość jako język, tzn. język jako dialog Innego, w świetle którego dopiero może ukonstytuować się jakikolwiek dialog między ludźmi, unika wspomnianej aporii, w którą wikała się Habermas i Lorenzer w swych koncepcjach, za tego rodzaju punkt odniesienia uznając język potocznej komunikacji. Również jednak i pod adresem koncepcji Lacanowskiej nasuwają się istotne wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy tego, czy nie mamy tutaj dla odmiany do czynienia z całkowitym zrelatywizowaniem pytania o sprawcę choroby pacjenta? Wszakże cała biografia tego ostatniego zostaje sprowadzona do rozpościerającego się w nieskończoność ciągu odsyłających poza siebie scen, w których jego nieudane identyfikacje z innymi, jako dokonujące się w obrębie poziomu imaginacyjno-narcystycznego, mają charakter „maskujący” i względny wobec fundującego je odniesienia do Innego. W tej perspektywie przeszłość pacjenta jawi się jako niezróżnicowana w jej różnorodności, wykreowana wyłącznie przez jego fantazję-język. Pytanie o mające związek ze zdarzeniami z przeszłości, możliwe do zidentyfikowania, „źródło” choroby pacjenta jawi się wręcz jako naiwne. Liczy się tylko ciąg odsyłających poza siebie w nieskończoność,

wyimaginowanych przez pacjenta scen, z których każda jako *signifiant* tego, co przesła, konstituuje swe „znaczenie” jedynie w świetle swego odesłania do innego *signifiant*, innej wyimaginowanej sceny, która odsyła do następnej itd.

Tymczasem Freud zdawał się wyraźnie zakładać istnienie tego rodzaju wyróżnionej sceny, której rozszyfrowanie przez analityka wiązało się z demaskacją innego-sprawcy będącego główną „przyczyną” choroby. Ustalenie przez analityka o jakiego innego oraz o jakie zdarzenie z nim związane chodzi stanowiło wówczas przełomowy moment w procesie terapii. Od tej pory jej głównym celem stawało się doprowadzenie pacjenta do identyfikacji z sensem wypartej przez niego sceny. W tym ujęciu główne zadanie terapii polegało na demaskacji innego – właściwego sprawcy choroby pacjenta – i wzmocnieniu ja pacjenta na tyle, iż ten był w stanie zerwać z dominacją owego innego w obrębie własnej psychiki.

Jak się wydaje, w przypadku Lacana mamy do czynienia ze swoistym przecenieniem terapeutycznej funkcji samego wglądu w ontologię języka w procesie psychoanalitycznym. Nie ujmując w niczym filozoficznej oryginalności tej koncepcji, nie sposób zarazem nie zadać pytania, czy samo poznanie przez pacjenta, że poza narcystyczno-imaginacyjnym poziomem języka (walka o dominację), istnieje jeszcze poziom symboliczny, w którym otwiera się perspektywa „dialogu pełnego” z Innym może mieć rzeczywiście tak przełomowe znaczenie w procesie terapii? Zapewne, to otwarcie pacjenta na ów poziom, które dokonuje się dzięki „znaczącemu” milczeniu analityka, otwiera przed nim możliwość uwolnienia się od innego-sprawcy z przeszłości. Czy jednak, aby pacjent podjął i urzeczywistnił tę możliwość nie musi zostać przez niego spełniony inny warunek; rozbudzenie w nim przez analityka woli przezwyciężenia własnego lęku przed innym-sprawcą, który uwięził go we własnej przeszłości? Można powątpiewać, czy owa wola w pacjencie może się pojawić jedynie w wyniku skonfrontowania go z wielkim Innym jawiącym mu się niczym umykający w nieskończoność punkt na horyzoncie języka. W końcu chodzi tu o wgląd czysto ontologiczny, który jako taki jeszcze nie „leczy”. „Leczy” dopiero to, co mając za swój podtekst wypartą scenę z przeszłości pacjenta,

wydarza się w trakcie jego rozmowy z analitykiem. To zaś implikuje, że dramat terapii jest nieodwołalnie uwikłany w dramat brutalnego zdominowania ja pacjenta przez innego-sprawcę z przeszłości. Tak czy inaczej rozgrywa się przede wszystkim ze względu na tamten dramat.

5 Jak w takim razie należy rozumieć twierdzenie Freuda, iż analityk w procesie terapii leczy „magią” słów? Prezentacja koncepcji frankfurtczyków uprzytomniła nam, że owa „magia” nie zawiera się bynajmniej w języku „komunikacji publicznej”. Stanowi on co najwyżej wtórny refleks tego procesu, w którym ten znajduje jedynie swoje dodatkowe poświadczenie. Nie tkwi ona jednak również w „języku Innego”, jakim jest według Lacana nieświadomość. Doświadczenie tego języka przez ja pacjenta, jego uobecnienie w milczeniu analityka, otwiera je jedynie na samą języku możliwość terapii. Nie jest jednak jeszcze z nią tożsame. Freud tymczasem mówi wyraźnie o „magii” wypowiedzianych przez analityka słów, które leczą, słów, które są w stanie rozniecić w duszy pacjenta siły powrotu do zdrowia.

Tak oto wróciliśmy do pytania wyjściowego: na czym polega „magiczne” działanie owych kierowanych przez analityka do pacjenta słów? Cóż takiego tkwi w samym języku, co sprawia, że pacjent dzięki „samym słowom” jest w stanie odzyskać na powrót jedność, zgodę ze sobą samym?

Przypisy

¹ B. Bettelheim, *Freud i dusza ludzka*, PIW, Warszawa 1991, s. 106.

² *Ibidem*, s. 106

³ *Ibidem*, s. 14

⁴ Mam tutaj na myśli a) artykuł Talcotta Parsonsa *Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology*, „Psychiatria” 1958, nr 21, 321–346 b) książkę tego samego autora pt. *Social Structure and Personality*, New York 1965 oraz c) książkę Gananath Obeyesekere pt. *The Work of Culture. Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1990.

⁵ Słowa Syn oraz Ojciec piszę z dużej litery podkreślając w ten sposób, że mam w tym wypadku nie tylko na myśli konkretne osoby, ale również pewne pojęcia-symboli.

⁶ Sam Freud wspomina o tym na początku swoich wykładów *Über Psychoanalyse* wygłaszanych w Clark University w Worcester. Por. *Sigmund Freud Gesammelte Werke*, t. VIII, Frankfurt am Main 1963, s. 6.

⁷ *Sigmund Freud Psychische Behandlung*, [w:] *Studienausgabe Ergänzungsband*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1989, s. 17.

⁸ H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982, s. 76.

⁹ A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 238.

¹¹ *Ibidem*, s. 238.

¹¹ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 279 (dalej *EuI.*).

¹² H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, *op. cit.*, s. 75.

¹³ W ramach pierwszej perspektywy ujęciowej Habermas traktuje wyparcie określonych treści psychicznych w obręb nieświadomości jako „odłączenie pojedynczych symboli ze sfery publicznej komunikacji” i w konsekwencji „uprzywatnienie ich zawartości znaczeniowej” (*EuI.*, s. 295). Zakłada to, że mamy tutaj do czynienia z rodzajem zniekształcenia w stosunku do języka publicznej komunikacji.

Z drugiej strony jednak, kilkanaście stron dalej, autor ten pisze: „Analiza językowa, która w symptomach rozszyfrowuje nieświadome motywy w podobny sposób, w jaki na podstawie zdeformowanych fragmentów tekstu rekonstruuje się stłumiony sens wykracza poza wymiar subiektywnego sensu działania intencjonalnego. Wykracza ona poza język służący komunikowaniu się, wnika w ów symboliczny wymiar, na poziomie którego podmioty tworzą w języku swój zwodniczy obraz i zarazem się w nim zdradzają”. (*EuI.*, s. 303) Ujęcie to implikuje z kolei, że niezależnie od języka potocznej komunikacji ludzki „podmiot” uwikłany jest niejako w całkiem inny język, w którym za różnego rodzaju zniekształceniami ukrywa się ich inne oblicze, całkowicie nieprzeżywane na poziomie tego pierwszego języka. Innymi słowy, za językowym zniekształceniem ukrywa się tutaj jakaś głębsza „prawda”.

¹⁴ H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963, s. 84.

¹⁵ J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 431.

¹⁶ H. Lang, *Die Sprache und das Unbewusste*, *op. cit.*, s. 141 .

CZEŚĆ II

Sens i popęd

Jeśli słowo ją przekonało i zwiodło jej duszę,
nie będzie też trudno od tej strony ją obronić
i podważyć oskarżenie, a mianowicie tak:
słowo oddziałuje z ogromną siłą; chociaż
jest drobnostką i wcale go nie widać, dokonuje
dzieł boskich. Może bowiem uśmierzyć strach
i oddalić smutek, wywołuje radość i budzi litość.

Gorgiasz, *Pochwała Heleny*

Rozdział III: Dwa języki psychoanalizy Freuda

1. Podział tradycji interpretacyjnej dzieła Freuda. 2. Trzy orientacje. 3. Ciąg dalszy – problem określenia relacji sensu do popędu. 4. Dyskusja z Daseinsanalyse. 5. Psychiczne przyczyny chorób psychicznych. 6. Język metapsychologiczny Freuda. 7. Popęd jako pojęcie zapośredniczające psyche z ciałem. 8. Różne postacie nieświadomości. 9. Język fenomenologiczno-hermeneutyczny Freuda. 10. Patologiczne zjawiska psychiczne „mają sens”. 11. Dwie intencje w czynnościach pomyłkowych. Porównanie z Husserlem.

1 Wyświetlenie ontologicznej struktury, jaka w pracach Freuda określa związek dialogu i represji, nie jest możliwe bez uprzedniego wydobycia związku między sensem i popędem. Ten ostatni związek nie jest też jednak ujmowany przez autora *Die Traumdeutung* w sposób jednoznaczny. Pisze on o nim w dwóch językach, u których podstawy tkwią odmienne założenia wyjściowe.

Pierwszym jest język metapsychologii. Tworzą go schematy ujęciowe rodem z nauk przyrodniczych i medycyny. Ludzka psychika i jej „uzewnętrznienia” opisywane są tu jako związek sił, ich relacji wzajemnych. W ujęciu tym obecne są elementy mechanistyczne, kategoria ilości dominuje nad jakością. Drugi – to język fenomenologicznego opisu i interpretacji. Określa go założenie, że wszelkie, nawet potocznie uchodzące za bezsensowne, zjawiska psychiczne posiadają określoną intencjonalną strukturę, która pozwala się w nich doszukiwać określonego sensu.

Dwa języki Freuda są źródłem wielu kontrowersji panujących po dzień dzisiejszy wśród interpretatorów i kontynuatorów jego dzieła. Mogą one służyć za swego rodzaju kryterium, jeśli chodzi o klasyfikację sposobów, w jaki je później odczytywano. W zależności bowiem od tego, jaką wartość poznawczą im przypisywano, interpretowano inne i wyciągano stąd konsekwencje interpretacyjne. Poniżej chciałbym pokrótce przedstawić trzy takie orientacje interpretacyjne. Wyszczególniam je w zależności od sposobu, w jaki ich przedstawiciele odpowiadają na pytanie, czy psychoanaliza jest nauką przyrodniczą (nomologiczną) operującą procedurą „wyjaśniania”, czy też nauką humanistyczną posługującą się fenomenologiczno-hermeneutycznymi procedurami opisu, rozumienia i interpretacji.

2 Pierwszą orientację empirystyczno-nomologiczną tworzą autorzy, dla których psychoanaliza jest nauką nomologiczną (Marshall Edelson, Herma C. Goepfert, Sebastian Goepfert, Henry F. Ellenberger, Robert S. Wallerstein¹). Autorzy ci zwykli powoływać się na teoretyczne wypowiedzi Freuda, w których utrzymywał on, że psychoanaliza jest nauką o mocnych empirycznych podstawach, jej celem zaś – odsłonięcie ukrytych zasad rządzących ludzkim życiem psychicznym. Do tego nurtu należą jednak i ci autorzy, którzy za punkt wyjścia biorąc te same wypowiedzi Freuda starają się wykazać ich całkowitą błędność (H.J. Eysenck, A. Grünbaum²). W ich oczach są one czystą uzurpacją, nie znajdują bowiem żadnego potwierdzenia w praktyce empirycznej. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z czysto spekulatywnymi hipotezami. Zaś te procedury weryfikacji, które psychoanaliza proponuje nie są w stanie uchwycić rzeczywistych przyczynowych uwarunkowań ludzkiej psychiki. Ostatnią głośną pracą, która krytykuje psychoanalizę z tych właśnie pozycji jest *The Foundations of Psychoanalysis* Grünbauma. W autokomentarzu do niej twierdzi, że główną słabością tej metody jest przyznanie centralnego znaczenia procedurze „luźnej asocjacji”: „niemożność psychoanalitycznej metody badań klinicznych prowadzonych w oparciu o luźne skojarzenia do posługiwania się wymaganym tutaj wnioskowaniem przyczynowym

sprawia, iż głównym fundamentem teorii psychicznego konfliktu brakuje tutaj uzasadnienia”³.

Nasuwa się pytanie, czy metoda luźnych skojarzeń rzeczywiście wymaga posługiwania się „wnioskowaniem przyczynowym”? Czy też mamy tutaj do czynienia ze związkami zależności całkiem innego rodzaju nie dającymi się ująć za pomocą pojęciowości obowiązującej w naukach przyrodniczych i ścisłych? Ponieważ jednak Grünbaum już z założenia wyklucza tego rodzaju możliwość – trudno wdawać się z nim w dalszą dyskusję w tej pracy.

Na antypodach tego nurtu znajduje się Edelson, który z kolei przez nomologiczność psychoanalizy rozumie „studiowanie systemów symbolicznych oraz użycie symbolicznych systemów w ramach funkcjonowania symboliki”⁴. Następnie dodaje: „wszelka teoria starająca się uczynić z klinicznej interpretacji w psychoanalizie obiekt naukowych badań musi posługiwać się terminologią i pojęciowymi rozróżnieniami semiologii czy semiotyki (w ogólności) i lingwistyki (w szczególności)”⁵.

Ujęcie to zakłada, że w psychoanalizie należy rozróżnić język, którym analityk posługuje się jako lekarz w swojej klinicznej praktyce (hermeneutyczny poziom interpretacji), oraz metajęzyk, po który sięga starając się zdać sprawę z różnego rodzaju skutków, jakie w procesie terapii powoduje posłużenie się tym pierwszym językiem (nomologiczny poziom wyjaśniania). W rezultacie dopiero potraktowanie języka, którym analityk posługuje się wobec pacjenta jako obiektu analizy i refleksji dokonywanych w metajęzyku semiologii, pozwala nadać psychoanalizie status nauki w ścisłym rozumieniu tego słowa. Pozwala uczynić z niej naukę nomologiczną, która wyjawia ukryte prawidłowości wyróżnionych przez siebie zjawisk językowych i zachowań pacjentów.

Do drugiej orientacji nomologiczno-hermeneutycznej należałoby zaliczyć autorów, którzy wychodzą z założenia, że na metodę psychoanalityczną składają się w równej mierze elementy procedury wyjaśniania, co rozumienia. Różnią się oni jednak między sobą w sposób dość istotny jeśli chodzi o ocenę roli, jaką te dwie procedury odgrywają w procesie terapii oraz jak należy ująć ich relację wzajemną.

Patronuje tej tradycji Karl Jaspers, który już w *Allgemeine Psychopathologie* w psychoanalizie Freuda dostrzegł rodzaj hermeneutyki. Ten jej aspekt uznał też za najbardziej interesujący, chociaż równocześnie bardzo krytycznie wypowiadał się co do klinicznej wartości samej metody. Równocześnie przedstawił skutecznosci własną koncepcję psychiatrii, która posługuje się zarówno procedurą fenomenologiczno-hermeneutyczną (opis i interpretacja zjawisk psychicznych), jak i przyrodoznawczą (przyczynowe wyjaśniania), traktując je jako komplementarne względem siebie⁶.

Z autorów współczesnych na uwagę zasługują propozycje Paula Ricoeura oraz Alfreda Lorenzera. Pierwszy wychodzi z założenia, iż na sposób podejścia Freuda do zjawisk psychicznych składają się w równej mierze elementy „hermeneutyczne”, co „energetyczne”, które należy uchwycić w ich wzajemnym powiązaniu, „psychoanalizę będziemy traktować na przemian jako wyjaśnianie zjawisk psychicznych za pomocą konfliktów sił, a zatem jako energetykę, oraz jako egzegezę sensu jawnego przez sens ukryty, a zatem jako hermeneutykę”⁷.

Energetyka w rozumieniu Ricoeura odpowiada metapsychologicznemu modelowi ujęcia zjawisk psychicznych. W jego rozumieniu można je sprowadzić do dających się ująć ilościowo relacji sił między poszczególnymi grupami popędowymi oraz przyporządkować odpowiednim systemom psychicznym (perspektywa topiczna). Hermeneutyka natomiast odnosi się do relacji zachodzących między różnymi postaciami sensu zjawisk psychicznych, które należy odpowiednio zrozumieć i zinterpretować. Obie te procedury należy przy tym traktować jako komplementarne. Dopiero uwzględnienie ich obu jest w stanie oddać złożoność Freudowskiej koncepcji ludzkiej psychiki. W ujęciu Ricoeura Freudowski dualizm metodologiczny oraz dualizm teorii ludzkiego życia psychicznego jest oceniany pozytywnie. Świadczyć ma on o wieloaspektowości tej teorii, która uchwytuje dwa różne wymiary ludzkiej psychiki.

Na założeniu komplementarności energetycznego i hermeneutycznego aspektu Freudowskiej psychoanalizy opiera się również interpretacja Lorenzera. W pracy *Spracherstörung und Rekonstruktion*⁸ stawia on tezę, że świadome i nieświadome przedstawienia ludzkiej psychiki są odniesione do symbolicznej funkcji języka. Teza ta, polemi-

czna wobec dotychczasowej tradycji interpretacyjnej ukształtowanej przez Jonesa, implikuje, że te ostatnie przedstawienia nie mają charakteru pozajęzykowego, ale przed-językowy.

Inna sprawa, że Lorenzer w dalszym toku swych wywodów, uznając Freudowskie pojęcie „kliszy” za najbardziej adekwatne w odniesieniu do przedstawień nieświadomych, pojmując je jako zjawiska zdeterminowane popędowo, znajdujące się poza obszarem języka w ścisłym rozumieniu tego słowa⁹. Tym samym zarzut, jaki formułuje on pod adresem Jonesa, można skierować i przeciwko niemu; mimo iż stara się on w całkiem inny sposób określić relację między świadomością i nieświadomością biorąc za punkt odniesienia kryterium języka, ostatecznie tej ostatniej odmawia językowego charakteru. W tym też punkcie jego odczytanie Freudowskiej teorii zbliża się do propozycji Ricoeura, który rozróżniając między jej aspektem hermeneutycznym i energetycznym zakłada, że w obrębie ludzkiej psychiki należy rozróżnić między dziedziną tego, co językowe, a tym, co pozostaje we władzy samych popędów.

Trzecią orientację fenomenologiczno-hermeneutyczną tworzą autorzy, którzy uważają, że w dziele Freuda istotne znaczenie mają jedynie tkwiące w nim *implicite* wątki fenomenologiczno-hermeneutyczne, podczas gdy cała metapsychologia i inne schematy ujęciowe zaczerpnięte z neurologii, naturalistycznej psychologii i nauk przyrodniczych stanowią jedynie puste pojęciowe konstrukcje pozbawione istotniejszej treści poznawczej. Zaliczyć należy tutaj przedstawicieli tzw. *Daseinsanalyse* (Ludwik Binswanger, Medard Boss, Gion Condrau) oraz logoterapii (Wiktor E. Frankl). Autorzy ci ustosunkowują się równocześnie w bardzo krytyczny sposób do pojęcia nieświadomości. Upatruje się w nim dziedzictwo kartezjanizmu (Boss) i albo całkowicie odrzuca, albo też sprowadza do roli korelatu treści świadomości¹⁰.

Do orientacji tej, którą cechuje postawa hermeneutycznego monizmu, należałoby również zaliczyć Jacquesa Lacana i jego szkołę. Tyle że sposób, w jaki autor *Écrits* interpretuje i kontynuuje dzieło Freuda, znajduje się na antypodach *Daseinsanalyse* i logoterapii. Jeśli bowiem Lacan dzieli z przedstawicielami tych nurtów założenie, iż całość ludzkiej psychiki jest ogarnięta przez *logos* to z tego założenia wyciąga skrajnie odmienne wnioski. Zamiast, jak ci ostatni, relatywizować

nieświadomość do ontologicznego korelatu świadomości (względnie jej dialektycznej negacji), rozpoznaje on w niej podstawowy ośrodek tworzenia się „językowości” języka; już na jej poziomie dostrzega funkcjonowanie uniwersalnych praw substytucji (figura metafory) i przyległości (figura metonimii) konstytuujących język jako język. W stosunku do nich wszelkie reguły i normy dające się zaobserwować na poziomie organizacji języka świadomości stanowią jedynie modyfikację. Rozpoznana w ten sposób nieświadomość jako język staje się w oczach Lacana podstawowym paradygmatem myślenia o człowieku i kulturze, wszelkie postaci świadomości natomiast dają się jedynie potraktować jako jego refleks i uzupełnienie. Jedną z konsekwencji tego ujęcia jest całkowite zatarcie różnicy między fikcyjnym wymiarem scen traumatycznych opowiadanych przez pacjentów, które traktuje się jako wytwór ich języka-fantazji (nieświadomości), a obecnym w nich odesłaniem do pewnych „realnych” wydarzeń czy konfliktowych relacji z innymi z przeszłości pacjenta.

Nieświadomość pojęta na wzór językowego „aparatu” produkującego w nieskończoność fantazje-sceny zyskuje w tej koncepcji znaczenie centralne. Jej rolę można by przyrównać do tej, jaką ekran wideo (czy komputera) pełni w kształtowaniu osobowości dziecka wysiadującego przed nim godzinami. Fikcyjne światy, jakie na nim śledzi, stają się dlań pierwowzorem myślenia o świecie „na zewnątrz”. Rezultat jest taki, że albo w ogóle przestaje dostrzegać odmiennosć praw, jakie rządzą tym ostatnim, albo też różnica ta traci w jego oczach jakiegokolwiek znaczenie.

3 U podstaw tych trzech orientacji interpretacyjnych dzieła Freuda tkwi również odmienne ujęcie relacji sensu do popędu.

A. W obrębie pierwszej grupy – o czym już wspominałem – można wyróżnić dwa skrajnie odmienne stanowiska. Przedstawiciele pierwszego z nich utrzymują, że obiektem eksperymentalno-empirycznych metod w psychoanalizie są wyłącznie zdeterminowane popędowo zachowania i reakcje pacjentów, tak iż o „sensie” nie może być tutaj w ogóle mowy. Autorzy, tacy jak Eysenck czy Grünbaum, krytycznie nastawieni wobec możliwości empirycznego zweryfikowania formułowanych w psycho-

analizie hipotez i twierdzeń, odrzucają również jako „nienaukowe” Freudowskie pojęcie popędu. Tym bardziej, że pojęcie to jest definiowane przez autora *Die Traumdeutung* w sposób bardzo dwuznaczny, jako „pojęcie graniczne” między *psyche* i ciałem¹².

Zupełnie odmienne stanowisko zajmuje natomiast Edelson, który twierdzi, że podstawą empiryczną w procesie psychoanalitycznym nie są ani zjawiska psychiczne jako takie, ani zachowania pacjentów, ale język. Ścisłej zaś biorąc – językowy aspekt tych wszystkich zjawisk i zachowań: „Seksualność, którą bada się w obrębie sytuacji psychoanalitycznej, jest nie tyle wynikiem fizykochemicznych procesów zachodzących w ciele, co sprawą słów, funkcjonowania symboli, szczególnych sposobów reprezentowania rzeczywistości wewnętrznej”¹³.

Ujęcie to zakłada, że przedstawienia popędowe, z którymi analityk ma do czynienia w swojej klinicznej praktyce, mają już zawsze symboliczny charakter. Rzecz jednak w tym, że w swojej językowości są one inaczej zorganizowane niż „symboliczne przedstawienia” należące do poziomu świadomości, co też sprawia, że wymagają one przekładu na te ostatnie. Pracę tę wykonuje analityk w trakcie terapii starając się odpowiedzieć na pytanie, co analizowany „ma na myśli”, jeśli zachowuje się czy formułuje swoją wypowiedź w odbiegający od potocznej normy sposób.

W tym ujęciu zadanie analityka polega na „eksploracji indywidualnego użycia języka pacjenta”. Jego postępowanie to bardzo szczególny rodzaj interpretacji, w której chodzi o zrozumienie jednorazowego (szczególnego) wymiaru wypowiedzi analizowanego. Zdaniem Edelsona zatem – inaczej niż to np. utrzymuje Freud w *Die Traumdeutung* – zjawiska symboliczne, z którymi ma do czynienia analityk, nie dają się w szczególności swej językowej organizacji sprowadzić do ogólnych praw psychicznych tkwiących u podstaw ludzkiej psychiki. Punktem odniesienia w procesie interpretacji są bowiem *evaluative assessments* tworzące „system normatywnych twierdzeń, w stosunku do których wypowiedź analizowanego stanowi odstępstwo, które ma zostać zrozumiane”¹⁴.

One też stanowią ostateczną rację (nie przyczynę) pojawienia się określonych zjawisk psychicznych czy wypowiedzi pacjenta. Jeśli zatem owe zjawiska na pierwszy rzut oka zdają się nie posiadać

sensu wynika to jedynie stąd, że nie znany jest nam kontekst istotny dla zrozumienia ich szczególnej językowej postaci. Dlatego podstawowym zadaniem terapii psychoanalitycznej jest rekonstrukcja owego kontekstu, w świetle którego to, co na pierwszy rzut oka zdaje się być bez sensu, taki sens w istocie posiada. Jawi się jako szczególny przypadek (sposób użycia) pewnej uniwersalnej językowej struktury, który winien zostać odczytany właśnie ze względu na swą szczególność.

W ujęciu Edelsona zatem cel interpretacji psychoanalitycznej polega na „uczynieniu oczywistym, w wyniku dokładnego przeanalizowania danych zgromadzonych w szczególny sposób, że w momencie gdy brakujący kontekst został odnaleziony, owe akty w obrębie tego kontekstu nie są pozbawione sensu”¹⁵. Ze względu na jednorazowy charakter tego kontekstu rozumiałe staje się szczególne użycie języka, z jakim mamy do czynienia w przypadku symptomu. Pod adresem tej koncepcji nasuwa się pytanie, czy zorientowanie interpretacji psychoanalitycznej na szczególny, jednorazowy kontekst (jej charakter *ad hoc*) nie stawia pod znakiem zapytania wcześniejszego twierdzenia Edelsona, że symptom stanowi pewien szczególny przypadek pewnej ogólnej językowej struktury? Sens symptomu nie może być wówczas rozpatrywany w oderwaniu od jednorazowego kontekstu, w którego świetle dopiero staje się jako taki rozumiały. Ów kontekst nadaje mu charakter jednorazowości tłumaczącej się sama przez się, niejako ze względu na swą własną szczególność, a nie ze względu na to, co ogólne. Inna wątpliwość dotyczy tego, że Edelson zdaje się traktować ów szczególny kontekst symptomu jako coś bezpośrednio danego analitykowi, W rzeczywistości natomiast mamy tu do czynienia z kontekstem stłumionym, który podobnie jak poszukiwany jednorazowy sens symptomu ma zostać dopiero zrekonstruowany w trakcie żmudnej pracy analityka z pacjentem. Na tym też zasadza się szczególny dramatyzm procesu psychoanalitycznego oraz odmiennosc stosowanych w nim technik interpretacyjnych w porównaniu z tradycyjnymi.

B. Przedstawiciele drugiej grupy natomiast wychodzą z założenia, że sens i popęd należą do odrębnych obszarów życia psychicznego człowieka. W związku z tym pojawia się tutaj problem spójnego ujęcia

relacji tych dwóch pojęć. Jego odpowiednikiem na poziomie metodologicznym jest problem określenia relacji między procedurami „wyjaśniania” i „rozumienia” w psychoanalizie.

Ricoeur próbuje go rozwiązać zakładając, że oba te elementy są ściśle powiązane ze sobą. Pisze o tym w swojej książce o Freudzie¹⁶ stwierdzając, że celem postępowania psychoanalitycznego jest „osiągnięcie punktu, w którym stanie się zrozumiałe, iż hermeneutyka zrasta się z energetyką oraz hermeneutyka odsłania energetykę. Właśnie w tym punkcie zostaje ustanowione życzenie w obrębie i za pomocą procesu symbolizacji”¹⁷.

Wypowiedź ta posiada jednak czysto deklaracyjny charakter. Nie wynika z niej jasno, na czym w procesie psychoanalitycznym miałyby polegać owo „zrośnięcie się” energetyki z hermeneutyką. W jaki sposób popędowo zdeterminowane „życzenie” może stać się częścią językowego procesu symbolizacji?

Z metodologicznych niebezpieczeństw związanych z podobnie dualistycznym stanowiskiem zdaje się w daleko większym stopniu zdawać sprawę Lorenzer. Dlatego w *Spracherstörung und Rekonstruktion* wprowadza on wyraźne rozróżnienie między dwoma implikującymi się wzajemnie poziomami procesu tworzenia symboli w języku. Jest to poziom świadomościowy tego procesu, nazywany „centrum tworzenia symboli” oraz poziom nieświadomości, który zostaje określony jako „źródło podniet”. Ich wzajemny związek Lorenzer ujmuje następująco: „Owego centrum należy szukać w obrębie »ja«, podczas gdy »źródła podniet« mogą być zakorzenione w różnych miejscach, m.in. zalicza się do nich nieświadomość ze zbiorem wypartych do niej treści”¹⁸.

Zgodnie z tym ujęciem nieświadomość jako „źródło podniet” stanowi niezbędny etap wstępny procesu symbolizacji dokonującego się w języku – chociaż jako taka nie jest jeszcze językiem w ścisłym rozumieniu tego słowa. Świadomość rozwija natomiast szereg „impulsów” płynących ze strony nieświadomości.

Ujęcie Lorenzera stanowi próbę znalezienia „złotego środka” między jednostronnościami współczesnych koncepcji języka (Ernst Cassirer, Ludwik Wittgenstein, Susan K. Langer), gdzie kreację symboliczną ogranicza się do poziomu świadomości oraz koncepcją Ernes-

ta Jonesa, dla którego symbol jako kreacja nieświadomości ma niejzykowy charakter. Zgodnie z tym ujęciem zarówno „centrum tworzenia symboli”, jak i „źródło podniet” zakładają się nawzajem w procesie językowej kreacji. Jednolitemu charakterowi tego ujęcia staje jednak na przeszkodzie fakt, że Lorenzer dopuszcza istnienie nieświadomych „struktur niesymbolicznych”, które, za Freudem, nazywa „kliszami”: „Klisze, tzn. nieświadome przedstawienia, pochodzą od przedstawień symbolicznych, które zostały utworzone w procesie symbolizacji – oraz w procesie wyparcia zostały „ekskomunikowane”, tzn. zostały wykluczone z komunikacji w języku i w działaniu”¹⁹.

Pozajęzykowy charakter klisz wiąże się przy tym ściśle z ich zdeterminowaniem przez popędy: „Popędowe procesy odniesione do klisz są całkowicie zdeterminowane. Są one tak ściśle powiązane ze sceniczą podnietą, że w odniesieniu do nich mówi się o przymusie powtarzania”²⁰.

Ta perspektywa ujęciowa zakłada, że klisze, właśnie z powodu ich wyłącznie „energetycznego” charakteru, stanowią rodzaj deformacji w stosunku do symbolicznych przedstawień świadomości. Jest to założenie obce Ricoeurowi, natomiast zostanie później przejęte przez Habermasa i Dahmera²¹.

Dlatego podstawowym problemem dla Lorenzera jest sposób, w jaki klisze mogą stać się na powrót elementem języka? Starając się odpowiedzieć na to pytanie rolę „pośrednika” w tym procesie przypisuje on tzw. „sekundarnemu opracowaniu”²². Dzięki niemu neurotyczne zachowania pacjenta, które przybrały postać klisz mogą stać się na powrót częścią symbolicznej struktury języka. W jaki sposób jednak dochodzi na tej drodze do syntezy „klisz” z tym, co symboliczne w języku, pozostaje w pracy Lorenzera bez odpowiedzi.

To wewnętrzne rozszczępienie Lorenzerowskiej koncepcji języka ma swą podstawę w sposobie, w jaki rozumie on pojęcie klisz utożsamiając je z przedstawieniami nieświadomości. Zgodnie z tym rozumieniem klisze, będąc przedstawieniami zdeterminowanymi popędowo, są fenomenem pozajęzykowym. W rezultacie w nowej postaci odżywa tutaj ta sama aporia, którą można już było zaobserwować u Ricoeura w związku z jego rozróżnieniem w obrębie Freudowskiej teorii na hermeneutykę sensu i energetykę popędu.

C. Przedstawicielei trzeciej grupy łączy przekonanie, że wszystkie zjawiska psychiczne, łącznie z patologicznymi, należą do dziedziny sensu, względnie są już do niej z góry odniesione. U podstaw tego przekonania tkwi wywodzące się z dwudziestowiecznej tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej (Husserl, Heidegger) założenie, że wszystko to, co psychiczne w człowieku, jest już na zawsze przesyczone jakąś intencjonalnością, sensem.

W tradycji *Daseinsanalyse* oraz w logoterapii wynikiem tego jest wyraźna degradacja popędowego wymiaru ludzkiego życia psychicznego. Ponieważ wymiar ów utożsamia się tutaj z nieświadomością, pojęcie to albo odrzuca jako coś abstrakcyjnego, albo traktuje jako coś marginalnego. I tak np. Boss źródeł pojawienia się tego pojęcia u Freuda upatruje w zdeterminowaniu jego myślenia o ludzkiej psychice przez zaczerpnięte z tradycji kartezjańskiej schematy ujęciowe. Zgodnie z interpretacją autora *Von der Spannweite der Seele* nieświadomość jest tutaj czymś w rodzaju nowej formuły *cogito*, a więc nową, tyle że naturalistycznie przeformułowaną, „podstawą” życia duchowego człowieka²³.

W obliczu tej krytyki rodzi się pytanie, czy wskazanie wyłącznie na podobny filozoficzny rodowód pojęcia nieświadomości u Freuda nie jest uproszczeniem? Czy nie traci ona całkowicie z oczu tych aspektów pojęcia, które nie mieszczą się w ontologicznym schemacie kartezjanizmu? Należy do nich założenie dwóch współistniejących wymiarów ludzkich zjawisk psychicznych, przy czym jeden z nich pełni rolę maski w stosunku do drugiego. Relacja, w jakiej maska pozostaje wobec tego, co maskowane, jest innego rodzaju niż relacja, w jakiej negacja pozostaje wobec tego, co negowane. Maską bowiem zakrywając zniekształca i odsłania zarazem; to, co zamaskowane, nie stanowi zwykłego „odwrócenia” sensu maski.

Podobne uwagi nasuwają się odnośnie do sposobu, w jaki pojęcie nieświadomości reinterpretuje Merleau-Ponty upatrując w nim rodzaju „odwrotnej”, fragmentarycznej strony świadomości: „To, czego domagają się owe fenomeny, które Freud opisuje jako wyparcie, kompleks, regresję czy opór, dotyczy jedynie możliwości fragmentarycznego życia świadomości, które jeszcze nie we wszystkich swoich momentach odnalazło jedność znaczenia [...]. Rzekoma nieświadomość kompleksu redukuje się do ambiwalencji świadomości bezpośredniej”²⁴.

Ograniczenie tego punktu widzenia polega na tym, że pojęcie nieświadomości ujmowane jest w nim z perspektywy tego, co świadome; to ostatnie uznaje się milcząco za „centrum” życia psychicznego człowieka. Pytaniem jest natomiast, czy nie jest dokładnie na odwrót? To znaczy, czy nieświadomość w znaczeniu Freudowskim nie kryje w sobie właśnie odniesienia do transcendującej to, co uświadamiane, Całości, w której świetle dopiero może się ukonstytuować jedność życia psychicznego człowieka?

Z innego rodzaju degradacją nieświadomości mamy do czynienia w pracach Wiktora E. Frankla. Wydobywając odmienną proponowaną przez siebie „analizę egzystencjalną” wobec psychoanalizy Freuda stwierdza on: „Tam gdzie psychoanaliza dostrzega tylko popędowość, tam analiza egzystencjalna widzi także sensowność”. I dalej, „Dla psychoanalizy za świadomym chceniem stoi nieświadomy mus. Dla analizy egzystencjalnej człowiek stoi wobec wartości – dla psychoanalizy za jego plecami stoją popędy itd.”²⁵.

Ta klarowna opozycja zakłada, że psychoanaliza zajmuje się jedynie bardzo drugorzędnymi, całkowicie nieistotnymi z kulturowego punktu widzenia, aspektami życia psychicznego człowieka. Dlatego też pojęcie nieświadomości w znaczeniu Freudowskim należy traktować jako coś akcydentalnego; w niewielkim stopniu tłumaczy ono zarówno potoczne zachowania człowieka, jak i źródła chorób psychicznych.

Krańcowo inaczej rolę nieświadomości w procesie terapii ocenia Lacan. Upatruje on w niej nie tylko najbardziej pierwotne siedlisko ludzkich popędów, ale zarazem utożsamia ją ze źródłem tego, co językowe, dostrzega w niej podstawowy klucz do zrozumienia ludzkiej psychiki. Ujęcie to – jak twierdzi Lang – nie polega na zwykłym odwróceniu dominującego w *Daseinsanalyse* czy logoterapii sposobu podejścia do nieświadomości, gdzie redukuje się ją do roli negacji-akcydensu tego, co świadome. Językowe prawa wyboru i kombinacji tkwiące u podłoża samoróżnicowania się w jej obrębie ciągu *signifiant* nie obowiązują jedynie w jej obrębie, ale mają charakter uniwersalny; ich działanie rozpoznajemy również w sposobie organizacji przedstawień świadomości²⁶. Nieświadomość stanowi zatem centrum tego, co językowe w człowieku; na jej poziomie zarysowują się podstawowe rozróżnienia i opozycje znaczeniowe. Wgląd w językową

strukturę symptomów jako „przedstawień” nieświadomego jest dla autora *Écrits* tożsamy z wglądem w „językowość” samego języka.

Pytanie, jakie nasuwa się pod adresem tego ujęcia, brzmi: czy nie zacierza się w nim całkowicie, wyraźnie rysująca się jeszcze u Freuda, różnica między sposobem językowej organizacji symptomów, marzeń sennych, pomyłek a zdominowanym przez logikę języka świadomości sposobem organizacji wypowiedzi potocznych? Czy ta ostatnia logika stanowi rzeczywiście jedynie zmodyfikowaną wersję, rodzaj refleksu, logiki języka nieświadomości? Czy też może działają w jej obrębie całkiem nowe prawa, które stanowią o zasadniczej ontologicznej odrębności języka świadomości? Kolejne pytanie brzmi: czy niektórych zjawisk symptomatycznych w języku pacjentów nie należałoby traktować właśnie jako rodzaju językowej deformacji, wręcz zniszczenia języka, którego źródło tkwi w tym, że pewne treści zostały przez nich stłumione? Nie zaś – jak Lacan – widzieć w sposobie ich językowej organizacji uniwersalny pierwowzór językowości języka? Czyż bowiem sens interpretacji psychoanalitycznej nie zasadza się m.in. właśnie na wykazaniu na czym polega istota tych deformacji j a k o d e f o r m a c j i j ę z y k o w y c h w ścisłym rozumieniu tego słowa?

Pytanie to prowokuje kolejne: czy w takim razie nie należałoby powrócić do wyraźnego rozróżnienia między nieświadomością jako obszarem „wyparcia pierwotnego” a nieświadomością jako obszarem treści stłumionych, wypartych ze świadomości, określając na nowo ich wzajemną relację? Czy nie należałoby zatem ponownie rozróżnić między konstytutywną rolą języka („systemu”) nieświadomości w stosunku do języka jako takiego a jego stroną patologiczną *sensu stricto*, którą można rozpatrywać jedynie w kategoriach zakłócenia, odstępstwa od normy?

4 W pracy tej, jeśli chodzi o jej wyjściowe, ogólne założenia, najbliższe jest mi stanowisko autorów trzeciej grupy. Podobnie jak oni sądzę, że synteza Freudowskiej psychoanalizy ze współczesną tradycją fenomenologiczną i hermeneutyczną może się okazać płodna teoretycznie i praktycznie. Problematyczny wydaje mi się jednak sposób, w jaki przeprowadzają tę syntezę. Przedstawiciele *Dasein-*

sanalyse czynią to poprzez swoisty przekład języka Freudowskiej psychoanalizy na pojęciowość fenomenologiczno-egzystencjalną i hermeneutyczną – rodem z Diltheya, Heideggera czy Husserla. Efektem podobnego podejścia jest niewątpliwie wypracowanie nowego, nie pozbawionego elementów oryginalnych, spojrzenia na niektóre aspekty chorób psychicznych (Binswanger, Boss). Również wyrosłe na gruncie podobnej reinterpretacji Freuda *daseinsanalytische* czy logoterapeutyczne metody terapii pacjentów stanowią interesujące propozycje alternatywne wobec klasycznych metod psychoanalitycznych.

Z drugiej strony jednak, psychoanalityczną teorię Freuda traktuje się tutaj jedynie jako rodzaj „pożywki” służącej głównie odpowiedniemu przeformułowaniu dla celów terapii zaczerpniętych z Heideggera i Husserla schematów ujęciowych. W efekcie traci się tutaj z oczu zawarte w samej tej teorii elementy fenomenologiczne i hermeneutyczne. Dotyczy to chociażby sposobu, w jaki autor *Die Traumdeutung* ujmuje związek między sensem i popędem w obrębie ludzkich zjawisk psychicznych. Na ujęcie to składa się (1) wybitnie intuitywny, chociaż nie pozbawiony elementów spekulacji, sposób, w jaki stara się on wniknąć w popędowe podłoże owych zjawisk, oraz (2) sposób, w jaki interpretuje on ich domniemany przez siebie sens utajony. W obu wypadkach zakłada on bardzo szczególny, nie mieszczący się w horyzoncie fenomenologii Heideggera i Husserla, charakter relacji między sensem zjawisk psychicznych a stroną ich popędowych uwarunkowań. Założenie to oddaje wymownie pojęcie „losów popędów” (*die Tribschicksale*)²⁷. Freud stara się oddać nim ścisły związek między różnymi przejawami popędów w obrębie życia psychicznego człowieka a przemianami, jakim ulegają one już to pod wpływem czynników czysto zewnętrznych, już to w wyniku zapisanych w nich samych możliwości rozwojowych. Wiąże się z tym pewna dwuznaczność w rozumieniu przez niego tego pojęcia. Z jednej strony bowiem, „losy popędów” zdają się być ściśle powiązane z całą sferą relacji międzyludzkich. Perspektywa ta zakłada, że na kształt popędowego podłoża w życiu psychicznym człowieka istotny wpływ ma kontekst kulturowo-społeczny. Z drugiej strony, „losy popędów” są współokreślane przez fizjologiczne podłoże ludzkiego

ciała. Ostateczny kształt, jaki popędy przyjmują w obrębie ludzkiej psychiki, wiąże się zatem ściśle z biologicznym aspektem rozwoju człowieka.

Jeśli we Freudowskiej psychoanalizie chce się widzieć rodzaj fenomenologii i hermeneutyki wówczas w centrum uwagi winien się znaleźć ten pierwszy, społeczno-kulturowy aspekt uwarunkowania „losów popędów”. Tylko w jego obrębie możemy bowiem mówić o ścisłym związku sensu z popędem. W drugim przypadku natomiast kategoria sensu w ogóle się nie pojawia; „losy popędów” są tutaj, podobnie jak losy całej psychiki, funkcją procesów zachodzących we wnętrzu ludzkiego ciała.

Uznanie przeze mnie problemu określenia relacji sensu do popędu za podstawowy problem teorii psychoanalitycznej Freuda, który należy rozpatrywać przede wszystkim w jej własnym kontekście, zbliża mnie jednak zarazem, w warstwie bardziej szczegółowych rozważań i interpretacji, do autorów drugiej grupy (Ricoeur, Lorenzer, Habermas). Jakkolwiek trudny jest dla mnie do zaakceptowania ich metodologiczny dualizm oraz dualistyczny obraz ludzkiej psychiki, to właśnie problemowi określenia relacji sensu do popędu poświęcają oni w swoich pracach szczególnie dużo miejsca. Przybiera on u nich postać pytania, czy popędowe przedstawienia nieświadomości posiadają sens, a jeśli tak, to czym różnią się one od przedstawień świadomości?

Histeria tak się zachowuje z tymi swymi porażeniami i innymi objawami jakby anatomia nie istniała albo też jakby jej całkiem nie znała.

Z. Freud, *Studien über Hysterie*

5 Dwa języki, którymi mówi Freud o zjawiskach psychicznych: język operujący schematami wyjaśniającymi dziewiętnastowiecznej medycyny i naturalistycznej psychologii i język fenomenologiczny i hermeneutyczny, zawierający elementy opisu, rozumienia i interpretacji, obecne są już we wczesnych notatkach i pracach tego autora. Zapisywał w nich swoje spostrzeżenia dotyczące zachowań cierpiących

na zaburzenia nerwicowe pacjentów. Już wówczas doszedł on do wniosku, że sposób, w jaki współczesna psychiatria starała się „wyjaśnić” te zachowania, jest mocno wątpliwy²⁸. Wśród jej przedstawicieli, szczególnie w niemieckich i austriackich kręgach lekarskich, dominował pogląd, że przyczyny chorób psychicznych mają somatyczny charakter²⁹. Przecistawiając się temu, Freud skłaniał się ku poglądowi, że przynajmniej niektóre bardzo rozpowszechnione choroby psychiczne, jak np. histeria, mają swe psychiczne przyczyny.

Znalazło to swój wyraz w dokonanym przez niego rozróżnieniu między nerwicami aktualnymi pochodzenia somatycznego (zaliczał do nich neurastenię i nerwicę lękową) oraz psychonerwicami, które – jak piszą Chertok i de Saussure – są „dawnego pochodzenia (przyczyny tym razem nie są somatyczne, lecz psychiczne – należało ich szukać w konfliktach z przeszłości chorego). Dotyczyło to hysterii i nerwicy natręctw, a te podlegały już analizie”³⁰. Przy czym pojęcie przyczynowości psychicznej zostanie z czasem przez autora *Totem i tabu* utożsamione z przyczynowością seksualną: wraz ze zbudowaniem przez niego teorii seksualności dziecięcej tkwiącej u podstaw ogólnej teorii nerwic.

Przekonanie Freuda, że niektóre choroby psychiczne mają psychiczne przyczyny, nosiło w owym czasie znamiona rewolucyjności. I to nie tylko dlatego, że wiązało się z nim nowe rozpoznanie genezy i natury tych chorób. Również dlatego, że implikowało konieczność zastosowania innej metody leczenia pacjentów chorych psychicznie niż te, które były wówczas rozpowszechnione. Metoda ta nie mogła już polegać na próbach laboratoryjnego ustalenia zmian, jakie zaszły w ciele pacjenta oraz na usuwaniu ich za pomocą zastosowania odpowiednich środków chemicznych, względnie operacji. Opierać się miała na opracowaniu różnych form duchowego kontaktu z pacjentem, umożliwiających zarówno odpowiedni wgląd w tajniki psychiki pacjenta, jak i oddziaływanie na nią.

Jednym z pierwowzorów tej poszukiwanej techniki była hipnoza, metoda preferowana przez francuskiego psychiatrę Charcota. Dostrzegł on, że w zachowaniach pacjentów wprowadzonych w stan hipnotyczny ujawniają się symptomy histeryczne mogące mieć związek z przyczyną ich choroby.

Freud formułując swój pierwszy pogląd na genezę chorób psychicznych znalazł się zatem w wyraźnej opozycji do wiedeńskiego środowiska psychiatrycznego, za to o wiele bliżej szkoły Charcota, której przedstawiciele, mimo iż widzieli w nerwicach zjawiska uwarunkowane somatycznie, zwracali zarazem uwagę na ich psychiczne przejawy oraz kładli nacisk na „psychiczny” sposób ich leczenia, jakim była hipnoza. Żywione jednak przez Charcota przekonanie, że symptomy histeryczne pozostają w ścisłym związku z lokalizacją anatomiczną sprawiało, że „w rzeczywistości nie przejawiał większego zainteresowania psychologią nerwic. Wynikało to z faktu, iż wyrósł on ze szkoły anatomii patologicznej”³¹.

Dlatego z czasem Freud znalazł się również w wyraźnej opozycji do poglądów Mistrza. To pod jego adresem skierowana jest polemiczne ostrze wypowiedzi: „Jest czymś charakterystycznym i niezmiernie ważnym dla zaburzeń histerycznych, że nie są one w żadnym sensie odzwierciedleniem warunków anatomicznych systemu nerwowego. Można powiedzieć, że histeria jest takim samym ignorantem w dziedzinie budowy systemu nerwowego, jakim i my byliśmy przed jego poznaniem”³². Pozytywnie znaczy to: przyczyny zaburzeń histerycznych są psychicznej natury. „Przyczyna” i „skutek” posiadają tutaj ten sam psychiczny charakter. Chodzi więc o relację o charakterze immanentnym, a nie transcendentnym, jak to zakładano dotychczas, genezę tego, co psychiczne, wywodząc z zewnętrznego wobec niego somatycznego podłoża ludzkiego ciała.

Chociaż ściśle biorąc mówienie o relacji transcendentnej między *psyche* i *soma* jest tutaj nie do końca uzasadnione. Traktując bowiem w ramach tej tradycji psychikę jako zdeterminowaną przez fizjologiczne podłoże (i tym samym poddaną identycznym prawom, jakie rządzą w jego obrębie), nie widziano w niej odrębnej sfery bytowej rządzącej się własnymi prawami. Widziano w niej jedynie coś w rodzaju funkcji w stosunku do mechanizmów działających w obrębie tego podłoża, ich czysto zewnętrzny przejaw, który jako taki nic nie znaczy.

Te prawa zyskiwały charakter transcendentny dopiero na gruncie stanowiska Freuda, zgodnie z którym sferze życia psychicznego należało przyznać charakter autonomiczny w stosunku do determinującego ją popędowego podłoża. Wynikał stąd poważny metodologiczny dyle-

mat. Należało bowiem wówczas albo odrzucić przyczynowość rządzącą w obrębie *soma* – jako zasadniczo nieadekwatną w stosunku do tego, co psychiczne, albo też widzieć w niej czynnik determinujący ludzką psychikę w sposób pośredni. Wtedy jednak pojawiał się kolejny dylemat: na czym miałyby polegać owa pośrednia determinująca funkcja fizjologicznego podłoża w stosunku do tego, co psychiczne? Jak odnieść ten determinizm do determinizmu czysto psychicznych uwarunkowań w obrębie ludzkiej psychiki? Dylemat ten Freud próbował rozwiązać w następujący sposób: „Wcale nie mam zamiaru rozpatrywania tego, co psychologiczne, bez uwzględnienia jego organicznego podłoża. Niewiele jednak wiem na ten temat, i to zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej, dlatego muszę postępować w ten sposób, jakbym miał do czynienia wyłącznie z tym, co psychologiczne. Dlaczego mi się nie udaje ujmowanie tych obu dziedzin łącznie, nie mam o tym jeszcze najmniejszego pojęcia”³³.

Rozpatrywanie tego, co psychologiczne, „jakby” było ono uwarunkowane tylko przez to, co psychologiczne, będzie jednak odtąd trwałym rysem psychoanalizy. Będzie jej nieuchronnym przeznaczeniem zapisanym w samej proponowanej przez nią metodzie wglądu w tajniki życia psychicznego człowieka.

6 Przed podobnym problemem metodologicznym stanął również wielki rówieśnik Freuda, Wilhelm Dilthey. Podobnie jak autor *Die Traumdeutung* hołdował on zrazu typowemu dla dziewiętnastowiecznej psychologii empirycznej (Herbart, Fechner, Lotze) przekonaniu, że źródła procesów psychicznych należy szukać w fizycznym podłożu ludzkiego ciała³⁴. Podobnie jak Freud Dilthey w swej refleksji nad tymi procesami traktował je jako zjawiska samoistne starając się uchwycić ich immanentną psychiczną strukturę i zachodzące w jej obrębie zależności. W późniejszym okresie autor *Wyobraźni poetyckiej*, m.in. pod wpływem *Logische Untersuchungen* Husserla, wypracował własne uzasadnienie dla tego stanowiska rozróżniając między procedurami wyjaśniania obowiązującymi w naukach przyrodniczych i procedurami rozumienia charakterystycznymi dla nauk humanistycznych. W rezultacie psychologia, w tej postaci, w jakiej uprawiał ją Dilthey,

stała się nauką „rozumiejącą” operującą głównie pojęciami zaczerpniętymi z tradycji hermeneutycznej.

Freud naturalnie ze swoich wyjściowych założeń dotyczących sposobu traktowania zjawisk psychicznych, które *nota bene* pozostawały w wyraźnym konflikcie z wyznawanymi przez niego ideałami teoriopoznawczymi dziewiętnastowiecznej psychologii i psychiatrii, nie wyciągnął tak daleko idących metodologicznych konsekwencji. I to nie tylko dlatego, że program fenomenologii jako psychologii opisowej zawarty we wczesnych pracach Husserla oraz psychologiczna hermeneutyka Diltheya należały do tradycji myślowej, która była mu obca. Decydujące znaczenie miał fakt, że od samego początku widział on w psychoanalizie rodzaj nauki przyrodniczej. Jej odmiennność w stosunku do obowiązujących we współczesnej psychiatrii i psychologii schematów ujęciowych sprowadzała się w jego oczach do odrębności wypracowanych w jej obrębie schematów wyjaśniających, przy równoczesnym zachowaniu tych samych założeń teoriopoznawczych. Na to uporczywe obstawanie Freuda przy psychoanalizie jako nauce wyjaśniającej wpływ miało orientujące się według kryteriów przyrodniczej empirii środowisko lekarsko-naukowe, w jakim intelektualnie dojrzał. W oczach przedstawicieli tego środowiska wartość poznawcza wszelkich psychologicznych i psychiatrycznych koncepcji zależała od tego, na ile odpowiadały one tym kryteriom będącym jedynym wiarygodnym gwarantem prawdziwości poznania.

Konsekwencją tego umiarkowanego stanowiska Freuda były wspomniane powyżej dwa języki, za których pomocą starał się on ująć zjawiska psychiczne. Na pierwszy z tych języków, nazwijmy go *meta-psychologicznym*, złożyły się schematy ujęciowe i kategorie zapożyczone z dziewiętnastowiecznej neurologii, naturalistycznie zorientowanej psychologii i psychiatrii, odpowiednio przeformułowane i zmodyfikowane zgodnie z własnymi propozycjami teoretycznymi Freuda. Te ostatnie dotyczyły głównie pojmowania struktury ludzkiej psychiki oraz „energetycznych” relacji, w jakich pozostają ze sobą tworzące ją systemy: świadomość, przedświadomość i nieświadomość. W ramach tego języka ludzka psychika traktowana była jako rodzaj „aparatu”, w którym poszczególne przedstawienia dają się rozpatrzyć w kwantytatywnych kategoriach sił (energii) oraz ich relacji wzajemnych.

W skład tego języka wchodziło jednak również późniejsze rozpatrywanie życia psychicznego pacjenta w świetle „przyczyn psychicznych”, którymi były wydarzenia traumatyczne, jakie rozegrały się w jego przeszłości. Tak pojęte „przyczyny”, determinujące sobą całość życia duchowego pacjenta („skutek”), zyskiwały w ramach tego ujęcia wyraźny ontogenetyczny prymat. Dlatego Freud przyznając ten sam psychiczny charakter przyczynom choroby pacjenta i ich skutkom (objawy symptomatyczne), te pierwsze uznaje za właściwe podłoże całości życia duchowego człowieka.

Wymownym świadectwem podobnego sposobu myślenia jest zarysowujący się wyraźnie we wczesnych pracach Freuda podział ludzkiego życia psychicznego na dwa podstawowe systemy: świadomość i nieświadomość³⁶. Podział ten urośnie z czasem do rangi fundamentalnego rozróżnienia w koncepcji ludzkiego życia psychicznego tego autora stanowiąc o jej odrębności na tle innych koncepcji psychologicznych epoki. Istota tego podziału polega na tym, że świadomość i nieświadomość traktuje się w nim, z jednej strony, jako systemy psychiczne, z drugiej zaś – widzi się w nich systemy odrębne, wyposażone w odmienne psychologiczne jakości. Dzięki temu ostatniemu założeniu Freud może potraktować nieświadomość jako podłoże (podstawę wyjaśniającą) dla zjawisk świadomości, do którego są one sprowadzalne.

Sposób zatem, w jaki Freud ujmuje relację między objawami chorób psychicznych a ich domniemanymi przyczynami rzutuje na późniejsze ujęcie przez niego relacji między świadomością i nieświadomością. Podobnie jak w tym pierwszym wypadku nieświadomość, jest, z jednej strony, głęboko spokrewniona ze świadomością – obie mają ten sam psychiczny charakter. W tej perspektywie ujęciowej relacja nieświadomości do świadomości ma charakter immanentny. Z drugiej strony jednak, nieświadomość traktowana jako odrębny system psychiczny rządzący się własnymi prawami, a przy tym znajdujący się bliżej fizjologicznego podłoża, stanowi realność psychiczną transcendentną w stosunku do świadomości. Tylko w tej postaci nieświadomość może pełnić w stosunku do świadomości funkcję „przyczyny”, być wobec niej „podstawą wyjaśniającą”, do której wszystko to, co zachodzi w jej obrębie, jest sprowadzalne.

Nasuwa się pytanie, na czym w takim razie polega odrębność nieświadomości w stosunku do świadomości? Jakiej jakości psychiczne są gwarantem tej odrębności pozwalając zarazem pełnić rolę podstawy w stosunku do zjawisk świadomości?

Zdaniem Freuda, o odrębności systemu nieświadomości stanowi fakt, że przedstawienia, które go tworzą – w odróżnieniu od przedstawień świadomości, które w sposób istotny współkształtują odniesienia podmiotu do świata na zewnątrz – są zdeterminowane wyłącznie przez popędy. Stosunek zatem, w jakim przedstawienia obu tych systemów pozostają wobec popędowego podłoża ludzkiej psychiki, jest tutaj podstawowym kryterium decydującym o ich odrębności. Relacja tych systemów do siebie jest przy tym tego rodzaju, że pierwszy z nich (świadomość) stanowi jedynie powierzchnię życia psychicznego człowieka, za którą ukrywają się właściwe, determinujące je podskórnie siły psychiczne wchodzące w skład systemu drugiego (nieświadomość).

Wynika stąd, że obok nieświadomości popęd jest drugim centralnym pojęciem Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego. Relacja obu tych systemów do tego, co popędowe w ludzkiej psychice, jest w tej teorii podstawowym kryterium pozwalającym odróżnić te systemy od siebie. Również dzięki uznaniu nieświadomości za system zdeterminowany przez przedstawienia popędowe może ona pełnić w stosunku do świadomości rolę „podstawy wyjaśniającej”. Tak oto Freud buduje dwupoziomowy obraz ludzkiej psychiki, w którym wszystko to, co zachodzi na jednym poziomie, stanowi jedynie zewnętrzny przejaw, ale zarazem i maskę, dla tego, co zachodzi na jej drugim poziomie.

To centralne znaczenie pojęcia popędu we Freudowskiej koncepcji ludzkiego życia psychicznego ma dwa różne źródła. Pierwszym z nich były dokonane przez autora w ramach terapeutycznej praktyki obserwacje dotyczące patologicznych zachowań pacjentów. Kazało mu ono domniemywać, iż są one podskórnie zdeterminowane przez popędy. Chodziło tu o zdeterminowane popędowo życzenia pacjentów, które wyparte w obręb ich nieświadomości nie mogły znaleźć swego spełnienia w ich życiu codziennym. Dawały wtedy o sobie znać w opowiadanych przez nich marzeniach sennych. Stąd w oczach autora *Die Traumdeutung* marzenie senne stanowi przejaw „niespełnionego życzenia”.

Drugim źródłem była rola, jaką Freud przyznał popędom w obrębie psychofizycznej całości ludzkiego bytu. Popęd w tej koncepcji, w odróżnieniu od pozostałych składników ludzkiej psychiki, stanowi psychiczną reprezentację procesów fizjologicznych (ściślej: płynących z nich „bodźców”) zachodzących we wnętrzu ludzkiego ciała³⁵. To właśnie szczególna bliskość popędu wobec ciała sprawia, że pełni on – a wraz z nim nieświadomość jako system psychiczny będący główną siedzibą jego „reprezentacji” – funkcję podstawy w stosunku do zjawisk świadomości.

Freud zatem, mimo iż w odróżnieniu od poglądów dominujących w dziewiętnastowiecznym środowisku psychiatrycznym, domniemanej przez siebie podstawie zjawisk patologicznych nadaje charakter psychiczny, to przecież zarazem tę jej „wyjaśniającą” funkcję uzasadnia fizjologicznym zakorzenieniem. Podobnie jak w przypadku omawianego powyżej twierdzenia, iż choroby psychiczne mają swoje psychiczne przyczyny, tak samo i teraz opozycja Freuda wobec naturalistycznej tradycji dziewiętnastowiecznej psychiatrii ma charakter połowiczny. Z jednej strony, odrzuca on obowiązujące w ramach tej tradycji twierdzenie o bezpośrednim i całkowitym zdeterminowaniu zjawisk psychicznych przez ich fizjologiczne podłoże, z drugiej jednak, pośrednio przyznaje on temu podłożu rolę ostatecznej podstawy owych zjawisk. Wyrazem tej połowiczności podejścia jest sposób, w jaki Freud w swych wczesnych pracach pojmuje nieświadomość. Przyznaje on jej, właśnie z racji tego, że jest wyłącznie siedzibą popędowych reprezentacji, funkcję instancji pośredniczącej między psychiką i ciałem. Nieświadomość w tym ujęciu jest rodzajem quasi-ciała, jest jego wiernym psychicznym „reprezentantem”, który też jedynie z tej racji może pełnić w stosunku do zjawisk świadomości funkcję „podstawy wyjaśniającej”.

Freud zatem, mimo iż w swych pismach praktycznych doszukuje się wyłącznie psychicznych przyczyn chorób pacjentów, w pismach teoretycznych nadaje owym przyczynom status czegoś pośredniego między tym, co psychiczne, a co cielesne. W efekcie zachowane zostają przez niego dwa podstawowe założenia dziewiętnastowiecznej psychologii naturalistycznej: (1) przekonanie, że wszelkie zjawiska psychiczne należy ujmować za pomocą operującego kategoriami przyczyny i skut-

ku energetyczno-kwantytatywnego modelu wyjaśniającego oraz (2) przekonanie, że fizjologiczne procesy zachodzące we wnętrzu ciała stanowią uniwersalne podłoże zjawisk psychicznych.

Naturalnie w obu przypadkach przekonania te przyjmują odpowiednio przekształconą postać. Istotę tego przekształcenia oddać może najlepiej bliższy wgląd w sposób, w jaki Freud rozumie pojęcie popędu.

7 Pojęcie popędu jest – jak już o tym pisałem – centralnym pojęciem Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego. Zdefiniowany jako „pojęcie graniczne między tym, co duchowe, i tym, co somatyczne, jako psychiczny reprezentant podniet powstających we wnętrzu ciała i docierających do życia duchowego”³⁷ popęd nazywa specyficzną realność psychiczną systemu nieświadomości. Nie znaczy to, że z różnymi przejawami popędów nie mamy również do czynienia w obrębie dwóch pozostałych systemów psychicznych – przedświadomości i świadomości. Ulegają one w nich jednak, z racji odległości do popędowego podłoża, daleko idącym przekształceniom³⁸.

Freudowska definicja popędu budzi jedną wątpliwość. Chodzi o sposób, w jaki ujmuje ona przedstawiającą funkcję popędu w stosunku do podniet powstających we wnętrzu ludzkiego ciała. Sam autor relację tę zdaje się rozumieć następująco. Pewien proces fizjologiczny zachodzący we wnętrzu ciała pobudza w jakiś bliżej nieokreślony sposób ludzką psychikę, w wyniku czego w jej obrębie pojawiają się jego popędowe „reprezentacje”. Pytanie nasze brzmi: na ile wiarygodne jest leżące u podstaw tego ujęcia założenie, że przedstawienia popędowe pojawiające się w ludzkiej psychice „reprezentują” procesy fizjologiczne zachodzące we wnętrzu ludzkiego ciała? Czy chodzi tu o obiektywny, empirycznie stwierdzalny fakt, czy też o założenie czysto teoretycznej natury, za którego pomocą pragnie się rozwikłać problem związku między psychiką i ciałem? Ponieważ po dzień dzisiejszy nie udało się przeprowadzić doświadczenia, które wykazałoby obiektywne istnienie tak rozumianej ścisłej zależności między tym, co psychiczne, i co cielesne, pozostaje nam tylko krytyczne rozpatrzenie tej drugiej możliwości, potraktowanie Freudowskiego twierdzenia jako teoretycznej hipotezy.

Owa hipoteza jawi się jednak wówczas nie tylko jako niemożliwa do zweryfikowania na sposób empiryczny, ale zarazem jako całkowicie abstrakcyjna. Jak bowiem można sobie wyobrazić, że proces fizjologiczny zachodzący we wnętrzu ludzkiego ciała pobudzając ludzką psychikę znajduje w niej równocześnie swe „przedstawienie”? Jaka w ogóle istnieje konieczność po temu, aby ów proces fizjologiczny stanowiąc jako taki pewną samoistną realność, potrzebował jeszcze, niejako dodatkowo, swych psychicznych „przedstawień”? Znajdował swoje „przejawy” w obrębie realności innej niż ta, w której przebiega?

Otóż nie istnieje żadna racja, która by przemawiała za koniecznością przyjęcia podobnego założenia. Jediną racją jest chęć wykazania, ze strony Freuda, że między sferą ludzkiego ciała i psychiki, które w punkcie wyjścia traktuje on jako oddzielne sfery bytowe, istnieje ścisłe powiązanie. A takie powiązanie, jeśli wyjść z naturalistycznego założenia o genetycznym prymacie tego, co somatyczne, w stosunku do tego, co duchowe, może być do pomyślenia jedynie wtedy, gdy założy się jakąś formę oddziaływania pierwszej sfery na drugą. Tak też próbowano rozwiązać ten problem w postkartezjańskiej tradycji formułując np. tezę o paralelizmie psychofizycznym³⁹. Freudowskie ujęcie nie jest w kontekście tej tradycji niczym oryginalnym. Właściwie mamy tutaj do czynienia z powtórzeniem w nowej wersji starych rozwiązań, jakie pojawiały się już w nowożytnej tradycji naukowej i filozoficznej.

Równocześnie jednak Freudowska definicja popędu ma, w zamierzeniu jej autora, otworzyć możliwość jego traktowania na sposób „fenomenologiczny”; rozpatrywania wyłącznie ze względu na psychiczną zawartość jego przedstawień. Dlatego wyraźny nacisk położony jest w niej na pojęcie „popędowych reprezentacji”. Tylko one bowiem są dostępne ludzkiemu oglądowi i doświadczeniu – podczas gdy o popędowych „bodźcach” nic nie można tutaj powiedzieć. Ostatecznie zatem wyraźne pęknięcie w obrębie tej definicji bierze się stąd, że Freud stara się w niej nie tylko rozwiązać aporie kartezjańskiego dualizmu, ale zarazem pogodzić dwie różne perspektywy ujęciowe – naturalistyczną i fenomenologiczną.

U podstaw pierwszej z nich tkwiła aparatura pojęciowa oraz przesady odziedziczone po dziewiętnastowiecznej naturalistycznej psychologii. Najważniejszy z nich miał postać przekonania, że sfera tego,

co psychiczne, jest funkcją procesów fizjologicznych zachodzących we wnętrzu ludzkiego ciała. Zgodnie z tym przekonaniem ludzkiej psychice nie przysługuje żadna, odrębna wobec tego, co somatyczne, realność bytowa. Psychika stanowi obszar, na który oddziałują procesy fizjologiczne – co Freud oddaje poprzez porównanie „aparatu psychicznego” z lunetą⁴⁰. W świetle tego ujęcia „popędowe reprezentacje” jawią się jako wierne odzwierciedlenie procesów fizjologicznych, płynących z nich „bodźców popędowych”.

U podstaw drugiej perspektywy ujęciowej tkwi z kolei „fenomenologiczne” przekonanie Freuda, że cała sfera ludzkiej psychiki stanowi w stosunku do tego, co cielesne, samoistną całość, która winna być zanalizowana jedynie w jej własnym obrębie ze względu na zachodzące w niej zależności i relacje między „przyczynami” i „skutkami”. W tym drugim wypadku popędowe przedstawienia nie dają się potraktować jako zwykła funkcja tego, co somatyczne, ale winny być rozpatrywane wyłącznie ze względu na siebie, tzn. ze względu na powiązania i zależności, jakie zachodzą między nimi. Otwiera się w ten sposób droga do opisu i interpretacji zjawisk psychicznych zgodnie z podstawowymi założeniami teorii psychoanalitycznej.

Freudowskie wypowiedzi dotyczące tego, w jaki sposób należałoby ujmować zjawiska psychiczne, oscylują między tymi dwiema perspektywami. W zależności od tego, które z nich uzna się za najbardziej dla niego miarodajne, inaczej wypadnie przyjmowany przez niego obraz życia psychicznego. Jeśli wyjdzie się od wypowiedzi należących do pierwszej perspektywy obraz ten wyjawi się jako rodzaj zmodyfikowanej wersji dziewiętnastowiecznych naturalistycznych koncepcji psychologicznych. Jeśli natomiast wyjdzie się od wypowiedzi tworzących drugą perspektywę ujęciową, koncepcja ta wyjawi się jako rodzaj fenomenologii kładącej nacisk na swoistość sposobu przejawiania się zjawisk psychicznych.

Istnieje oczywiście jeszcze trzecia możliwość interpretacyjna: próba całościowego, biorącego pod uwagę dwie wymienione wyżej perspektywy, ujęcia Freudowskiej teorii ludzkiego życia psychicznego. Wtedy jednak interpretator staje przed zadaniem wykazania ich nieprzylegania do siebie. W przeciwnym razie wikała się on w aporie. Analogicznie wiele wypowiedzi Freuda, w których próbuje on pogodzić ze sobą obie te

perspektywy ujęcia, należy uznać za wewnętrznie sprzeczne. Należy do nich np. pochodzące z wczesnej pracy twierdzenie, które Jones uznał za jedno z podstawowych założeń psychoanalizy. Brzmi ono: „psychiczne procesy muszą być poprzedzone przez fizyczne, każda informacja, którą otrzymuje psychika – już to ze świata zewnętrznego poprzez organy zmysłowe, już to ze strony ciała poprzez chemiczne pobudzenia, które wywołuje – musi zaczynać się jako fizyczna podnieta”⁴¹.

Freud zachowuje tutaj, z jednej strony, podstawowe założenie naturalistycznej psychologii – tezę o ontogenetycznym primacie tego, co fizyczne, w stosunku do tego, co psychiczne. Z drugiej strony, mówi o psychicznych procesach jako procesach całkiem innych niż procesy fizyczne – co wychodzi naprzeciw tendencji „fenomenologicznej”. Nasuwa się pytanie, jak w takim razie procesy psychiczne mogą być rozumiane, z jednej strony, jako rezultat („skutek”) oddziaływania procesów fizycznych, z drugiej zaś – jako odrębne w stosunku do nich zjawiska – jako „przedstawienia popędowe” posiadające odrębną jakość?

Pytanie to przypomina inne, postawione niedawno: jak przedstawienia popędowe mogą być, z jednej strony, rozumiane jako rezultat oddziaływania podmiotów fizycznych płynących z wnętrza ciała – co zakłada deterministyczny charakter relacji między przyczyną a skutkiem, z drugiej zaś – jako przedstawienia tych podmiotów o charakterze psychicznym – co zakłada, że różnią się one „jakościowo” w stosunku do podmiotów, które reprezentują?

Inna sprawa, że Freud nigdzie nie określa bliżej na czym miałyby polegać jakościowa różnica między psychicznymi przedstawieniami popędu a podmiotami wewnątrzcielesnymi, które je wywołują. Dlatego jeśli proponowane przez niego ujęcie związku między tymi dwiema sferami potraktować dosłownie należałoby dojść do konkluzji zgoła absurdalnych. Z ujęcia tego wynika, że np. gdy gniewam się na kogoś, kto mnie oszukał, wówczas ów gniew stanowi „psychiczną reprezentację” określonych „podmiotów”, które powstały we wnętrzu mojego ciała w wyniku poczucia, iż zostałem oszukany. Czy jednak nie mamy tutaj do czynienia z sytuacją odwrotną? Czy gniew nie jest moją bezpośrednią psychiczną reakcją na samo oszustwo, która „pobudza” we wnętrzu mojego ciała jakieś nowe procesy fizjologiczne?

Pojawienie się mego gniewu w tej sytuacji staje się wszakże zrozumiałe dopiero w świetle zdarzenia, w którym uczestniczyłem ja oraz ten, kto mnie oszukał. Z drugiej strony, sam gniew, tak jak go doświadczam, nie jest abstrakcyjną „treścią psychiczną”. Chodzi tu w istocie o moje gniewanie się na kogoś. U jego podstawy tkwi relacja intersubiektywna, bez której sam gniew byłby czymś nieuchwytnym i niezrozumiałym dla otoczenia. Nie znaczy to, że tym samym nie zachodzi żadna korelacja między moim gniewem a procesami fizjologicznymi zachodzącymi we wnętrzu mojego ciała. Relacja ta jest jednak tego rodzaju, że to właśnie zdarzenie, które miało miejsce między mną a innym „pobudziło” te procesy, a nie na odwrót.

Sam Freud zdawał się z czasem dostrzegać coraz wyraźniej abstrakcyjny charakter podobnego ujęcia związku między fizjologicznym źródłem popędu a nim samym. Próbował temu zaradzić zastępując rozróżnienie między tkwiącym w ludzkim ciele źródłem podniety a popędem jako jej psychicznym reprezentantem rozróżnieniem innego rodzaju: między somatycznie zakorzenionym „pobudzeniem popędowym” (*die Triebregung*) oraz jego psychicznym „przedstawieniem popędowym” (*die Triebvorstellung*): „Popęd nigdy nie może być obiektem świadomości, może być nim jedynie przedstawienie, które go reprezentuje. Również i w nieświadomości nie może być reprezentowany inaczej jak przez przedstawienie. [...] Kiedy jednak mimo to mówimy o nieświadomym pobudzeniu popędowym czy o wypartym pobudzeniu popędowym [...], nie mamy przez to na myśli nic innego jak pobudzenie popędowe, którego przedstawieniowa reprezentacja jest nieświadomą”⁴².

W wypowiedzi tej Freud próbuje precyzyjniej określić relację między somatycznym podłożem popędu a jego psychicznym przedstawieniem. Czy jednak ta nowa definicja popędu przewycięża pęknięcie, jakie między dwoma aspektami popędu występowało w definicji dotychczasowej? Naturalnie, gdy w miejsce określenia „wewnątrzsomatyczne źródło podniety” wprowadzi się określenie „pobudzenie popędowe” (*Triebregung*), wówczas – przynajmniej na planie językowym – odległość między źródłem popędu a jego „przedstawieniem” wydaje się być mniejsza. Wydaje się, że oba stanowią ściśle ze sobą powiązane aspekty popędu jako takiego. Ale ta językowa sugestia nie może przesłonić faktu, że w rzeczywistości chodzi tu o dwa aspekty popędu, które wiążą się

z różnymi realnościami bytowymi: ciałem i psychiką. Nadal nie wiadomo, w jaki sposób „pobudzenie popędowe” może prowadzić do „przedstawienia popędowego” oraz w jakiej pozostają one relacji wzajemnej.

Na przykładzie tym widać wyraźnie, że podjęta przez Freuda w *Die metapsychologischen Schriften* próba nadania własnej teorii ludzkiego życia psychicznego spójnego charakteru – poprzez uznanie popędu za pojęcie „graniczne” między psychiką i ciałem – nie prowadzi do przewyżczenia aporii, które mają swe źródło w kartezjańskim dualizmie. Jeśli bowiem rozumieć popęd jako psychicznego reprezentanta „wewnątrzcielesnych podniet” wówczas ujęcie to pozostaje abstrakcyjną hipotezą, której prawdziwości nie tylko nie sposób dowieść empirycznie, ale zarazem trudno unaocznić sobie związek, który ona sugeruje. Jeśli natomiast rozumieć popęd jako coś psychicznego (*die Triebvorstellung*) i cielesnego (*die Triebregung*) zarazem, wówczas samo to pojęcie jawi się jako wewnątrznie rozdwojone.

Nawiązując do tej dwuznaczności, która tkwi już w samym sposobie, w jaki Freud definiuje popęd, Humberto Nagera pisze, że w pracach swych oscylował on między biologicznym i psychologicznym rozumieniem tego pojęcia⁴³. Autor ten sugeruje przy tym wyraźnie, że te dwa rozumienia należałoby traktować jako komplementarne. Są one w jego oczach wymownym świadectwem wieloaspektowości Freudowskiego ujęcia. Z naszych uwag wynika natomiast, że wspomniana dwuznaczność sygnalizuje głęboką sprzeczność między odziedziczoną po naturalistycznej psychologii biologiczną perspektywą ujęcia popędu a zarysowującym się w terapeutycznej praktyce spojrzeniem nań jako na zjawisko psychiczne, którego „przedstawienia” znaczą przede wszystkim w kontekście całości życia psychicznego pacjenta. Zarysowujące się w ten sposób we wczesnych pracach autora *Die Traumdeutung* definicyjne „pęknięcie” w odniesieniu do jednego z podstawowych terminów jego teorii życia psychicznego znajdzie później swe przedłużenie w innych sprzecznościach tej teorii: we współegzystujących w niej obok siebie metapsychologicznej oraz fenomenologiczno-hermeneutycznej perspektywie ujęciowej. W ramach pierwszej perspektywy ludzka psychika traktowana jest już to jako bezpośrednia funkcja procesów fizjologicznych zachodzących we wnętrzu ciała, już to – w póź-

niejszym okresie – jako odrębna sfera, w której obrębie jednak rządzą te same, co w świecie fizycznym, przyczynowo-skutkowe zależności. W ramach drugiej traktuje się ją jako całość o określonej strukturze intencjonalnej, na którą składają się dwa poziomy sensu; poziom sensu jawnego (świadomość), bezpośrednio danego w trakcie obserwacji zjawisk psychicznych oraz poziom sensu ukrytego (nieświadomość) stanowiącego ukryte podłoże pierwszego.

8 Z naszych rozważań wynika, że w przekształceniu psychoanalizy w rodzaj psychologicznej fenomenologii i hermeneutyki – do czego skłaniały niektóre poczynione przez Freuda już na samym początku lekarskiej praktyki obserwacje – przeszkodziło dzielone przez niego z naturalistyczną psychologią przekonanie, że fizjologiczne procesy zachodzące w ludzkim ciele stanowią główne podłoże determinujące procesy psychiczne. Ponieważ jednak doświadczenia kliniczne kazały mu twierdzić że „choroby psychiczne mają swe psychiczne przyczyny”, musiał on nadać charakter pośredni jej determinantom fizjologicznym. Musiał założyć, że oddziałują one na ludzką psychikę nie wprost, ale poprzez różnego rodzaju „pobudzenia”. W ten sposób narodziła się Freudowska idea nieświadomości jako odrębnego systemu psychicznego, który, z jednej strony, pozostając w szczególnej bliskości wobec ciała jest wyjątkowo czuły na płynące zeń „pobudzenia popędowe”, z drugiej zaś – owe „pobudzenia” przybierają w jego obrębie postać psychicznych „przedstawięń popędu”.

W rezultacie, nieświadomość przejęła funkcję ciała w schemacie naturalistycznym urastając do rangi podstawy wyjaśniającej zjawisk świadomych. Było to kompromisowe rozwiązanie. Dzięki niemu Freud pozostał, z jednej strony, wierny naturalistycznemu założeniu ontologicznego prymatu ciała wobec *psyche*, z drugiej – nie musiał odstępować od ukształtowanego w trakcie doświadczeń klinicznych przekonania o psychicznym uwarunkowaniu chorób psychicznych. Równocześnie mógł on zachować obowiązujące we współczesnej psychologii i psychiatrii „wyjaśniające” schematy ujęciowe w odniesieniu do analizowanych przez siebie zjawisk psychicznych.

Czy to kompromisowe rozwiązanie jest przekonujące? Czy sposób, w jaki nieświadomość traktowana jest w obu wyżej wymienionych perspektywach ujęciowych pozwala je ze sobą pogodzić? Czy można ją traktować, z jednej strony, jako „psychiczną przyczynę” chorób psychicznych – co zakłada, że stanowi ona immanentną część ludzkiej psychiki jako całości, z drugiej zaś – przyznawać jej wyraźną ontologiczną odrębność w stosunku do pozostałych treści tej psychiki – co z kolei zakłada, że jest ona czymś w stosunku do nich transcendentnym?

Podobne wątpliwości nasuwają się w odniesieniu do roli, jaką Freud przyznaje popędowi. Popęd, należąc do sfery tego, co psychiczne, ma w obrębie tej sfery „reprezentować” sobą coś niepsychicznego – uwarunkowane fizjologicznie „podniety” płynące z wnętrza ciała. Pytaniem jest: jak jest możliwa tego rodzaju „reprezentacja”? Czy jakkolwiek „przekład” tego, co fizjologiczne, na to, co psychiczne, jest do pomyślenia? Czy nie mamy tutaj do czynienia z wątpliwą próbą doszukiwania się związku „reprezentacji” tam, gdzie jest on niewyobrażalny – po to tylko, aby stworzyć wrażenie jedności własnej teorii ludzkiego życia psychicznego?

Pojęcie nieświadomości funkcjonuje jednak zarazem u Freuda w innym, niemetapsychologicznym znaczeniu. Dochodzi ono do głosu w pismach praktycznych tego autora, w których dominują opisy konkretnych przypadków chorobowych. W tej perspektywie pojęcie nieświadomości odnosi się do wypartej traumatycznej sceny z dzieciństwa pacjenta. Ta druga perspektywa ujęciowa implikuje, że to, co nieświadome, nie może być rozpatrywane w oderwaniu od szerszego kontekstu biografii duchowej pacjenta.

W tej perspektywie zmienia się rozpoznanie istoty związku, w jakim treści nieświadome pozostają ze świadomością, oraz rozumienie „natury” owych treści. Nie może on być rozpatrywany w metapsychologicznych kategoriach „energetycznych” relacji między dwoma systemami psychicznymi. Musi zostać ujęty w hermeneutycznych kategoriach sensu. To znaczy, musi zostać uchwycona relacja, w jakiej sens wypartej sceny pozostaje wobec samowiedzy pacjenta. Analogicznie, poszukiwane treści nieświadomości, jako związane ze zdarzeniem traumatycznym, które miało miejsce w przeszłości pacjenta, nie mogą

być traktowane jedynie jako „przedstawienia” zdeterminowanych fizjologicznie popędowych „podniet”. Należy je rozpatrzeć w kontekście utajonego (wypartego) sensu owego zdarzenia. Z ujęciem tym wiąże się zmiana spojrzenia na sam proces wyparcia. Nie może być ono traktowane jako wynik działania określonych sił popędowych w ludzkiej psychice, samo „przesunięcie” określonych „przedstawień popędu” z jednego systemu do drugiego. Stanowi o nim zrepresjonowanie przez pacjenta jakiegoś sensu, którego nie mógł (i nie może nadal) pogodzić z własnym samorozumieniem. Wyparcie rodzi tutaj zatem głęboki konflikt w obrębie samowiedzy pacjenta. Dokonuje się ono w obrębie hermeneutycznego uniwersum sensu stając zrozumiałym dopiero kontekst całości tworzących zjawisk.

To obecne w praktycznych pismach Freuda hermeneutyczne pojęcie nieświadomości, utożsamiane z sensem, który został wyparty, nie może być zatem rozpatrywane w oderwaniu od dramatu, który rozegrał się niegdyś między pacjentem a innym-sprawcą, osobą z jego najbliższego otoczenia. Dlatego też, analogicznie, jedyny zrazu dostępny analitykowi ślad tego sensu, „popędowe przedstawienia” nieświadomości, które dochodzą do głosu w obrębie sensu jawnego różnych wypowiedzi i zachowań pacjenta, nie mogą być traktowane jako ich „podstawa wyjaśniająca”. Stanowią one jedynie zewnętrzny, aluzyjny i zniekształcony, sygnał sensu wypartego pozostającego w nieświadomości pacjenta. Rozpoznane w tej perspektywie stanowią one jedynie *signifiant* tego, co nieświadome. Byłoby wówczas nieporozumieniem podjęcie przez analityka próby „wyjaśnienia” owych zniekształconych „przedstawień popędu” przez zrekonstruowanie domniemanego przez niego, determinującego je w ich „sensie”, popędowego podłoża. Musi on raczej, wychodząc od nich, podjąć próbę rekonstrukcji sensu skrywającego się za nimi. Musi odnaleźć związek między danym mu sensem jawnym analizowanych zjawisk („przedstawienia popędu” rozpoznane jako *signifiant*), a ich domniemanym przez siebie sensem ukrytym, do którego ów sens jawny aluzyjnie odsyła.

Postępując w ten sposób zakłada on, (1) że poszukiwany przez niego sens utajony (nieświadomość) analizowanych zjawisk, mimo powstałych w wyniku jego wyparcia zniekształceń, w sposób immanentny

odniesiony jest do ich sensu jawnego (świadomość) oraz, (2) że tym samym może on zostać, przynajmniej w swym istotnym dla „wyleczenia” pacjenta fragmencie, uświadomiony, stać się na powrót częścią sensu jawnego.

9 U podstaw drugiego języka Freudowskiej psychoanalizy tkwi założenie, że traktowane przez ogół jako marginalne i bezsensowne różne postaci patologicznych zjawisk psychicznych mają sens. Twierdzenie to pozostaje w sprzeczności z pojawiającymi się równocześnie w jego pracach próbami „wyjaśniania” zjawisk psychicznych za pomocą zapożyczonych z nauk przyrodniczych schematów ujęciowych. Zasadniczy problem w procesie terapii stanowi bowiem dokonanie trafnej interpretacji zjawisk patologicznych; poprzez dotarcie za pomocą szeregu technik pomocniczych do ich sensu utajonego, a nie traktowanie ich jako zewnętrznego skutku-przejawu ukrytej pod nimi „podstawy wyjaśniającej”. Jeśli więc Freud w swoich pracach praktycznych uparcie sięga po metapsychologiczne schematy ujęciowe, wynika to jedynie – jak trafnie zauważa Habermas – z jego „błędnego teoretycznego samorozumienia”⁴⁴. Ten sposób ujęcia bowiem zupełnie nie koresponduje z dokonywanymi niejednokrotnie w tych samych tekstach typowo „hermeneutycznymi” interpretacjami sensu ludzkich zjawisk psychicznych.

Naturalnie do pomyślenia jest stanowisko, w którym obie te perspektywy ujęciowe traktuje się jako komplementarne (por. Ricoeur, Lorenzer). Ale należy wówczas pamiętać o tym, że chodzi tu o perspektywy odrębne, oparte na odmiennych założeniach wyjściowych. Dlatego stosowana w nich pojęciowość jest trudno porównywalna ze sobą. Tymczasem zarówno Ricoeur, jak i Lorenzer z tezy o komplementarności perspektywy metapsychologicznej i fenomenologiczno-hermeneutycznej w pracach Freuda wyciągają wniosek o ich „dialektycznym” powiązaniu. Próbują dokonać ich pojęciowej „syntezy”. Są to – jak sądzę – próby skazane już w samym punkcie wyjścia na niepowodzenie. Polegają one na deklarowaniu w języku pojęć „zjednoczenia” ze sobą czegoś, co w rzeczywistości pozostaje sobie obce.

Uzyskane w ramach perspektywy metapsychologicznej poznania dotyczące „mechanizmów” funkcjonowania „aparatu psychicznego” nie mówią bowiem nic na temat sensu zjawisk psychicznych.

10 Z tezą Freuda, że patologiczne zjawiska psychiczne jak sny, czynności pomyłkowe, symptomy chorobowe mają sens, wiąże się ściśle nadanie przez niego procesowi terapii postaci dialogu z pacjentem. Kiedy bowiem ma sens terapia jako dialog? Jedynie wówczas, kiedy jakiś sens posiada choroba pacjenta. To znaczy: kiedy jakiś sens ma to, co pacjent stara się ukryć przed sobą i innymi.

Dialog z pacjentem jawi się wówczas jako główna droga poszukiwania tego sensu. Jest to droga przez słowa i w słowach ku Słowu wypartemu, które w mrokach własnej nieświadomości ukrył pacjent: „Słowa były niegdyś czarami i do dziś słowo zachowało coś ze swej siły czarodziejskiej. Słowami może człowiek człowieka uszczęśliwić lub doprowadzić do rozpacz, słowami nauczyciel przenosi na uczniów swą wiedzę, słowami mówca porywa słuchaczy, decyduje o ich sądach i rozstrzygnięciach. Słowa wywołują afekty, są powszechnym środkiem do tego, by ludzie mogli na siebie wpływać. Nie będziemy więc w psychoterapii lekceważyli używania słów, będziemy zadowoleni, skoro będziemy mogli stać się świadkami słów wypowiedzianych przez analityka i jego pacjenta”⁴⁵.

Znowu natrafiamy na dość niecodziennie brzmiące w ustach Freuda-naukowca wyznanie wiary w magiczną moc słów. Pochodzi ono z *Wykładów z psychoanalizy*. W książce tej autor starał się szerszemu gronu odbiorców zaprezentować psychoanalizę jako naukową teorię, posługującą się wiarygodnym metodycznie sposobem postępowania. W rzeczywistości wiele „analiz” prezentowanych w książce to interpretacje patologicznych zjawisk psychicznych. Ich celem jest wydobywanie określającego je podskórnie sensu utajonego. Głównie też z tej racji książka ta posiada dla nas dzisiaj wyjątkowe znaczenie. Jak chyba żadna inna praca Freuda ukazuje ona, w jakiej mierze psychoanalityczna terapia dokonując jako dialog z pacjentem jest

poszukiwaniem Słowa i działaniem przez słowa. Rozwija się ona jako hermeneutyczny dramat interpretacji, który będąc „wyzwalającym” powtórzeniem dramatu z przeszłości pacjenta rozgrywa się w wymiarze sensu.

Fakt ten wiąże się niewątpliwie z „popularno-naukowym” charakterem *Wykładów z psychoanalizy*. Określenie „popularno-naukowy” ująłem w cudzysłów, ponieważ nie uważam, że jest to książka z tego powodu bardziej powierzchowna w porównaniu z innymi pracami tego autora. Przeciwnie. Freud przygotowując ją z myślą o laikach wypowiedział w niej w sposób szczególnie klarowny to, jakie – jego zdaniem – elementy składają się na metodę psychoanalityczną. Widać to wyraźnie w części I *Wykładów*, na którą składają się w znacznej mierze interpretacje czynności pomyłkowych, snów, symptomów chorobowych. Rozpatrywane są one tutaj ze względu na ich:

- 1) specyficzny kształt językowy (względnie znaczący charakter symboli sennych, gestów i zachowań pacjenta);

- 2) kontekst społeczny w jakim funkcjonują rozpatrywany w powiązaniu z kontekstem biografii pacjenta oraz

- 3) kontekst domniemanych „przedstawięń popędowych”, jakie za nimi stoją.

Te perspektywy ujęciowe występują w interpretacjach Freudowskich w ścisłym powiązaniu. Wydobywanie różnych aspektów tego powiązania stanowi o szczególnej dramaturgii tych interpretacji. Stanowią one zarazem dogodny punkt wyjścia do zrekonstruowania podstawowych założeń Freudowskiej koncepcji sensu zjawisk psychicznych.

1 1 Koncepcja ta rysuje się już bardzo wyraźnie w wykładach I–IV, gdzie Freud interpretuje różne przypadki czynności pomyłkowych. Swoje stanowisko przeciwstawia on zarówno potocznemu rozumieniu owych zjawisk, gdzie traktuje się je jako „bez sensu”, jak też podejmowanym w psychologii próbom ich wyjaśniania stanami przemęczenia, rozluźnienia uwagi czy wskazaniem na determinujące je fizjologiczne podłoże⁴⁶. Polemizując z tymi ujęciami Freud stwierdza: „czynności pomyłkowe są rezultatem ścierania się dwóch różnych

intencji, z których jedną nazwać by można zakłócającą, drugą zakłóconą⁴⁷. A następnie tak formułuje podstawowe zadanie psychoanalitycznej interpretacji: „intencje zakłócone nie dają podstawy do dalszych pytań, ale co do tamtych, zakłócających, chcielibyśmy wiedzieć: 1) jakie to intencje występują jako przeszkoda dla innych, 2) jaki jest stosunek intencji zakłócających do zakłócanych⁴⁸”.

Jest rzeczą zmienną, że starając się oddać psychiczne siły obecne w czynnościach pomyłkowych Freud posługuje się pojęciem *intencji* (w innych wypowiedziach: zamiaru, tendencji). Sięga zatem po to samo pojęcie, którym posłużył się Husserl starając się oddać „sensowną” istotę zjawisk psychicznych. Oczywiście w wypowiedziach Freuda nie znajdziemy żadnego wyraźnego śladu, który by wskazywał na to, że była mu znana fenomenologiczna koncepcja sensu autora *Logische Untersuchungen*. Również inne, dostępne nam dzisiaj dokumenty biograficzne wskazują wyraźnie na to, że zainspirowany przez autora *Ideii* nurt fenomenologiczny w filozofii niemieckiej był mu całkowicie obcy. Chociaż niewykluczone jest, że pojęcie intencji Freud, podobnie zresztą jak Husserl, zapożyczył od Brentana, na którego wykłady uczęszczał⁴⁹.

Niezależnie jednak od tego, jak wygląda geneza pojawienia się tego pojęcia w *Wykładach* znaczący jest już sam fakt, że w ogóle się nim posługuje. Jak też, że za jego użyciem stoi podobny zamiar teoretyczny, co w przypadku Husserla, a mianowicie wskazanie na odrębność czynności pomyłkowych, symptomów chorobowych, snów itp. w stosunku do wszelkich innych zjawisk psychicznych, które dałyby się „wyjaśnić” jako produkt określonych determinacji fizjologicznych, wynik zmęczenia itp.

Przekonuje o tym Freudowska definicja sensu zjawisk psychicznych: „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 znaczeniu⁵⁰”.

Dążenie aktu psychicznego do uzyskania własnego celu przypomina Husserlowskie rozumienie „intencjonalności”. Również podkreślenie, że akt ten posiada „określoną treść i znaczenie”, w odróżnieniu od pozostałych aktów psychicznych, które należałoby uznać za „niepełnowartościowe” – zdaje się wychodzić naprzeciw fundamentalnemu

założeniu fenomenologii autora *Logische Untersuchungen*, zgodnie z którym wyróżnikiem (ludzkich) zjawisk psychicznych na tle innych zjawisk jest obecność w nich intencji znaczeniowej.

W podobnym kierunku zdają się zmierzać uwagi Zofii Rosińskiej, która – nawiązując do wspomnianego już faktu uczęszczania przez Freuda na wykłady Brentana – stwierdza: „Intencjonalność zatem, choć nie stanowi jak w fenomenologii odrębnego przedmiotu refleksji, tkwi *implicite* w koncepcji Freuda. Nie nazwana przez niego *expressis verbis*, charakteryzuje jego sposób myślenia o psychice ludzkiej, co więcej można nawet domniemywać, że – tak jak w fenomenologii Husserla – jest cechą charakteryzującą ludzką psychikę”⁵¹.

Nie znaczy to, że między Husserlowskim a Freudowskim rozumieniem pojęcia intencji nie zachodzi żadna różnica. Autor *Idei* bowiem przez pojęcie intencji aktu psychicznego rozumiał bezpośrednio w nim samoobecne nakierowanie na obiekt. Freud natomiast pojęcie intencji wiąże z określonym zamiarem (dążeniem, pragnieniem) podmiotu aktu, który może być przez niego uświadamiany lub nie. A więc, po pierwsze, rozróżnia dwa rodzaje aktów (świadome i nieświadome) oraz po drugie – rozumie je bardziej „teleologicznie”.

Obydwaj też całkiem inaczej ujmują „strukturę intencjonalną” zjawisk psychicznych. Zdaniem Husserla różne intencje wchodzące w skład danego aktu tworzą jednolity splot, który należy dokładnie opisać w jego powiązaniach i jakościach itp. Zdaniem Freuda natomiast każda bezpośrednio uchwytana intencja aktu psychicznego jest intencją „wypierającą” posiadając swojego antagonistę w wypływającej z nieświadomości intencji, którą „wypiera”. Struktura intencjonalna owego aktu jest zatem dwoista, głęboko rozszczepiona. Równocześnie – również inaczej niż przyjmuje autor *Idei* – zadaniem analityka jest „odcyfrowanie” właśnie tej drugiej, dającej o sobie znać w sposób aluzyjny i ukryty, intencji. Bezpośredni, naocznościowy wgląd w intencjonalną strukturę aktu zastępuje okrężna droga interpretacji psychoanalitycznej, gdzie ukryte znaczenia intencji wypartej możliwe jest do odnalezienia po uprzedniej rekonstrukcji kontekstów wobec niej zewnętrznych (biografia duchowa pacjenta, sytuacja zawodowa, społeczna czy rodzinna, w jakiej się on obecnie znajduje itp.).

Kolejna różnica polega na tym, że o ile dla Husserla intencjonalność aktów psychicznych stanowi o ich istocie, o tyle dla Freuda problem określenia relacji intencji zakłócającej do zakłócanej wiąże się ściśle z problemem określenia relacji sensu do popędu. Innymi słowy, struktura intencjonalna składająca się na dane zjawisko psychiczne nie daje się opisać wyłącznie w kategoriach znaczenia, ale musi zostać uwzględniona jej relacja do „przedstawięń popędowych”.

To porównanie Freuda z Husserlem można by naturalnie kontynuować wydobywając dalsze podobieństwa i różnice. Sygnalizuję jedynie ten problem starając się wskazać na to, że mówienie o elementach myślenia fenomenologicznego u Freuda nie jest całkiem bezzasadne, jak by się to mogło zrazu wydawać.

Przypisy

¹ Przykładowo przytaczam tutaj niektóre wybrane prace tych autorów, które reprezentują nurt kontynuacji psychoanalizy jako nauki nomologicznej: M. Edelson, *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago 1984. Tegoż, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago 1988. H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York 1970. C. Glymour, *Freud, Kepler and the Clinical Evidence*, [w:] R. Wollheim (red.), *Freud*, Achor Books, New York, s. 285–304. R.S. Wallerstein (art.), *Psychoanalysis as a Science: A Response to the New Challenges*, [w:] „Psychoanalytic Quarterly” 55, s. 414–451. H. Thomae, H. Kächele, *Wissenschaftstheoretische und methodologische Probleme der klinisch-psychoanalytischen Forschung*, „Psyche” 1973, XXVII, s. 3, 4. S. Goepfert, H.C. Goepfert, *Sprache und Psychoanalyse*, Reibek 1973.

² Chodzi tu przede wszystkim o następujące prace tych autorów: H.J. Eysenck, *Sens i nonsense w psychologii*, PWN, Warszawa 1965. A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1984.

³ A. Grünbaum, *The Role of the Case Study Method in the Foundations of Psychoanalysis*, [w:] H. Vetter (red.) *Die Philosophen und Freud*, R. Oldenbourg Verlag Wien–München 1988, s. 134–174.

⁴ M. Edelson, *Language and Interpretation in Psychoanalysis*, op. cit., s. 19.

⁵ *Ibidem*, s. 19.

⁶ Por. mój artykuł poruszający tę kwestię pt. *Jaspers und Freud – zwei psychologische Hermeneutiken*, [w:] *Psychoanalyse im Widerspruch*, op. cit.

⁷ P. Ricoeur, *Die Interpretation, Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, s. 76.

⁸ A. Lorenzer, *Sprache und Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 19873.

⁹ Lorenzer wyróżnia wprawdzie w swojej książce obok „klisz” innego typu patologiczne zjawiska psychiczne tzw. „znaki”, w których następuje przerost elementu intelektualno-kompulsywnego nad obrazowo-scenicznym. W jego refleksji nad przebiegiem procesu psychoanalitycznego owe „znaki” pełnią jednak drugorzędą rolę.

¹⁰ Swoje krytyczne stanowisko w tej kwestii M. Boss wypowiedział w sposób szczególnie wyrazisty w niektórych artykułach wchodzących w skład jego książki *Von der Spannweite der Seele*, Benteli Verlag, Bern 1982.

¹¹ Należy naturalnie podkreślić, że Lacanowskie pojęcie języka wyrasta przede wszystkim z tradycji strukturalistycznej, która jednak ulega tutaj daleko idącemu przeformułowaniu m.in. poprzez nawiązanie przez tego autora do niektórych Heideggerowskich wątków myślenia o języku (pokazuje to wymownie praca H. Langa *Sprache und Unbewusste*, op. cit.). Dlatego też pojęcie „hermeneutyczne uniwersum sensu” odniesione do koncepcji autora *Écrits* przybrać musi siłą rzeczy odmienny sens, niż posiada ono w ramach tej ostatniej tradycji.

¹² W ten sposób definiuje Freud pojęcie popędu w pracy *Triebe und Triebchicksale*, [w:] S. Freud, *Studienausgabe*, op. cit., t. 3, s. 85.

¹³ M. Edelson, *Language...*, op. cit., s. xii.

¹⁴ *Ibidem*, s. 34.

¹⁵ *Ibidem*, s. 47.

¹⁶ P. Ricoeur, *Die Interpretation*, op. cit.

¹⁷ *Ibidem*, s. 79.

¹⁸ A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, op. cit., s. 110.

¹⁹ *Ibidem*, s. 113.

²⁰ *Ibidem*, s. 116.

²¹ J. Habermas daje temu stanowisku wyraz w *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, zaś H. Dahmer w *Libido und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989.

²² Pojęciem „sekundarnego opracowania” Freud nazywa obecną we śnie tendencję do nadania wyłaniającym się w nim obrazom, symbolom itp. postaci relatywnie koherentnego i zrozumiałego scenariusza. por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984, wyd. IV, s. 188–200.

²³ Problem ten M. Boss porusza m.in. w swoich dwóch artykułach: *Das Unbewusste, was ist das?* (s. 132–150) oraz *Triebwelt und Personalisation* (s. 151–172) opublikowanych w *Von der Spannweite der Seele*, op. cit.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La structure du Comportement*, P.U.F., Paris 1941, s. 193.

²⁵ W.E. Frankl, *Homo patiens*, PAX, Warszawa 1976, s. 31.

²⁶ J. Lacan definiuje pojęcie sensu w ten sposób: „Signifiant posiada sens tylko na podstawie swego odniesienia do innego signifiant. Właśnie w tej artykulacji zawiera się prawda symptomu”, por. J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 234.

²⁷ Por. art. Freuda *Triebe und Triebchicksale*, op. cit., s. 85.

²⁸ Zanim jednak to nastąpiło Freud sam próbował „wyjaśnić” nerwice uwarunkowaniami fizjologicznymi – z żalonymi, o czym autoironicznie wspomina, efektami por. (Z. Freud, *Moje życie i psychoanaliza*, Agencja Wydawnicza Sifinks, Warszawa 1991 s. 8–19). Przełom przyszedł dopiero wraz z pobytem u Charcot’a w Paryżu.

²⁹ Na ten skądinąd paradoksalny fakt, że we wczesnym okresie Freudowskie spojrzenie na choroby psychiczne było bliższe tradycji psychiatrii francuskiej (głównie Charcotowi) niż austriacko-niemieckiej, gdzie starano się uprawiać psychiatrię jedynie jako naukę empiryczno-eksperymentalną wskazują biografowie (m.in. E. Jones). Por. też interesujące uwagi w tej kwestii w pracach; L. Chertok, F. de Saussure *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*, PWN, Warszawa 1988, P. Ricoeur, *Die Interpretation*, op. cit., s. 82–100, H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, op. cit. O odrębności stanowiska Freuda na tle tych dwóch tradycji stanowiło specyficzne rozumienie przez niego pojęcia „przyczyn psychicznych”. Wprawdzie było ono od początku nacechowane pewną dwuznacznością, to jednak wiąże się ono ściśle z podkreślaniami przez Freuda „odrębności symptomów chorobowych wobec ich organicznego substratu” (*ibidem*, s. 33). Odrębność stanowiska Freuda w tym względzie na tle dotychczasowej tradycji psychiatrycznej wydobywa Helmuth Dahmer w *Libido und Gesellschaft* (por. szczególnie rozdział *Auflärung der Hysterie*, s. 27–64). Sporo cennych informacji dostarcza też przytaczana powyżej praca L. Chertoka i F. de Saussure *Rewolucja psychoterapeutyczna*, op. cit., s. 27–100. E. Trillat, *Historia hysterii*, Ossolineum, Warszawa–Kraków–Wrocław 1993.

³⁰ L. Chertok, F. de Saussure, *Rewolucja psychoterapeutyczna*, op. cit., s. 110.

³¹ Z. Freud, *Moje życie i psychoanaliza*, op. cit., s. 10.

³² S. Freud, *Hysterie*, [w:] A. Villaret (wyd.) *Handwörterbuch der gesamten Medizin in zwei Bänden*, t. 1, Stuttgart 1888, s. 890.

³³ S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess* (wyd. M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris), Frankfurt am Main 1962, s. 227.

³⁴ Por. Przekonanie o somatycznym zakorzenieniu zjawisk psychicznych dochodzi m.in. wyrażnie do głosu w *Wyobraźni poetyckiej*, jednej z wczesnych prac Wilhelma Diltheya. Chociaż naturalnie ma ono już tutaj charakter czysto „deklaratywny”, gdyż opisy i analizy wybranych tutaj zjawisk psychicznych kładą w istocie wyłączny nacisk na ich „duchową” stronę. Por. W. Dilthey, *Wyobraźnia poetycka*, [w:] *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982.

³⁵ Por. Freudowską definicję popędu, która pojawia się w *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, zgodnie z którą stanowi on „psychiczne przedstawienie nieustannie przepływającego, wewnątrzsomatycznego źródła podnieć.” S. Freud, *Studienausgabe*, t. V, op. cit., s. 76.

³⁶ Gwoli ścisłości należy odnotować, że w gruncie rzeczy mamy też do czynienia z podziałem na trzy systemy: świadomość, przedświadomość i nieświadomość. Ponieważ jednak przedświadomość traktowana jest przez Freuda jako część świadomości, jej swego rodzaju przedsiónek, piszę tu o dwóch systemach, a nie o trzech.

³⁷ S. Freud, *Studienausgabe*, t. VII, op. cit., s. 196.

³⁸ Przekonanie, że nieświadomość znajduje się znacznie „bliżej” całej sfery życia popędowego człowieka niż świadomość, gdzie ulega ono daleko idącym zniekształceniom dochodzi wyraźnie do głosu w pracy Freuda *Das Unbewusste*. por. Z. Freud, *Studienausgabe*, t. III, *op. cit.*, s. 131–33, 139–54..

³⁹ Na filozoficzne korzenie Freudowskiej wersji tego poglądu wskazuje E. Jones w *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, t. I, *op. cit.*

⁴⁰ S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse. Schriften aus dem Nachlass*, London 1941, s. 80.

⁴¹ E. Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, Bern–Stuttgart 1960–1962, t. I, s. 245.

⁴² Por. S. Freud, *Studienausgabe*, t. III, *op. cit.*, s. 136.

⁴³ Por. H. Nagera, *Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1974, s. 24–26.

⁴⁴ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, s. 300.

⁴⁵ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, *op. cit.*, s. 53.

⁴⁶ Dyskusję z tym stanowiskiem przeprowadza Freud w części pierwszej *Wstępu do psychoanalizy*, pt. *Czynności pomyłkowe*, *op. cit.*

⁴⁷ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁹ Fakt ten podają biografowie Freuda. Niemniej jednak – jak się wydaje – należy dość sceptycznie odnieść się do tego, na ile krótki okres uczęszczania na wykłady Brentana mógł w sposób istotny wpłynąć na jego poglądy na temat struktury zjawisk psychicznych.

⁵⁰ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, *op. cit.*, s. 68.

⁵¹ Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 80.

Rozdział IV: Ucieczka sensu

1. *Relacja sens jawny – sens utajony w patologicznych zjawiskach psychicznych.* 2. *Freud i Dilthey. Dwie hermeneutyki.* 3. *Freud i strukturalizm Lévi-Straussa.* 4. *Prywatny język pacjenta.* 5. *Sens jawny jako maska i aluzja sensu utajonego.* 6. *Odrębność hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda.* 7. *Próba typologii patologicznych zjawisk psychicznych.* 8. *Dwie konkluzje.*

1 Powracające wielokrotnie w pracach Freuda twierdzenie, że patologiczne zjawiska psychiczne – marzenia senne, czynności pomyłkowe, symptomy mają sens, oznacza, że nie wyczerpują się one w swym znaczeniu dosłownym (odbieranym potocznie jako pozbawione sensu), ale odsyłają poza siebie ku utajonemu sensowi sceny z dzieciństwa pacjenta. Sens ów, z nieznanych zrazu powodów, został wyparty w obręb nieświadomości pacjenta, gdzie zamaskowany spoczywa od tej pory bez ruchu czekając na swe ponowne podjęcie, „pobudzenie” i przyswojenie przez samowiedzę pacjenta.

Dzięki podobnemu, obecnemu na poziomie sensu jawnego, momentowi aluzyjnego odesłania ku sensowi utajonemu, patologiczne zjawiska psychiczne zyskują w oczach autora *Die Traumdeutung* wyróżnione miejsce na tle pozostałych zjawisk. W odróżnieniu od tamtych zawarty jest w nich jakiś sygnał, jakiś ślad zdarzenia traumatycznego (względnie ciągu zdarzeń) z przeszłości, które posiada kluczowe znaczenie dla zrozumienia biografii duchowej pacjenta. Owo zdarzenie tkwi u podłoża symptomatycznej struktury w determinującej życie psychiczne pacjenta, struktury, której podstawowe rządzące nią prawa pozostają jako takie nieodgadnione. Ten moment odesłania, aluzji, śladu, na poziomie sensu jawnego, tzw. zjawisk normalnych zazwyczaj w ogóle

nie jest obecny. Zbyt silna jest w nich samokontrola świadomości oraz jej dominacja nad tym, co wyparte. Z drugiej strony, obecność tego momentu w zjawiskach patologicznych nie mówi jeszcze zbyt wiele na temat samego sensu utajonego. Niemniej jednak otwiera przed analitykiem jakąś nadzieję dotarcia w dialogu z pacjentem do tych pokładów jego psychiki, w których tkwią źródła jego choroby. Na to głębokie przekonanie Freuda, że możliwe jest zgłębienie sensu utajonego patologicznych zjawisk psychicznych, można naturalnie spojrzeć jako na czysto spekulatywną, niemożliwą do zrealizowania w terapeutycznej praktyce, uzurpację. Twierdzenie, że sny, czynności pomyłkowe, symptomy, sygnalizują swoją jawną postacią jakiś sens ukryty, nie daje się przecież w „obiektywny” sposób dowieść. U jego podstaw tkwi jakaś bliżej nieokreślona, trudna do zweryfikowania intuicja, która równie dobrze może okazać się prawdziwa, jak i bezzasadna.

Dowodzi tego rozumienie przez autora *Die Traumdeutung* relacji między sensem jawnym i utajonym (wypartym) zjawisk patologicznych. Sens jawny, jako bliżej nieokreślona, zniekształcająca maska-aluzja sensu utajonego, nie stanowi jeszcze żadnego wiarygodnego i zabezpieczonego tropu wiodącego w kierunku tego ostatniego. Takim tropem staje się on dopiero, gdy analitykowi uda się w trakcie dialogu z pacjentem, poprzez zastosowanie dodatkowych technik (technika luźnej asocjacji, wywiad środowiskowy, opowieści pacjenta o własnych snach itp.) zrekonstruować różne człony pośrednie między sensem jawnym a domniemanym sensem utajonym obserwowanych zjawisk.

Oznacza to, że przejście z poziomu sensu jawnego na poziom sensu utajonego nie może się oprzeć ani na empirycznie sprawdzalnej rzeczywistości, ani też naocznej oczywistości w sensie Husserlowskim. Wszystko zależy od tego, co wydarzy się między analitykiem a pacjentem w procesie terapii, jakie „sygnały” nieświadomego przekaże mu (bezwiednie) ten ostatni. Dopiero gdy w oparciu o owe „sygnały” analitykowi uda się skonkretyzować kierunek ich odesłania, możliwe się staje sformułowanie przez niego hipotezy interpretacyjnej dotyczącej poszukiwanego sensu wypartej sceny z dzieciństwa pacjenta.

Wyjściowa struktura oraz rozwój interpretacji psychoanalitycznej są zatem zakorzenione w przyjmowanej przez Freuda milcząco dwoistej strukturze sensu interpretowanych zjawisk, w specyficznej relacji, jaka

ma miejsce między poziomem sensu jawnego („system świadomości”) oraz poziomem sensu utajonego („system nieświadomości”). Specyfikę tej koncepcji sensu pozwala uchwycić jej zestawienie z Ricoeurowską definicją symbolu: „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, brzemie (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 dźwigania 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 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 nam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie”¹.

Definicja ta zakłada istnienie podwójnej intencjonalności w ramach symbolu; w tym też zdaje się być pokrewna Freudowskiemu rozumieniu struktury znaczeniowej patologicznych zjawisk psychicznych. Tyle że w obu wypadkach co innego rozumie się przez intencjonalność pierwszą i drugą, inaczej też ujmuje się ich do siebie relację. U Ricoeura druga intencjonalność, metaforyczna, nadbudowuje się w sposób naturalny i bezpośredni nad pierwszą, dosłowną, stanowi jej dokonujące się w sposób spontaniczny samorozwinięcie. W ramach tej struktury znaczeniowej intencjonalność pierwsza, która materializuje się w pierwszym *signifié* symbolu (sens dosłowny), pełni zarazem jakby funkcję *signifiant* wobec intencjonalności drugiej, materializującej się z kolei w drugim *signifié* symbolu pomyślanym przez Ricoeura jako jego *signifié* właściwe, odsyłające sobą i konstytuujące się zarazem w pewnym całościowym kontekście, jako że „wskazuje pewną sytuację człowieka w obrębie *sacrum*”. Na tym specyficznym powiązaniu;

pierwsze *signifié* występujące zarazem w swej dosłowności jako *signifiant* wobec drugiego *signifié*, polega według Ricoeura wyróżnione miejsce symbolu wobec innych znaków.

Zasadnicza różnica między proponowanym przez autora *Symboliki zła* rozumieniem struktury znaczeniowej symbolu a tym, które tkwi u podstaw hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda, polega na tym, że w tej ostatniej, mimo iż dają się rozróżnić te same trzy podstawowe elementy tworzące tę strukturę, (*signifié* pierwsze – *signifiant* drugie – *signifié* drugie) nie mamy do czynienia z tak „naturalnym” przejściem z poziomu intencjonalności pierwszej na poziom intencjonalności drugiej. Dzieje się tak dlatego, ponieważ dla Freuda „sens drugi” zjawisk psychicznych nie jest „dany w obrębie ich sensu pierwszego”, ale znajduje się poza nim, należy do odrębnego systemu psychicznego, do którego został wyparty. Słowem, jeśli pierwsze *signifié* pełni tutaj rolę *signifiant* wobec *signifié* drugiego owych zjawisk, logiczny związek między nimi jest zrazu trudny do ustalenia. Ba, w pierwszym momencie wydaje się, że taki związek w ogóle nie istnieje.

Sens jawny (pierwsze *signifié*) wspomnianych zjawisk patologicznych nie pozostaje jednak również w żadnym istotnym związku ze społecznym kontekstem, w jakim się pojawia. Zdaje się on być czymś w rodzaju przerwy w byciu, pustym miejscem w kontinuum uświadamianych przez podmiot zjawisk psychicznych i jego zachowań. Wrażenie to bierze się stąd, że ów sens odczytany jako „sygnał” nieświadomego zdaje się być w tym, co bezpośrednio znaczy, jedynie czystą manifestacją oderwanych od sytuacyjnego kontekstu, w jakim się pojawia, zdeterminowanych popędowo pragnień pacjenta. Zdaje się on nie mówić nic więcej ponad to, co dosłownie znaczy. To zaś jest albo niezrozumiałe, albo tak absurdatne w swej wymowie, że trudno je uznać za wyraz jakichś sensownych intencji ze strony mówiącego. Przewodniczący parlamentu angielskiego, który otwierając jego obrady mówi ...że je zamyka, pacjentka wywracająca nieustannie oczyma i powtarzająca, że są „przekręcone” (*verdreht*), senne obrazy pogrzebu osób żyjących, z którymi pacjent jest emocjonalnie związany, czcigodna dama, której się śni, że wykonuje różnego rodzaju seksualne usługi dla żołnierzy... Freud przytacza setki podobnych przykładów.

Gdyby potraktować serio dosłowny sens tych wypowiedzi, zachowań, snów itp. nie przystawałby on zupełnie do potocznego obrazu osób, do których się one odnoszą (względnie do potocznego obrazu osób, które go same kreują). Osoba, która odczytałaby go w ten sposób i dała to innym wyraźnie do zrozumienia, naraziłaby się na konflikt z nimi, który mógłby się dla niej skończyć fatalnie. Dlatego z reguły woli ona przyjąć, że wszystkie te wypowiedzi, zachowania, sny itp. są „bez sensu”.

Jeśli więc Freud stara się wykazać, że zjawiska patologiczne, które ogół traktuje jako bezsensowne, mają sens zdaje sobie sprawę z tego, że za tym twierdzeniem kryją się określone konsekwencje praktyczne. Zakłada ono bowiem, że owe zjawiska posiadają również, z reguły nieuświadomiane przez ich „nosicieli”, swoje drugie utajone znaczenie. Dochodzi w nim do głosu ich wyparty stosunek do innych z najbliższego otoczenia, który stanowi jaskrawe zaprzeczenie sposobu, w jaki myślimy o nich na co dzień.

2 Aby dotrzeć do treści wypartych Freud rozwija wyrafinowaną strategię interpretacyjną. Polega ona na tym, że patologiczny sposób zachowania się, wypowiedzi, gesty pacjenta próbuje najpierw odczytywać ze względu na ich dosłowne, zawarte w nich bezpośrednio, znaczenie. Następnie zaś próbuje wykazać, że owo znaczenie, mimo iż trudno je pogodzić z powszechnymi wyobrażeniami na temat owej osoby (czy z jej własnymi wyobrażeniami na swój własny temat), jest „prawdziwe”. To znaczy, wiąże się ono z wypartym w obręb nieświadomości pacjenta sensem sceny z przeszłości, którego nie był on w stanie zaakceptować, włączyć w kontinuum swego własnego samorozumienia. Natomiast, gdy owo znaczenie jest zbyt nieokreślone i zniekształcone, aby mogło cokolwiek sensownego znaczyć, analityk stara się je w jego nieokreśloności traktować jako *signifiant* sensu utajonego, do którego sobą w sposób aluzyjny odsyła. Natura związku między owym szczególnym *signifiant* a jego utajonym *signifié* może zostać odsłonięta dopiero w wyniku pojawienia się w trakcie rozmowy z pacjentem kolejnych *signifiant*, kolejnych sygnałów tego, co wyparte. Ich interpretacja pozwala odtworzyć brakujące człony pośrednie tego związku i na końcu zrekonstruować sens wypartej sceny z przeszłości pacjenta.

W obu wypadkach u podstaw postępowania interpretacyjnego Freuda tkwi założenie, że za pozornie trudnym do przyjęcia w jego dosłownej postaci (względnie całkowicie niezrozumiałym) znaczeniem zachowań czy wypowiedzi pacjentów, skrywa się dodatkowa, nie uświadamiana przez nich, intencja znaczeniowa, która w swej bezsensowności ma znaczącą postać. Owa intencja nie jest dana bezpośrednio, wprost – jak ma to miejsce na poziomie sensu jawnego – ale daje o sobie znać jedynie w sposób zniekształcony i aluzyjny za pomocą różnego rodzaju „pustych” *signifiant*, których *signifié* może zostać odnalezione dopiero w szerszym kontekście duchowej biografii pacjenta.

Założenie to zbliża Freudowską metodę interpretacji do wczesnego psychologicznego modelu hermeneutyki Diltheyowskiej. Autor *Wyobraźni poetyckiej*, zainspirowany m.in. pracami Husserla, odrzucił w tym czasie naturalistyczną tezę zdeterminowania zjawisk ludzkiej psychiki przez ich fizjologiczne podłoże i podjął próbę ich rozpatrzenia jako zjawisk samoistnych, obdarzonych własnym sensem, który staje się w pełni zrozumiały dopiero w świetle wglądu w całościowy kontekst biografii duchowej podmiotu².

Podejście to tkwi u podstaw Diltheyowskiego modelu hermeneutyki jako interpretacji „sensu przez sens”. Model ten określa, po pierwsze, przekonanie, że sens interpretowanych zjawisk psychicznych, wytworów kulturowych itp. stanowi samoistną „jakość”, ze swej istoty niesprowadzalną do poziomu tego, co somatyczne, oraz, po drugie, przekonanie, że ową „jakość” należy rozpatrywać w kontekście całości biografii życiowej autora oraz w historycznym kontekście innych zjawisk kulturowych.

Freud zdaje się dzielić z Diltheyem te dwa przekonania. Tyle że naturalnie z racji tego, iż całkiem inaczej niż autor *O istocie filozofii* rozpoznaje strukturę ludzkiej psychiki oraz co innego uznaje w niej za najbardziej istotne, wyciąga z nich odmienne metodologiczne konsekwencje.

Polegają one na innym podejściu do sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. O ile Dilthey we fragmentaryczności oraz w zniekształceniach tekstów tradycji upatrywał jedynie ich akcydentalny „brak”, który hermeneuta winien usunąć sięgając po techniki filologiczne, dodatkowe konteksty historyczne itp., o tyle w oczach

Freuda ów „brak” jest szczególnie znaczący, bowiem właśnie w nim dochodzi do głosu najbardziej istotna i utajona prawda zjawiska. Habermas starając się uchwycić różnicę między hermeneutyką Diltheyowską i Freudowską tak pisze na ten temat: „Obiektem psychoanalitycznej interpretacji nie są natomiast związki znaczeniowe w obrębie tego, co świadomie intendowane, jej praca krytyczna nie usuwa braków o charakterze akcydentalnym. Miejsca brakujące w tekście oraz zniekształcenia, które usuwa, mają dla niej wartość systematyczną, ponieważ symboliczne związki, które psychoanaliza stara się pojąć, zostały zniszczone przez wewnętrzne oddziaływania. Zniekształcenia posiadają jako takie sens. Zdeformowany tekst tego rodzaju może w swoim sensie zostać uchwycony dopiero wówczas, gdy udało się wyjaśnić sens samej korupcji: to właśnie wyznacza szczególne zadanie hermeneutyki, która nie może się ograniczyć do sposobów postępowania praktykowanych w filologii, ale łączy analizę językową z psychologicznym badaniem związków przyczynowych”³.

Pytaniem jest jednak, czy w hermeneutyce Freudowskiej mamy do czynienia z sugerowaną przez Habermasa „absolutyzacją” sensu deformacji i fragmentaryczności interpretowanych zjawisk? Czy przyjmuje się tutaj rzeczywiście, że same te deformacje coś określonego znaczą? Wszakże rozwijana przez Freuda „demaskująca” strategia interpretacyjna polega na tym, aby za pomocą dodatkowych procedur i technik odnaleźć istniejący poza nimi kontekst biograficzny. Dopiero w jego świetle można zrekonstruować poszukiwany sens utajony. Postępowanie to zakłada, że same te deformacje jako takie nie są obiektem interpretacji, ale traktowane są jako „znaczące” jedynie o tyle, o ile w sposób aluzyjny odsyłają poza siebie ku sensowi utajonemu.

Różnica między hermeneutyką Diltheyowską i Freudowską polega zatem na czymś zgoła innym. Wyraża się ona w przekonaniu Freuda, że w zniekształconych zjawiskach psychicznych związek między ich *signifiant* (sens jawny) a *signifié* (sens utajony) przybiera „oderwaną”, niemożliwą do zrekonstruowania za pomocą tradycyjnych metod interpretacji, postać. Sytuacja ta wymaga rozwinięcia przez analityka dodatkowej metody interpretacji, której celem jest odnalezienie tego,

co same deformacje sygnalizują jedynie w nieokreślony i zamaskowany sposób. W rezultacie nawet *signifiant* interpretowanych zjawisk analityk nie może traktować jako wystarczającej wskazówki naprowadzającej go na ślad sensu utajonego (*signifié*). Możliwe jest to dopiero wówczas, gdy w trakcie dialogu z pacjentem udaje mu się odnaleźć nowe wskazówki, które pozwolą mu ów ślad odnaleźć.

Pozostając w aurze nieokreśloności tego odesłania musi on proces poszukiwania sensu utajonego zacząć niejako od nowa starając się w dialogu z pacjentem odnaleźć drugie, trzecie, czwarte *signifiant* nieświadomego. Dopiero gdy – porównywane ze względu na ich cechy wspólne – pozwalają mu one bliżej określić obszar znaczeniowy poszukiwanego *signifié*, może podjąć próbę odnalezienia wypartego sensu sceny z przeszłości pacjenta.

Proces interpretacji psychoanalitycznej nie polega więc na stopniowym wypełnianiu nieokreśloności intencji znaczeniowej zawartej w *signifiant* danego zjawiska poprzez jego odniesienie do szeregu kontekstów wewnętrznych i zewnętrznych. Polega on na stopniowym przewyciężaniu o d e r w a n i a *signifié* danego zjawiska od jego *signifiant* w trakcie wydobywania od pacjenta w dialogu z nim kolejnych *signifiant* nieświadomego. *Signifiant* preferowanych tutaj patologicznych zjawisk psychicznych pozostaje zatem w głęboko dwuznacznej (czy też, ściśle biorąc, dwoistej) relacji wobec swego utajonego *signifié*. Na tę relację składa się zarówno tkwiąca w owym *signifiant* intencja maskująca, jak i odsłaniająca. Maskująca intencja stara się wytworzyć w interpretującym wrażenie, że interpretowane *signifiant* jest samo swym własnym *signifié*. Chce go ona utwierdzić w przekonaniu, że owo *signifiant* znaczy jedynie to, co dosłownie znaczy, a więc jest całkowicie „bez sensu”. Ma on dojść do wniosku, że poszukiwanie poza nim jeszcze jakiegoś innego sensu utajonego jest zadaniem zbytecznym. Intencja odsłaniająca natomiast (1) manifestuje się poprzez przesadzone (tym samym zaś: zwracające uwagę) dążenie do zakrycia sensu utajonego oraz (2) rysami czysto strukturalnymi sensu jawnego odsyła aluzyjnie do sensu utajonego. Idąc jej tropem interpretujący ma dojść do przekonania, że wbrew pozorom za sensem jawnym zjawiska skrywa się sens utajony, do którego należałoby dojść rekonstruując brakujące człony pośrednie.

Psychoanalityk różni się w swym postępowaniu interpretacyjnym od hermeneuty wykształconego w tradycji diltheyowskiej tym, że nie daje się on zwieść intencji maskującej obecnej na poziomie sensu jawnego interpretowanych zjawisk. W swym postępowaniu nie ogranicza się on do zrozumienia jej sensu dosłownego („bez sensu”), ale dostrzega w niej właśnie dążenie do ukrycia i zniekształcenia czegoś zupełnie innego, bardziej istotnego niż to, co głosi sens jawny zjawiska. I to właśnie dążenie coś mu mówi, coś sobą odsłania, mimo iż czyni to w sposób nietypowy. Ma jedynie postać nieokreślonej aluzji-sygnалу, która może zostać wypełniona (skonkretyzowana) dopiero po przebyciu żmudnej, okrężnej drogi psychoanalitycznego dialogu. Przebiegający w ten sposób proces interpretacji psychoanalitycznej można przyrównać do proponowanej przez Ricoeura okrężnej drogi interpretacji sensu przez *sens*⁴. Tyle że jej okrężność nie polega na zapośredniczaniu ze sobą w jej trakcie odrębnych metod interpretacji, ale na konfrontowaniu ze sobą kolejnych *signifiant* nieświadomego i wyszukiwaniu w ich aluzyjnym odesłaniu pewnych cech wspólnych. Owe *signifiant* można przyrównać do rządu pogańskich bożków, którzy zwróceni ku sobie twarzami przekazują sobie jakieś tajemne znaki wskazując w milczeniu uporczywie w jednym kierunku. Dopiero przemierzając ów rząd *signifiant* w procesie interpretacji, starając się ustalić to, co jest im strukturalnie wspólne, analityk staje przed szansą odnalezienia istotnego związku między wyjściowym *signifiant* a jego utajonym *signifié*. Wtedy też może zostać przez niego obnażona intencja maskująca obecna w kolejnych *signifiant* nieświadomego.

Sądzę, że właśnie ów zaproponowany przez Freuda okrężny sposób odnajdywania związku między *signifiant*, rozpoznany jako maska, a jego ukrytym *signifié*, różni jego rozumienie interpretacji zjawisk psychicznych od Diltheyowskiego modelu hermeneutyki. Ta różnica bierze się nie tylko stąd, że – jak chce Habermas – obydwaj hołdują innemu modelowi poznania (czy samopoznania) w psychologii. W równej mierze bierze się ona stąd, że za podstawę wglądu w tajniki ludzkiej duszy uznają oni ustrukturuwane w odmienny sposób zjawiska psychiczne. U podstaw ich hermeneutyki tkwi zatem odmienna koncepcja sensu owych zjawisk.

Dla Diltheya, wyrastającego z tradycji hermeneutyki protestanckiej, sens liczy się przede wszystkim ze względu na swoją jawną, świadomościową postać, którą należy rozjaśnić poprzez wydobycie jej związku z zewnętrznymi lub wewnętrznymi kontekstami, w jakich się pojawia. Liczy się tutaj głównie jego znaczenie literalne, które, nawet wówczas gdy jest w dużej mierze niezrozumiałe, stanowi podstawowy punkt odniesienia w procesie interpretacji. To ono ma zostać wypełnione w wyniku jego umiejętnego zapośredniczenia przez hermeneutę z kontekstem, w jakim się pojawia.

Dla Freuda natomiast sens zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych posiada dwa odrębne, zupełnie nie korespondujące ze sobą, wymiary – jawny i ukryty, przy czym głównym obiektem poszukiwań w procesie interpretacji jest ten ostatni. Należy jednak podkreślić, że relację między tymi dwoma wymiarami sensu ujmuje on w sposób dwuznaczny. W jego pracach współlegzystują bowiem ze sobą dwa zupełnie nie przystające do siebie schematy ujęciowe. Z jednej strony, można zatem u niego znaleźć wypowiedzi, iż sens jawny jest w swojej zawartości sprowadzalny do ukrytego, daje się „zdemaskować” jako zewnętrzna powłoka w stosunku do działających w tym ostatnim mechanizmów i praw. Ujęcie to zakłada, że relacja między tymi dwoma poziomami sensu daje się ująć za pomocą obowiązującego w naukach przyrodniczych modelu wyjaśniania. Sens jawny stanowi tutaj rodzaj „skutku” w stosunku do sensu ukrytego, który z kolei jawi się jako warunkująca go „przyczyna”⁵.

Z drugiej strony, w pracach Freuda pojawiają się wypowiedzi głoszące, że sens jawny i sens ukryty stanowią dwa odrębne, antagonistycznie wobec siebie nastawione wymiary sensu. Zaliczyć należy do nich przytoczoną powyżej wypowiedź, która głosi, że na sens czynności pomyłkowych składa się intencja wypierająca i wypierana, pozostające ze sobą w permanentnym konflikcie. W tym ostatnim wypadku poziom sensu jawnego nie daje się opisać jako „skutek” w stosunku do sensu ukrytego i do niego sprowadzić. Chodzi raczej o to, aby wyświetlić antagonistyczny sposób odniesienia ich obu do siebie.

Do tej drugiej koncepcji sensu, o wiele bardziej interesującej, nawiązują m.in. autorzy, którzy podkreślając głębokie pokrewieństwo

Freudowskich interpretacji z tradycją hermeneutyki judaistycznej, przeciwstawiają je równocześnie tradycji hermeneutyki protestanckiej (Bakan, Handelman)⁶. W tej tradycji należałoby również umieścić odczytanie Zygmunta Baumana z *Modernity and Ambivalence*. Autor idąc tropem jej rozpoznań podkreśla, że u podstaw dzieła Freuda tkwi doświadczenie Słowa, którego znaczenie jest nie do wyczerpania: „Darem Boga był tekst, który rozwija się wraz z każdą nową interpretacją, gdy staje się obiektem studium. Każda interpretacja, która zmierza do zastąpienia znaczenia wypowiedzianego w tekście, co najwyżej włącza się w jego przestrzeń: metonimia rodzi się z metafory. Tekst jest żywy, zamiera natomiast, gdy nie zostaje zgalwanizowany przez swoją nieustanną negację. Egzystuje on poprzez ciągły wzrost i własną samogenerację.

Proces ten nie ma końca, nie może mieć końca, nigdy nie będzie miał końca [...]. Każda interpretacja, wzbogaciwszy tekst, przynagla jedynie samą siebie do dalszej pracy, wzywa do podjęcia nowego studium, nowego poszukiwania sensu”⁷.

Zgodnie z tym odczytaniem interpretacja psychoanalityczna biegnie w nieskończoność, bowiem z założenia nieskończoną jest w niej różnica między sensem jawnym i utajonym. Tyle że Bauman nadaje tej różnicy całkiem nowy sens upatrując jej źródło w nieskończonej, niewyczerpywalnej postaci sensu utajonego jako takiego. W gruncie rzeczy chodzi tutaj o dwa rodzaje różnicy: różnicę między sensem jawnym i utajonym oraz różnicę stającą się w samo-różnicowaniu się sensu utajonego. Pytaniem jest, czy jedna z nich daje się potraktować jako funkcja drugiej? W pierwszym bowiem wypadku różnica wyraża odmienne interesy świadomości (świat społeczeństwa i kultury) i nieświadomości (świat stłumionych popędowych pragnień), w drugim natomiast jest zakorzeniona w antagonistycznej relacji popędów Erosa i Tanatosa do siebie. To przede wszystkim do tej ostatniej różnicy, jako bardziej źródłowej, zdaje się odnosić „wiedza o ambiwalencji”, o której mówi autor przypisując ją biblijnemu Bogu, podczas gdy pierwsza jawi się jako jej pochodna, wynik nałożenia się na pierwotny antagonizm popędów trudnych do uzgodnienia z nimi interesów człowieka w kulturze.

3 Określony sposób postępowania wobec interpretowanych zjawisk – w poszukiwaniu ich sensu utajonego, różni jednak również psychoanalityczną hermeneutykę Freuda od strukturalistycznego modelu interpretacji, gdzie zakłada się konwencjonalny charakter relacji między *signifiant* danego zjawiska a jego *signifié*. W związku z tym ustalenie *signifié* tego zjawiska możliwe jest tutaj, po pierwsze, dzięki znajomości konwencji językowej (czy quasi-językowej), która określiła charakter tej relacji, oraz, po drugie, dzięki znajomości konwencji społeczno-kulturowej, w świetle której relacja ta zyskuje rysy szczególne. W tej perspektywie indywidualna historia podmiotu, który kreuje owo zjawisko, jak też szczególny sytuacyjny kontekst, w jakim się ono pojawia, mają znaczenie drugorzędne. Czynniki te pozwalają jedynie bliżej określić sens (*signifié*) zjawiska, który w swej istotowej „ogólności” jest już zrozumiały w świetle danej konwencji językowej i kulturowej.

Podejście to ma swoją podstawę w znanym Saussure’owskim rozróżnieniu na *langue* i *parole*. Według autora *Kursu językoznawstwa* każdy akt językowy (*parole*) stanowi jedynie szczególne zastosowaniem ogólnych systemowych reguł języka (*langue*), które mają charakter ponadhistoryczny. Ujęcie to zakłada, że to, co jednorazowo-konkretne w języku, związane z jego użyciem w określonej sytuacji społecznej, stanowi jedynie akcydentalną konkretyzację uniwersalnego językowego paradygmatu. Każde konkretne „użycie” języka nie zmienia w niczym jego istoty. Historia języka (perspektywa diachroniczna) jest czymś drugorzędnym w stosunku do stanowiącej o nim systemowej struktury (synchronia).

Ten schemat ujęciowy rozpoznajemy również w antropologii strukturalnej Claude’a Lévi-Straussa. Autor *Smutku tropików* wychodząc od Saussureowskiego rozumienia języka jako systemu, u którego podstaw tkwi szereg nie uświadamianych przez jego użytkowników fonematycznych opozycji, stara się wykazać, że podobne językowe zasady określają byt zbiorowy społeczności prymitywnych. W tym duchu reinterpretowane jest przez niego Freudowskie pojęcie nieświadomości: „Jeśli, jak utrzymujemy, nieuświadamiana działalność umysłu polega na nakładaniu się form na pewną treść, jeśli nadto formy te są

zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych – co w sposób jaskrawy ukazuje badanie funkcji symbolicznej jako wyrażającej się w języku – to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieuświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i za każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów”⁸.

To, co nieświadome, zostało tutaj utożsamione z uniwersalną formą intelektualną, która tkwi u podstaw organizacji ludzkich społeczeństw i kultur pozostając niezmienna w czasie. Freud tymczasem pojęcie nieświadomego wiąże z wypartym sensem sceny, jaka miała miejsce w przeszłości pacjenta (względnie została przez niego w tej postaci wyimaginowana) i ma zostać odczytana w kontekście jego indywidualnej biografii. Dopiero wówczas, gdy analitykowi uda się, idąc za wskazaniem kolejnych *signifiant* nieświadomego, odnaleźć ów wyparty sens sceny (utajone *signifié*) w jego jednorazowości w obrębie biografii pacjenta, może on podjąć próbę terapii w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Nie sprowadza się ona wówczas jedynie do zakomunikowania pacjentowi owego domniemanego ukrytego sensu sceny traumatycznej. Ten bowiem z reguły albo od razu go odrzuca jako bezsensowny, albo „przyjmując do wiadomości” zarazem nie uznaje go za własny. Tymczasem chodzi o to, aby pacjent rzeczywiście utożsamiał się rzeczywiście z owym sensem. Ma on w nim rozpoznać immanentną część własnej duchowej biografii, którą swego czasu poddał stłumieniu. Oddzielił od siebie jako coś całkowicie obcego. Chodzi tu o to, aby pacjent w indywidualnej niepowtarzalności swego ja uznał ów indywidualny sens za własny.

W terapii psychoanalitycznej poszukiwany sens utajony (*signifié*) nie może być zatem traktowany jako szczególna konkretyzacja ogólnej formy intelektu (język jako system, kompleks Edypa jako trwała struktura). Sens ów konstytuuje się w kontekście pewnej jednorazowej sceny z przeszłości pacjenta. Dopiero też wgląd w niepowtarzalną postać owej sceny – jej ściśle powiązanie z indywidualną biografią pacjenta – pozwala zrozumieć, dlaczego został on w ogóle wyparty.

4 Nieadekwatność teorii językowych, u których podstaw tkwi podobnie jak ma to miejsce w tradycji strukturalistycznej ujęcie relacji między tym, co ogólne, a co szczególne w języku, stara się wykazać Lorenzer⁹. Głównym przedmiotem jego krytyki są Wittgensteinowska teoria „gier językowych” oraz koncepcja języka Langer i Cassirera. Autor argumentuje, że z założenia nie są one w stanie uchwycić „prywatnego” języka chorych psychicznie pacjentów, który dochodzi do głosu w ich zachowaniach symptomatycznych, czynnościach pomyłkowych, snach itp. Dzieje się tak dlatego, ponieważ język ten staje się zrozumiały dopiero w kontekście „wypartych” przez pacjenta wydarzeń z jego indywidualnej biografii. Sens tworzących go zjawisk współkonstruuje zatem w sposób istotny jednorazowy wymiar tych zdarzeń.

I tak np. szczególny prywatny sens, jaki w języku Małego Hansa¹⁰ zyskuje słowo „koń”, jako symboliczne przedstawienie postaci ojca, możliwy jest do uchwycenia dopiero po uzyskaniu przez analityka wglądu w różne wydarzenia z biografii dziecka. Dopiero wówczas jest on w stanie w słowie „koń” rozpoznać „kliszę” (*die Klischee*)¹¹; rodzaj symbolu zdegradowanego, w którym sceniczny, mechanicznie reprodukowany w wypowiedziach dziecka, aspekt wydarzeń z przeszłości (*signifiant*) maskuje sobą faktyczny sens, jaki one dlań posiadają (*signifié*). Pojawienie się „kliszy” – fobii koni, w zachowaniach Małego Hansa sygnalizuje, że jaźń dziecka uległa rozdwójeniu. Nie będąc w stanie zaakceptować (czytaj: włączyć w obręb własnej samowiedzy), sensu wydarzenia z przeszłości, w którym decydującą rolę odegrał ojciec, wypiera go w obręb nieświadomości. To wyparcie nie udaje się jednak do końca. Nad zachowaniami dziecka władzę uzyskuje sceniczny aspekt wydarzenia, czemu towarzyszą niezrozumiałe dla otoczenia stany lękowe. Równocześnie jednak Lorenzer traktując prywatny język Małego Hansa jako rodzaj deformacji w stosunku do obowiązujących w ramach danej społeczności „gier językowych” milcząco przyjmuje za obowiązującą normę tkwiący u podstaw krytykowanej przez siebie tradycji myślenia o języku ontologiczny schemat ujęcia relacji między tym, co ogólne, a tym, co szczególne. Schemat ten, zgodnie z jego ujęciem, zawodzi jedynie w odniesieniu do tych przypadków, które są odstępstwem od normy. Nasuwa się pytanie: czy nie należałoby tutaj

pójść dalej i w szczególnym sposobie, w jaki powstał prywatny język Małego Hansa dojrzeć coś z istoty sposobu, w jaki konstytuuje się wszelki sens w języku? Czy nie należałoby odwrócić obowiązujący w ramach tradycji filozofii języka schemat ujęciowy i właśnie w szczególności i jednorazowości sytuacji, w jakiej pojawia się dana wypowiedź językowa, dojrzeć jeden z podstawowych warunków konstytucji jej sensu? W tej perspektywie ujęciowej różnica między sposobem, w jaki konstytuuje się sens potocznych wypowiedzi językowych, a prywatnym językiem Małego Hansa nie byłaby – co zakłada Lorenzer – różnicą między tym, co uznaje się za normę i odstępstwem od niej, ale sprowadzałyby się do stopnia ingerencji tego, co szczegółowe, w obręb języka w obu wypadkach.

W przypadku wypowiedzi potocznych, powtarzanych setki, tysiące razy w typowych sytuacjach dnia codziennego, jest to z reguły ingerencja w niczym nie zakłócająca ustalonego przez językową konwencję sensu używanych w nich słów. Sens ten jest tutaj jedynie na różne sposoby wypełniany, nie zmienia się natomiast w niczym jego wyjściowa podstawa znaczeniowa. Co oczywiście nie wyklucza, że z biegiem czasu setki, tysiące potocznych użyc poszczególnych słów w typowych sytuacjach dnia codziennego nie mogą doprowadzić do zmian w obrębie samej tej podstawy. Te są jednak zazwyczaj niedostrzegalne dla użytkowników danego języka, prędzej dla kogoś z zewnątrz. Jeśli się pojawiają, stanowią wówczas rezultat długiego i powolnego, trwającego niekiedy dziesiątki lat, procesu przeobrażenia społecznego kontekstu, w jakim używane są typowe wyrażenia i zwroty dnia codziennego. Ale może się naturalnie również zdarzyć, że w wyniku gwałtownych historycznych przemian społeczny kontekst potocznego użycia języka ulega głębokim przeobrażeniom, co pozostawia swe widoczne ślady na samym języku.

Prywatny język Małego Hansa natomiast ukształtowały w sposób decydujący traumatyczne wydarzenia z dzieciństwa deformując głęboko symboliczny wymiar podstawy znaczeniowej słowa „koń”. Proces ten dokonał się w wyniku „przeniesienia” przez dziecko na słowo „koń” nie uświadamianego przez nie konfliktu z ojcem. Zmianie uległo tutaj nie tylko ustalone przez potoczną językową normę znaczenie tego słowa (wymiar symboliczny podstawy znaczeniowej), ale również jego

desygnat (ojciec zamiast konia). Równocześnie to nowe, wykreowane przez Małego Hansa od samych podstaw, słowo-symbol stało się centralnym słowem-kluczem w jego prywatnym języku. Nazywa ono aluzyjnie podstawowy problem jego życia psychicznego: konflikt z ojcem o podłożu edypalnym, z którym chłopiec nie bardzo potrafi sobie poradzić.

Rozpoznany w ten sposób w swojej genezie prywatny język Małego Hansa nie może być zatem traktowany jako deformacja języka jako takiego. To jedynie nowy, stworzony przez dziecko niejako od początku, język-symbol, którym chce ono jakoś nazwać to, co jest źródłem jego stanów lękowych. Język ten jest nie tylko świadectwem („symptodem”) choroby dziecka, ale również obroną przed nią. Kreując ów język Mały Hans stara się wszystko to, co w kontaktach z ojcem napawa go lękiem, odnieść na swój własny sposób do porządku sensu i w tym porządku je utrwalić – nazwać na swój „prywatny” sposób. W rezultacie zaś to, co w ten sposób nazwane, stara się on uczynić obiektem możliwego porozumienia się z innymi.

Naturalnie ów sposób nazwania jest – z punktu widzenia powszechnie przyjętej językowej normy – wysoce niedoskonały. Nie mogąc nazwać wprost – z lęku przed ojcem – Mały Hans zmuszony jest nazwać aluzyjnie, za pomocą własnego prywatnego języka-szyfru, do którego analityk musi dopiero uzyskać dostęp. Decydujące znaczenie ma tutaj jednak fakt, że dziecko w ogóle nazywa. Czyni to wprawdzie w sposób aluzyjny, trudno zrozumiały dla otoczenia, niemniej jednak jego prywatne słowa-symbole stanowią jedyny pomost między chorobą dziecka a światem „publicznej komunikacji”. Stanowią one zarazem milczące, przepojone głębokim dramatyzmem, wezwanie skierowane pod adresem tego świata. Analityk jest właśnie tym, kto otwierając się na to wezwanie stara się w dialogu z dzieckiem (pacjentem) rozszyfrować jego sens. Prywatny język tego ostatniego jest dla niego nie tylko świadectwem choroby, ale zarazem wymownym świadectwem nieuświadomianego pragnienia powrotu do siebie – do świata zwykłych rozmów z innymi. Brak tego sygnału – np. całkowite milczenie dziecka – byłby czymś nieludzkim w najbardziej dosłownym rozumieniu tego słowa. Oznaczałby całkowite wyobcowanie się ja dziecka wobec językowego porządku. Sygnalizowałby totalną ka-

tastrofę jego ja rozdartego przez konflikt, dla którego nie jest w stanie znaleźć nawet prywatnych słów-symboli. Konflikt, który pochłonił dziecko bez reszty, nad którym w żaden sposób nie może już zapanować.

5 Wyłaniające się z powyższych wywodów pojęcie tego, co nieświadome, może zostać utożsamione z sensem sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta. Sens ów został wyparty w obręb jego nieświadomości uniemożliwiając mu odzyskanie poczucia jedności z sobą samym. To spojrzenie na nieświadomość wydaje się być na pierwszy rzut oka bliskie ujęciu Medarda Bossa, dla którego, „Tak zwana »nieświadomość« jest po prostu negacją »świadomości«. I jako taka jest do tej ostatniej zawsze odniesiona”¹².

U podstaw podobnego rozumienia relacji świadomość–nieświadomość tkwi ontologiczny schemat zaczerpnięty przez Bossa z *Sein und Zeit* Heideggera. Chodzi o sposób, w jaki ten ostatni ujmuje relację między „byciem właściwym” a „byciem upadłym” ludzkiego *Dasein*. Zgodnie z tym ujęciem bytowanie *Dasein* na sposób „właściwy” możliwe jest jedynie w wyniku jego ucieczki, uprzedniego odwrócenia się od bytowania na sposób „upadły”. To ostatnie nie zostaje jednak całkowicie porzucone, ale jako to, co *Dasein* musi zanegować, by móc zacząć bytować na sposób „właściwy”, warunkuje je ontologicznie. I na odwrót, bycie upadłe możliwe jest jedynie w wyniku odwrócenia się *Dasein* od swego bycia właściwego.

W obu wypadkach zatem zmiana jednego sposobu bytowania na drugi dokonuje się w wyniku „odwrócenia się” od niego, jego negacji. To, co negowane, i to, w imię czego dokonuje się negacja, przystają do siebie niejako symetrycznie w swej przeciwstawności, implikują i warunkują się nawzajem. Bycie właściwe jest prostą ontologiczną *odwrotnością* bycia upadłego¹³.

Freudowskie ujęcie relacji między świadomością i nieświadomością nie daje się wtłoczyć w ramy tego ontologicznego schematu. Nieświadomość w postaci sensu utajonego nie jest prostą negacją świadomości, rodzajem jej symetrycznego ontologicznego odwrócenia. Stanowi ona głęboko ukryte w ludzkiej psychice miejsce wypartych ze

świadomości „przedstawień popędowych”, które w tym, co znaczą, zostały głęboko zniekształcone. W dodatku, jeśli nieświadomość pojmamy równocześnie jako miejsce przedstawień, które znajdują się w niej w stanie „wyparcia pierwotnego”, należałoby zmodyfikować ten schemat i świadomość (sens jawny) pojąć jako negację sensu utajonego, która o tym ostatnim niczego nie wie.

Ujęcie to zakłada, że między świadomością a nieświadomością istnieje coś w rodzaju szczeliny, przerwy w bycie, którą stara się utrwalić maskująca robota cenzury (później: nad-ja). Dlatego wyparte w obręb nieświadomości „przedstawienia popędowe” nie mogą zostać przywrócone samowiedzy pacjenta bezpośrednio, np. przez nakierowanie na nie uwagi. Zawodną też okazać się musi droga „analityki egzystencjalnej” w tej postaci, jaką proponuje Heidegger w *Sein und Zeit*. Świadomość nie jest bowiem ich odwrotną stroną konstytuującą się, jak „bycie właściwe”, przez ich symetryczną ontologiczną negację-odwrócenie. Pełni ona w stosunku do nich rolę nałożonej na nie z zewnątrz, zniekształcającej i wypierającej je sobą zarazem, maski, którą należy najpierw rozpoznać w tym, jak zniekształca; dopiero po tak pojętej „demaskacji” otwiera się perspektywa dotarcia do tego, co zniekształcone. Nawet zatem, jeśli – jak utrzymuje Boss – wyparty w obręb nieświadomości sens utajony jest formą negacji świadomości (sens jawny), nie jest to nigdy negacja polegająca na prostym odwróceniu sensu jawnego zjawisk świadomości. Ów sens utajony staje się dostępny i zrozumiały dopiero w wyniku uprzedniej rekonstrukcji przez analityka traumatycznej sceny z przeszłości pacjenta, która podobnie jak ów sens uległa wyparciu.

Jeśli więc np. Freud mając do czynienia z gwałtowną przeczącą reakcją pacjenta na postawione mu pytanie, czy postać z jego snu jest matką, stwierdza, że przesadzona gwałtowność tej reakcji potwierdza słuszność jego sugestii¹⁴, to, po pierwsze, sama ta konstatacja stała się możliwa jedynie w wyniku jego uprzedniego, wstępnego wglądu w warstwę znaczącą (*signifiant*) snu pacjenta oraz, po drugie, nie można jej jeszcze utożsamiać z poszukiwanym sensem utajonym owego snu. Ten ostatni może być bowiem dopiero odnaleziony w świetle całościowego obrazu związku, jaki łączy pacjenta z matką. Analityk musi zatem odnieść swoją konstatację do szerszego kontekstu zdarzeń z biografii

pacjenta, które uległy wyparciu i których uwzględnienie pozwala dopiero ustalić, jaką rolę w jego życiu duchowym pełni matka oraz jakie elementy tej roli uległy wyparciu.

Wynika stąd, że ujmowanie związku między świadomością (sens jawny) a nieświadomością (sens utajony) jako związku o charakterze negacji uchwytuje jedynie bardzo cząstkowy aspekt relacji, w jakiej oba te systemy pozostają wobec siebie. Wyparte w obręb nieświadomości przedstawienia popędowe (sens utajony) ulegając różnego rodzaju zniekształceniom na poziomie sensu jawnego interpretowanych zjawisk pozostają z reguły w o wiele bardziej złożonym powiązaniu ze świadomością, co też zmusza analityka do wypracowania dodatkowych technik interpretacyjnych.

Z tych rozważań wynika, że proces psychoanalityczny w ujęciu Freudowskim swój pierwszy „punkt zaczepienia” posiada w pojawiających się na poziomie świadomości (sens jawny) *signifiant* odsyłających w kierunku nieświadomości – wypartych w jej obręb „przedstawień popędowych” (sens utajony). Owe *signifiant* cechuje to, że, po pierwsze, nie dają się one w swym znaczeniu dosłownym bezkonfliktowo włączyć w kontekst sensu jawnego, w jakim się pojawiają, po drugie zaś, to, że w sposób nieokreślony i wieloznaczny odsyłają one w kierunku tego, co wyparte. Dlatego też są one odbierane potocznie jako „bez sensu”. Ogół nie dostrzega w nich nic znaczącego traktując je jako coś całkowicie przypadkowego, nad czym nie warto się głębiej zastanawiać. Czy jednak tak jest w istocie? Czy kiedy w tym wypadku mówimy, że coś jest „bez sensu” rzeczywiście mniemamy, że jest go ono pozbawione? Przewodniczący parlamentu brytyjskiego, który otwierając jego obrady mówi, że je zamyka wypowiada niewątpliwie jakiś sens¹⁵. Marzenie senne pacjenta, w którym ten śni o pogrzebie bliskiej mu osoby również jakiś sens posiada. Jakiś sens posiadają też w potocznym odczuciu dziwaczne zachowania pacjentki, która ciągle wbiega i wybiega z sąsiedniego pokoju zadrażając służbę zbędnymi poleceniami¹⁶.

Ów sens jest potocznie traktowany jako „bez sensu” jedynie dlatego, że w tym, co dosłownie znaczy, jest nie do pogodzenia z kontekstem sensu jawnego, w jakim się zjawia. Niemniej jednak w sposób ewidentny mamy tu do czynienia z jakimś sensem. Chodzi tutaj o jakieś

signifiant, którego sens jawny coś znaczy, nawet jeśli owo znaczenie jest trudne do pogodzenia z całościowym kontekstem sensu jawnego, w jakim się pojawia. Określenie zatem, że wszystkie te wypowiedzi i zjawiska psychiczne są „bez sensu” należy rozumieć w ten sposób, że w tym, co znaczą, nie dają się one bezkonfliktowo włączyć w kontekst „publicznej komunikacji”, nie zaś, że w ogóle żadnego sensu nie posiadają.

Cała różnica między potocznym rozumieniem patologicznych zjawisk psychicznych a ich odczytaniem przez analityka polega na tym, że o ile w pierwszym wypadku brany jest wyłącznie pod uwagę ich sens dosłowny, czyli ten, do którego bezpośrednio odsyła *signifiant* owych zjawisk, w drugim natomiast zakłada się, że owo *signifiant* odsyła również, niejako poprzez ów sens jawny, do jakiegoś drugiego, utajonego *signifié*, które uznaje się za jego sens właściwy. Za znaczące uznaje się tutaj zatem uchodzące za coś niezrozumiałego, jawne znaczenie owych zjawisk.

Wynika stąd, że wyróżniona struktura znaczeniowa patologicznych zjawisk psychicznych polega na tym, iż ich *signifiant* posiada – podobnie jak ma to miejsce w Ricoeurowskiej definicji symbolu – równocześnie dwa *signifié*, pozostające ze sobą w analogicznym związku o charakterze znaczące–znaczone. Zarazem jednak zupełnie inaczej niż to przyjmuje autor *Symboliki zła* wygląda relacja obu tych *signifié* do siebie. Pierwsze *signifié* pozostaje w bezpośrednim związku intencjonalnym z pierwszym, wyjściowym *signifiant* owych zjawisk i jest jako takie całkowicie niezrozumiałe, „bez sensu” (poziom sensu jawnego) oraz drugie *signifié*, które owo pierwsze *signifié*, występując tym razem wobec niego w roli *signifiant*, sobą maskując i je zniekształcając zarazem doń jako do swego sensu utajonego odsyła. Można powiedzieć, że pierwsze *signifié* (sens jawny), pełniąc funkcję członu pośredniego w strukturze znaczeniowej owych zjawisk pełni w nim zarazem, w tym, co dosłownie znaczy, rolę drugiego, dodatkowego *signifiant*, które maskując zarazem sygnalizuje sobą aluzyjnie obecność skrywającego się za nim sensu utajonego.

Podstawowy problem hermeneutyczny wiąże się tutaj z dwoistą maskująco-odsłaniającą funkcją, jaką sens jawny interpretowanych zjawisk (pierwsze *signifié*) pełni wobec ich sensu utajonego (drugie

signifié). Z jednej strony bowiem, ów sens jawny, z racji swego oderwania od kontekstu, w jakim się pojawia, zdaje się w tym, co dosłownie znaczy „nic” nie znaczyć. Wydaje się on albo całkowicie niezrozumiały, albo też absurdalny i trudny do zaakceptowania w tym, co znaczy. W ten sposób przejawia się intencja maskująca tego sensu, chce on wydać się otoczeniu „bez sensu” i w ten sposób odwieść od zajmowania się sobą.

Z drugiej jednak strony, zamaskowanie sensu utajonego w wyróżnionych psychoanalitycznie patologicznych zjawiskach psychicznych nigdy nie dokonuje się w sposób całkowity. Ich sens jawny (pierwsze *signifié*) wchodzi bowiem równocześnie w rolę drugiego *signifiant* na różne aluzyjne sposoby odsyłając poprzez siebie w tym, co dosłownie znaczy, do nieznanego na razie, skrywającego się pod nim, sensu utajonego. Jest to zarazem odesłanie bardzo nieokreślone i aluzyjne. Zawarta jest w nim jedynie sugestia, że „pod” sensem jawnym skrywa się „coś jeszcze”, co można odnaleźć dopiero wówczas, gdy w dialogu z pacjentem uda się zrekonstruować brakujący kontekst wypartej przez niego sceny z dzieciństwa.

Wynika stąd, że obydwa rozróżnione przeze mnie *signifié* wyróżnionych psychoanalitycznie zjawisk psychicznych, odpowiedniki sensu jawnego i sensu utajonego, różnią się zasadniczo jeśli chodzi o sposób, w jaki odsyła do nich wyjściowe *signifiant* owych zjawisk. Do pierwszego z nich odsyła ono w sposób jednoznaczny i bezpośredni, zgodnie z wymogami obowiązującej w danym wypadku językowej konwencji. Do drugiego natomiast odsyła aluzyjnie i pośrednio, poprzez swe pierwsze *signifié*, które staje się jako takie znaczące (według naszych wcześniejszych rozróżnień staje się jakby drugim *signifiant*) w stosunku do owego *signifié* pozostającego doń w relacji utajenia i wyparcia.

Na tę różnicę nakłada się różnica w sposobie konstytucji obu rozróżnionych *signifié*. Pierwsze *signifié* wyróżnionych przeze mnie patologicznych zjawisk psychicznych w tym, co dosłownie znaczy (względnie w tym, czego nie znaczy, jako że jest jako takie całkowicie niezrozumiałe), zdaje się pozostawać we władzy samego Tanatosa. Znajduje to albo bezpośrednio swój wyraz w jego zawartości znaczeniowej (np. w dosłownym znaczeniu wypowiedzi przewodniczącego parlamentu brytyjskiego o zamknięciu obrad), albo sygnalizowane jest

obsesyjną powtarzalnością określonych zachowań, wypowiedzi, gestów pacjenta („przymus powtarzania”)¹⁷. Poza samą agresją, samą swą obsesyjną, narzucającą się natrętnie ja pacjenta, powtarzalnością, zdaje się nic więcej nie znaczyć. Jest – używając określenia Freuda – samą „kliszą” sensu, czymś w rodzaju opustoszałej po nim skorupy, która pełni rolę *signifiant* (drugiego) wobec sensu utajonego jedynie ze względu na swe niektóre strukturalne rysy. Owe rysy nie od razu wydają się analitykowi znaczące; walor ten zyskują dopiero w trakcie rozmowy z pacjentem, kiedy powoli zaczyna wyłaniać się kontekst wypartej traumatycznej sceny z jego dzieciństwa. Przewodniczący parlamentu brytyjskiego, który otwierając obrady mówi, że je zamyka, daje w ten sposób na poziomie sensu jawnego własnych wypowiedzi bezpośredni wyraz tłumionej w nim na co dzień agresji skierowanej przeciwko kolegom-parlamentarzystom, których nudnym i jałowym obradom musi przewodniczyć. Młody asystent wznosząc toast, w którym domaga się od zebranych, aby „czknęli” na cześć szefa¹⁸, daje z kolei wyraz własnej agresji przeciwko przełożonemu, z którym – jak można się domyślać – pozostaje w głębokim konflikcie. Pacjentka Freuda, czcigodna dama, która opowiada, że śniło się jej, iż wykonywała różne posługi seksualne dla żołnierzy, daje w ten sposób ujście własnym, najprawdopodobniej nieskonsumowanym w małżeństwie, pragnieniom seksualnym połączonym z silnymi tendencjami masochistycznymi.

Wszystkim tym typom wypowiedzi wspólne jest, że odczytane dosłownie, ze względu na swe pierwsze *signifié*, znaczą one przede wszystkim jako bezpośredni, wyraz dążenia popędowego, nacechowanego z reguły agresją. Są one niczym sam ucieleśniony w języku popęd, który podporządkowując sobie jego znaczącą warstwę nie znaczy nic więcej ponad to, co znaczy. Dlatego też potraktowane w oderwaniu pozostają one niezrozumiałe dla otoczenia. Są wyrazem samej agresji, samej seksualności, samego masochizmu ludzkiego ja. To innymi słowy sam Popęd, który wtargnąwszy w przestrzeń języka zdominował i zniewolił jego sens jawny zmieniając go w coś „nie do poznania”. To właśnie język, który stał się kliszą, pustą formą po sobie samym ogarniętą przez Popęd, tak iż pacjent jako jego „nosiciel” powtarzając w nieskończoność te same wypowiedzi, zachowania, gesty,

nie jest w stanie się wobec nich refleksyjnie zdystansować¹⁹. Chodzi tutaj o sens przeobrażony w swe własne przeciwieństwo. Sens, który stał się Popędem, tak iż podawać się musi teraz za coś, czym nie jest, za sam pozór sensu, który, aby go zrozumieć, należałoby najpierw w jego iluzoryczności odsłonić.

Drugie *signifié* wyróżnionych psychoanalitycznie patologicznych zjawisk psychicznych posiada zrazu – doświadczane z perspektywy sensu jawnego – postać wysoce nieokreśloną i dwuznaczną. Wiąże się to z wydobytą niedawno aluzyjnością sposobu, w jaki wyjściowe *signifiant* odnosi się do niego poprzez swe pierwsze *signifié* (sens jawny). W rezultacie może ono być odnalezione dopiero „poza” obrębem tego odniesienia. W owym odniesieniu nie tkwi bowiem nic więcej, jak tylko samo odesłanie poza siebie ku czemuś ukrytemu, ku czemuś, co ulegając wyparciu, pozostaje jako takie niedostępne. Owo „coś ukrytego” Freud nazywa w swoich pracach wypartymi „przedstawieniami popędowymi”, które z określonych względów (np. obowiązujących norm obyczajowych, konwencji) nie mogły zostać zaakceptowane przez ja pacjenta. Pojęcie „przedstawień popędowych” cechuje jednak w jego tekstach wyraźna dwuznaczność. Z jednej strony – rozpatrywane w kontekście prac metapsychologicznych – implikuje ono, że chodzi tu o przedstawienia jakiegoś popędowego bodźca płynącego z wnętrza ciała. Z drugiej strony – rozpatrywane w kontekście prac praktycznych – implikuje, że chodzi tu w istocie nie tyle o „przedstawienie popędowe”, co o wyimaginowany o b r a z - s y m b o l jakiejś sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta. Owa scena została wprawdzie zrazu przez niego stłumiona, ponieważ uświadomienie jej sensu przez niego mogłoby się wiązać z pojawieniem się uczuć (aktów!) agresji wobec inno-go-sprawcy. W tym wypadku jednak możliwość pojawienia się tego rodzaju zdeterminowanych popędowo zachowań jest co najwyżej czynnikiem towarzyszącym. Należałoby je wręcz traktować jako konsekwencję („skutek”), a nie właściwą „przyczynę” wyparcia. To bowiem nie agresja jako taka ulega tutaj wyparciu, ani też nie ulegają mu same popędy seksualne jako takie. Dokonuje się ono ze względu na sens owej wyimaginowanej przez pacjenta sceny traumatycznej. Jak też zarazem – to właśnie sam ów sens ulega tutaj wyparciu.

Sprawia to, że ów sens – doświadczany z perspektywy sensu jawnego jako należący do innego, niedostępnego obszaru w obrębie psychiki pacjenta – zdaje się tutaj w ogóle „nie istnieć”. Zdaje się być samą swoją nicością, samą pustką po sobie – w odróżnieniu od tego, jak jego nieobecność doświadczana jest na poziomie sensu jawnego, gdzie zostaje od razu wypełniony przez pozór sensu – przez krzykliwy sens-Popęd podający się jako coś bez sensu, tutaj, na poziomie sensu utajonego, jest doświadczany niczym pustka ze znakiem minus. Jest samą swoją negacją, która znaczy jedynie o tyle, o ile znosząc sama siebie zarazem wskazuje poza siebie, i w tym wskazaniu niepokoi.

Czy rozpoznane w ten sposób to, co wyparte – jako sens, który stał się swoją własną nieobecnością – może zostać nazwane „przedstawieniem popędowym”? Czy ma ono cokolwiek wspólnego z „przedstawieniem” popędu? Czy może zostać pojęte jako jego bezpośrednia, wyrastająca od wewnątrz tego, co psychiczne, „reprezentacja”?

Wyparty sens sceny traumatycznej to wszakże w istocie sens tego, co wydarzyło się niegdyś między pacjentem a innym-sprawcą. To sens jakiegoś ważkiego zdarzenia z przeszłości pacjenta, które, z jednej strony, ukształtowało w sposób trwały „z ukrycia” (sens utajony) jego psychikę, z drugiej jednak – nie zostało włączone w całość jego samorozumienia (sens jawny). Jest to, innymi słowy, sens konstytuujący się w świetle osobowego odniesienia jakiegoś ja do jakiegoś ty ze względu na to, co zaszło między nimi; dopiero w świetle tych dwóch momentów może zostać napotkany popędowy wymiar tej relacji (np. moment seksualny ze względu na rolę, jaką pełni w ukształtowaniu się kompleksu Edypa).

Ów wyparty sens sceny traumatycznej nie „przedstawia” sobą zatem żadnego „popędu” w ścisłym rozumieniu tego słowa, ale odsyła w przestrzeń tego, co międzyludzkie. Umiejscowione jest ono w przestrzeni społecznej, dotyczy sfery międzyludzkich interakcji, które nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od historycznego kontekstu kulturowego konstytuującego sobą ową przestrzeń.

Równocześnie jednak ów sens niczego sobą nie „przedstawia”, bowiem nie chodzi tu o odwzorowanie, „reprezentację” czegoś, ale o retrospektywną kreację wyobraźni pacjenta. W kreacji tej sekundarne znaczenie posiada kwestia, czy to, czego ona dotyczy, rozegrało się

„naprawdę” czy też nie. Istotne jest jak pacjent wyobraża sobie rolę innego w traumatycznych scenach z własnej przeszłości, w jaki sposób inscenizuje swój własny z nim konflikt.

Rozpoznany w ten sposób sens utajony, jako sens wypartej przez pacjenta traumatycznej sceny z przeszłości, ma swoją podstawę w czysto spekulatywnym założeniu analityka, iż czynności pomyłkowe, sny, symptomy itp. „mają sens”. To założenie nie ma żadnego mocnego oparcia w zawartości znaczeniowej sensu jawnego. Wynika ono jedynie z intuitywnego wglądu analityka w „bezsensowność” owego sensu. Doświadczony w ten sposób sens jawny stanowi jedynie niejasny i wieloznaczny sygnał oderwania sensu sceny traumatycznej od samowiedzy pacjenta. Dlatego starając się zrekonstruować ów sens utajony, owo drugie oderwane *signifié*, analityk musi obrać okrężną drogę dialogu z pacjentem, na której będzie mógł odnaleźć kolejne odsyłające w jego kierunku *signifiant* sensu jawnego. Dopiero też wówczas, konfrontując i porównując owe *signifiant* ze sobą, będzie mógł podjąć próbę określenia kierunku, w którym one odsyłają. Wtedy też, poruszając się nieraz po omacku, może podjąć próbę odcyfrowania wypartego.

6 Wyróżnione psychoanalitycznie patologiczne zjawiska psychiczne, cechuje zatem bardzo specyficzny sposób odniesienia ich wyjściowego, pierwszego *signifiant* do (1) całościowego kontekstu sensu jawnego, w jakim się pojawia ich pierwsze *signifié*, oraz (2) do jego drugiego *signifié* (sens utajony). W pierwszym wypadku specyficzność odniesienia polega na tym, że owo *signifié* zdaje się być albo tak absurdalne w swym znaczeniu dosłownym, że jest odrzucane przez otoczenie jako „bez sensu”, albo też z racji tego, że pierwsze *signifiant*, z którym jest zrośnięte, jest tak odkształcone w stosunku do językowej normy, że wydaje się być całkowicie niezrozumiałe (chodzi tu np. o neologizmy używane przez pacjenta). Natomiast specyfika odniesienia wyjściowego *signifiant* do jego drugiego *signifié* polega na tym, że konstytuuje się ono dopiero za pośrednictwem pierwszego *signifié* owego *signifiant* potraktowanego w dosłowności swego znaczenia jako „znaczące” w stosunku do skrywającego się za nim sensu utajonego.

Dopiero to drugie założenie stanowi o odrębności Freudowskiej hermeneutyki psychoanalitycznej na tle hermeneutycznej tradycji. Odrębność ta polega nie tylko na tym, że autor *Die Traumdeutung* dostrzega sens w zjawiskach psychicznych, które do tej pory w ramach owej tradycji traktowano jako „bez sensu”. Stanowią o niej w równej mierze dalekosiężne konsekwencje, jakie – jeśli chodzi o obraz życia duchowego człowieka (a później: strukturę sensu wytworów społeczno-kulturowych) – wyciągnął on w oparciu o demaskującą interpretację owych zjawisk. O specyfice rozwijanej przez Freuda koncepcji sensu stanowi sposób, w jaki odczytuje on związek między ich *signifiant* (sens jawny) i *signifié* (sens utajony). Przyjmuje on, że ów sens ma złożoną, dwuwymiarową strukturę, której poszczególne poziomy nie pokrywają się ze sobą. W sposobie, w jaki ujmuje on ową strukturę, istotne znaczenie posiadają dwa momenty. Pierwszy z nich to sposób odczytania znaczącej strony sensu jawnego patologicznych zjawisk psychicznych. Cechuje ją to, że z racji swego oderwania od kontekstu, w jakim się pojawia, stara się ona usilnie zasugerować otoczeniu swoją „bezsensowność”. Z drugiej strony jednak, właśnie przesadzony charakter owej tendencji do wydania-się-bezsensowną sprawia, że analityk zaczyna podejrzewać, iż pacjent chce w ten sposób przed nim coś ukryć. W rezultacie to, co jest w niej maską, zostaje przez niego odczytane jako (bezwiedne) odsłonięcie, tyle że naturalnie określenie to posiada tutaj sens bardzo specyficzny. W owym maskującym odsłonięciu nie mamy bowiem do czynienia z wyjawieniem zawartości tego, co ukryte, ale jedynie z aluzyjnym odesłaniem w jego kierunku.

Sens jawny odczytany w swym zamaskowaniu jako (bezwiednie) odsłaniający sobą jakiś sens utajony jest „znaczący” jako samo odesłanie poza siebie, ku swemu innemu utajonemu *signifié*. To, innymi słowy, ślad-sygnał, który starając się stać maską doskonałą zdradza się właśnie przesadzonym charakterem dążenia.

Myszę, że te rozważania pozwalają w nowym świetle spojrzeć na piękną metaforę Lacana, który starając się oddać specyfikę struktury znaczeniowej analizowanych przez Freuda zjawisk psychicznych nazywa ją „węzłem znaczenia” (*le noeud de signification*)²⁰. Zasupełniony charakter tej struktury polega właśnie na tym, że stara się ona wydać analitykowi „pozbawiona sensu”, oderwana od swego drugiego, utajonego *signifié*.

W rezultacie jawi się ona niczym okręcona wokół siebie w nieskończoność w mechanicznie odnawiającym się, pustym geście. Z drugiej strony jednak, właśnie dlatego, że analityk rozpoznaje tę strukturę jako zasupłaną, staje się ona w jego oczach wezwaniem do swego „rozsupłania”.

Z racji swego zasupłanego charakteru patologiczne zjawiska psychiczne znaczą daleko więcej, niż znaczą. W dominującej na poziomie ich sensu jawnego tendencji maskującej zawarte jest coś z odsłonięcia. Doświadczamy je jako szczególny rodzaj języka, który znaczy w tym i poprzez to, o czym milczy, poświadczając sobą przede wszystkim to, czemu usilnie zaprzecza.

7 W dotychczasowych rozważaniach skoncentrowałem się na wydobyciu podstawowych rysów struktury znaczeniowej wyróżnionych przez Freuda patologicznych zjawisk psychicznych. Nie znaczy to, że w ich budowie znaczeniowej nie występują żadne istotne różnice. O niektórych z nich pisze sam, wyodrębniając np. wyraźnie marzenie senne na tle innych zjawisk patologicznych ze względu na jego złożoną budowę i skomplikowane mechanizmy w nim występujące. Dlatego też w jego oczach marzenie senne zostało utożsamione z „królewskim” traktem psychoanalizy; krocząc nim analityk może najwięcej powiedzieć o głębiach życia psychicznego swych pacjentów.

Zarazem jednak, jeśli na wyróżnione przez Freuda zjawiska psychiczne spojrzymy z perspektywy stopnia aluzyjności obecnego w nich odesłania sensu jawnego do utajonego, marzenie senne należałoby usytuować gdzieś pośrodku. Możemy bowiem wskazać, z jednej strony, na zjawiska, w których – jak np. w niektórych czynnościach pomyłkowych – już wgląd w ich sens dosłowny pozwala bez trudu zrekonstruować dochodzący w nich aluzyjnie do głosu sens utajony. Z drugiej natomiast strony, równie dobrze możemy wskazać na zjawiska, w których – jak np. w niektórych symptomach – za oderwaniem sensu utajonego od jawnego idzie głębokie zniekształcenie tego ostatniego. Rolę *signifiant* wobec tego, co wyparte, pełni w nich sama ich obsesyjna powtarzalność.

Należy jednak zauważyć, że bardzo rzadko mamy do czynienia z sytuacją, kiedy znaczący charakter pierwszego *signifié* tych zjawisk sprowadza się do samego jego odesłania poza siebie ku drugiemu *signifié*. Należą do nich np. sytuacje, kiedy symptomem jest uporczywe milczenie pacjenta. Przypadek ten należałoby jednak traktować jako graniczny, sygnalizujący daleko posuniętą deformację życia psychicznego pacjenta. Najczęściej znaczący charakter pierwszego *signifié* tych zjawisk polega na tym, że sama jego zawartość znaczeniowa zdradza sobą coś z istoty przesłoniętego przez nie sensu utajonego. I właśnie odmienny sposób, w jaki się to dokonuje w różnych typach owych zjawisk, pozwala na wprowadzenie rozróżnień w tym względzie.

W przypadku przytaczanej niedawno pomyłki przewodniczącego parlamentu brytyjskiego słowo „zamykam” pojawiające się w miejscu oczekiwanego „otwieram” zdradza wyraźnie swoją intencją znaczeniową (pierwsze *signifié*) ukrytą myśl tkwiącą u podstaw jego wypowiedzi: „Koledzy, wasze obrady będą z pewnością tak jałowe i nudne, że najlepiej byłoby od razu je zamknąć”. W tym wypadku wystarczy wiedza analityka na temat tego, co zwykło się sądzić na temat obrad parlamentu brytyjskiego, aby zrekonstruować sens utajony wypowiedzi przewodniczącego.

O wiele bardziej zniekształconą postać przybiera natomiast pierwsze *signifié* (sens jawny) dziwacznych zachowań pacjentki wybiegającej „ustawicznie ze swego pokoju do sąsiedniego i wzywającej stamtąd pokojówkę po to, aby wydać jej jakieś obojętne zlecenie”²¹. Zachowania te, jeśli rozpatrywać je same w sobie wydają się być bez sensu, nie pozostają w żadnym logicznym związku z sytuacyjnym kontekstem, w jakim się pojawiają. Dopiero przewyciężenie przez pacjentkę w trakcie terapii skrupułów obyczajowych i opowiadzenie zdarzenia z przeszłości, które było przyczyną jej zachowań²² pozwoliło Freudowi odnaleźć ich sens utajony. Dopiero też w świetle tej opowieści okazało się, że znaczący charakter posiadała sama struktura sensu jawnego zachowań pacjentki naśladująca sobą aluzyjnie strukturę wypartej przez nią sceny traumatycznej.

W tym wypadku zatem nie wystarczyła już wiedza analityka na temat kontekstu sytuacyjnego, w jakim pojawiły się patologiczne

zachowania pacjentki. Niezbędnym okazało się wdanie się z nią w dialog, aby na podstawie jej dodatkowych opowieści, luźnych asocjacji i komentarzy zrekonstruować kontekst wypartej traumatycznej sceny z jej przeszłości. Dopiero też konfrontacja sensu owej sceny (zachowanie męża-impotentą w noc poślubną, o czym pacjentka stara się najwyraźniej zapomnieć) z postacią jej patologicznych zachowań umożliwiła odnalezienie ich sensu utajonego. Wynika stąd, że podstawowy problem w interpretacji psychoanalitycznej stanowi przejście z poziomu pierwszego *signifié* na poziom *signifié* drugiego. To ostatnie bowiem nie daje się zrozumieć wprost, poprzez bezpośredni intuitywny wgląd w sens jawny zjawiska. Analityk musi obrać pośrednią i okrężną. Jest to droga stopniowej rekonstrukcji nieznanego mu zrazu kontekstu wypartej sceny z przeszłości pacjenta. Dopiero gdy w dialogu z nim uda mu się wypełnić to zadanie zrozumiałym staje się w jego oczach motyw wyparcia oraz sens tego, co wyparte.

Problem ten wynika stąd, że w patologicznych zjawiskach psychicznych sens utajony na różne sposoby *t r a n s c e n d u j e* sens jawny. Jawi się jako coś znajdującego się poza nim, coś, co zostało od niego oderwane i zamaskowane w swym oderwaniu. Na poziomie ich sensu jawnego pozostaje po nim jedynie sam ślad-odesłanie sygnalizujący sobą, że owo oderwanie mimo wszystko nie zostało przeprowadzone do końca. Na dążeniu do wykroczenia w dialogu z pacjentem poza poziom pierwszego *signifié* zjawisk psychicznych ku ich założonemu sensowi utajonemu, zasadza się właśnie niezwykłość roszczenia hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda. Analityk ma tutaj w punkcie wyjścia do czynienia z sensem rozpoznany jako zewnętrzna powłoka-maską. Odsyła ona wprawdzie poza siebie ku utajonemu *signifié*, zarazem jednak jest to odesłanie tak aluzyjne, iż trudno jest na jego podstawie cokolwiek o sensie utajonym powiedzieć. Dominującą intencją na poziomie pierwszego *signifié* jest wszakże skupienie uwagi interpretującego wyłącznie na sobie samym. Chce ono wydać mu się w swej dosłowności jako bezsensowne, oderwane od kontekstu sytuacyjnego, w jakim się pojawia. Równocześnie w konstytuującej się w ten sposób intencji określającej pierwsze *signifié* chodzi o pozostawienie drugiego *signifié* w stanie permenetnego wyparcia, o pozbycie się go raz na zawsze, o jego totalne unicestwienie.

Jeśli zatem analityk intencję znaczeniową pierwszego *signifié* odczytuje jako maskę, samo to rozpoznanie zapowiada już jej demaskację. Zakłada ono bowiem milcząco, że poza ową maską skrywa się coś różnego od niej, co należałoby odnaleźć. Maskujący charakter tej intencji zdradza w jego oczach właśnie jej podejrzenie usilne dążenie do wydania się „bez sensu”.

8 Zawarte w tym rozdziale rozważania na temat przyjmowanej przez Freuda struktury znaczeniowej patologicznych zjawisk psychicznych każą sformułować dwie paradoksalne w swej wymowie konkluzje. Z rozważań tych wynika, po pierwsze, że poziom sensu jawnego owych zjawisk został zdominowany przez Popęd, który już to podskórnie współstanowi o określonej postaci tego sensu (np. sens pomyłki jako przejaw stłumionej agresji), już to zmusza pacjenta do kompulsywnego powtarzania w nieskończoność tych samych zachowań, wypowiedzi, gestów. Wynika z nich, po drugie, że również sens utajony – jako to, co uległo wyparciu – nie ma nic wspólnego z „przedstawieniami popędowymi”, ale jest sensem traumatycznej sceny z przeszłości pacjenta. To właśnie tego sensu nie chce on uznać za własny, włączyć go w całość swego samorozumienia.

Rysująca się w ten sposób struktura znaczeniowa wyróżnionych psychoanalitycznie patologicznych zjawisk psychicznych zaprzecza zatem temu, co zakłada perspektywa metapsychologiczna. Popęd nie jest w nich tym, co ulega wyparciu, ale osadzony jest na ich powierzchni. Daje o sobie znać w sposób szczególnie natrętny na poziomie ich sensu jawnego. Można wręcz powiedzieć, że został on tam wypchnięty z nieświadomości gdzie też zaczyna odgrywać nową dla siebie rolę maski w stosunku do tego, co wyparte. To ostatnie zaś ma niewiele wspólnego z trudnymi do zaakceptowania przez ja pacjenta „przedstawieniami popędowymi”. Jest nim bowiem właśnie niemożliwy do włączenia w obręb samorozumienia pacjenta sens sceny, który utajony w nieświadomości stał się swoją własną nieobecnością, pustym miejscem po sobie.

Wszystko ulega tutaj odwróceniu. „Przedstawienia popędowe”, o których Freud mówi, że zostały wyparte i spoczywają w głębiach

nieświadomości pacjenta, w patologicznych zjawiskach psychicznych zostają wypchnięte na poziom świadomości. To one zapełniają sobą puste miejsce, jakie powstało tutaj po wyparciu tego sensu; wdzierają się w nie gwałtownie i podporządkowują je sobie²³. To one starają się stworzyć w analityku wrażenie, że poza „bezsensownością” kompulsywnych zachowań pacjenta nic się już nie skrywa. Starają się stworzyć iluzję bezsensowności całej choroby pacjenta i odwieść analityka od zamiaru jej wyleczenia. Starają się go skłonić do tego, aby porzucił swą naiwną wiarę w magiczną moc słów, w to, że mogą one znaleźć jakkolwiek oddźwięk w tym, co jawne i co zostało utajone w duszy pacjenta.

Przypisy

¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1985, s. 62.

² Ściśle biorąc tendencja do rozpatrywania zjawisk psychicznych jako zasadniczo odrębnych w stosunku do ich fizjologicznego podłoża zaznacza się w pracach Diltheya już znacznie wcześniej przez lekturę prac Husserla. Dochodzi ona np. wyraźnie do głosu w rozprawie *Wyobraźnia poetycka i obłąd* z 1886 r., gdzie autor bardzo mocno podkreśla samoistność praw rządzących rozwojem wyobraźni poetyckiej. por. W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 1–20.

³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 266.

⁴ Rozumienie hermeneutyki jako drogi „okrężnej” interpretacji sensu przez sens rozwija P. Ricoeur w szkicach wchodzących w skład tomu *Egzystencja i hermeneutyka*, *op. cit.*

⁵ Za wyjściowy model może tutaj służyć wspomniane w poprzednim rozdziale Freudowskie porównanie relacji świadomość–nieświadomość do relacji, w jakiej obraz oglądany przez lunetę pozostaje wobec tworzących ją części składowych.

⁶ Zaliczyć należy tu m.in. pracę Davida Bakana *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (New York 1958), czy pracę Susan A. Handelman *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (State University of New York Press, Alberg 1982). Autorka ta tak oto widzi opozycję hermeneutyki Freuda do tradycji hermeneutyki protestanckiej: „Pojęcie ukrytej treści znaczeniowej, która winna zostać odsłonięta poprzez procedurę hermeneutyczną umiejscawiające Freuda i rabinów w jawnej opozycji wobec tradycji protestanckiego literalizmu, opiera się wszelkim próbom definiowania znaczenia poprzez redukcję tego, co jawne do jego pojedynczego ukrytego odpowiednika” (s. 42).

⁷ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaka New York 1991, s. 173.

⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, PWN, Warszawa 1970, s. 77.

⁹ A. Lorenzer, *Sprache und Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

¹⁰ Chodzi tu o dość niezwykłego pacjenta Freuda, kilkuletniego chłopca imieniem Hans, którego fobia, lęk przed końmi będący w istocie – co wykazała analiza – zamaskowaną formą lęku przed ojcem, stała się dla autora *Die Traumdeutung* wdzięcznym materiałem do podjęcia szeregu refleksji na temat rozwoju seksualności dziecięcej. por. Z. Freud, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [Der kleine Hans]*, [w:] Z. Freud, *Studienausgabe*, t. VIII, s. 9–124.

¹¹ Przez pojęcie „kliszy”, zaczerpnięte od samego Freuda, Lorenzer rozumie „nieświadome przedstawienia”, które „pochodzą od przedstawień symbolicznych, wykształconych w procesie symbolizacji – i zostały „ekskomunikowane” w procesie wyparcia, tzn. zostały wykluczone z procesu komunikacji dokonującej się w języku i działaniu”. A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, op. cit., s. 113.

¹² M. Boss, *Von der Spannweite der Seele*, Bentli Verlag, Bern 1982, s. 137.

¹³ To ujęcie przez Heideggera w *Sein und Zeit* związku między byciem właściwym i upadłym ma swoje korzenie w sposobie, w jaki, na podstawie interpretacji tekstów filozofii greckiej, ujmuje on związek między „jawnością” i „skrytością” bycia, traktując je jako jego dwa implikujące się nawzajem momenty, nie do pomyślenia w oderwaniu od siebie. Por. rozważania tego autora na ten temat w M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, rozdz. *Der Begriff des Logos*, s. 32–34.

¹⁴ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, PWN Warszawa 1984 (wyd. IV), s. 83.

¹⁵ *Ibidem*, s. 73.

¹⁶ *Ibidem*, s. 268–272.

¹⁷ Gwoli ścisłości należałoby wspomnieć, iż w niektórych podanych przez Freuda przykładach poziom sensu jawnego zdaje się być zeterminowany przez popędy Erosa stanowiące w teorii tego autora opozycję wobec popędów Tanatosa. W tym ostatnim wypadku jednak Erosowi zawsze towarzyszy rodzaj agresji, co wyraża się w tendencjach masochistyczno-destrukcyjnych.

¹⁸ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, op. cit., s. 80–81.

¹⁹ Na ten moment zwraca przede wszystkim uwagę A. Lorenzer w pracy *Sprache und Rekonstruktion*, op. cit.

²⁰ J. Lacan: „Słowo nie jest znakiem, lecz splotem znaczenia” („noeud de signification”), por. *Écrits*, op. cit., s. 166.

²¹ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, op. cit., s. 268.

²² *Ibidem*, s. 268.

²³ Na tym polega właśnie struktura „kliszy” jako zdeformowanego, pozajęzykowego symbolu.

Rozdział V: Ślad innego-sprawcy

1. Intersubiektywny wymiar struktury znaczeniowej symptomów. 2. Inny-uwodziciel – inny-sprawca. 3. Dramat przeniesienia. 4. Wyparcie czy represja sensu?

1 Z naszych rozważań wynika, że sens utajony symptomu, sens, który znajduje się w nim w stanie permanentnego wyparcia, pozostaje w ścisłym związku z traumatyczną sceną z przeszłości pacjenta. To w gruncie rzeczy sens samej tej sceny, niemożliwy do zaakceptowania przez samowiedzę pacjenta. Z drugiej strony, z tej właśnie racji, sens ów posiada wyróżnione miejsce na tle całej jego duchowej biografii. To on ją ustrukturował w określony sposób, on skrycie określił jej przebieg, wokół niego ześrodkowują się wszystko, co w niej się od tej pory wydarzyło i co się wydarza.

Podobne stanowisko Freuda przyznające sensowi utajonemu symptomów wyróżnione miejsce w obrębie życia psychicznego cierpiących na nie pacjentów, staje się w pełni zrozumiałe w świetle spojrzenia tego autora na proces kształtowania się struktury ludzkiej psychiki. U podstaw tego spojrzenia tkwi przekonanie, że decydujące znaczenie w owym procesie posiadają najwcześniejsze doświadczenia traumatyczne jednostki związane z postaciami Matki i Ojca, doznania, których doświadcza ona w okresie dziecięcym i których końcowym efektem jest ukształtowanie się u podłoża jej życia psychicznego określonej postaci kompleksu Edypa.

Do tych pierwotnych doświadczeń z okresu dzieciństwa dają się w genetycznej perspektywie sprowadzić wszelkie późniejsze wydarzenia traumatyczne, jakie miały miejsce w biografii pacjenta stając się bezpośrednim źródłem jego choroby. W owych wydarzeniach główną rolę negatywnego bohatera – sprawcy choroby, nie zawsze pełni któreś

z rodziców. Równie dobrze takim bohaterem może być brat, siostra, krewny, niańka itp. Słowem, osoba z najbliższego otoczenia pacjenta. Tego negatywnego bohatera sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta nazywam innym-sprawcą. To on bowiem swoim zachowaniem wobec pacjenta sprawił, że ten zachorował. Uzależniając go od siebie zmusił go do wyparcia jego własnej wiedzy o tym uzależnieniu. W rezultacie pacjent wypiera w obręb nieświadomości zarówno sens zachowań innego-sprawcy wobec siebie, jak też sens własnego uzależnienia od niego. Często z niezrozumiałych dla otoczenia względów nie chce przed sobą samym przyjąć do wiadomości, że to uzależnienie w istocie nastąpiło. Pokornie znosi różnego rodzaju poniżenia ze strony innego, pozwala siebie traktować w czysto instrumentalny sposób, poniewierać sobą, nie zdobywa się na słowo sprzeciwu wówczas, gdy ten w sposób jawny ingeruje w obszar jego duchowej intymności.

Dramat pacjenta polega na tym, że jego ja jest na to za słabe, aby wyrwać się z zamkniętego kręgu zafiksowania na innego-sprawcę. Nie może ono zdać sobie sprawy z sensu tego uzależnienia stoi bowiem za nim jakaś nieznana siła, która owładnęła nim bez reszty, siła, która każe mu postępować wbrew sobie, przed którą też często odczuwa głęboki irracjonalny lęk. Oto na przykład inny-sprawca narzucił się ja pacjenta jako jedyny do pomyślenia obiekt miłości, tylko w związku z nim spodziewa się on w pełni zrealizować duchowo, zaspokoić własne seksualne pragnienia. Trwa on wówczas przy nim uparcie, przy swoim zafiksowaniu na nim, mimo iż ich wspólne życie przerodziło się tymczasem w koszmar, mimo iż ciągle wybuchają między nimi kłótnie, itd. Dzieje się tak dlatego, ponieważ pacjent zafiksowany na innego-sprawcę żyje nadal, silniejszą od niego, irracjonalną nadzieją przekształcenia w przyszłości wspólnej egzystencji-koszmaru w wymarzoną idyllę wiecznej szczęśliwości. Dlatego nie jest on w stanie wyobrazić sobie innego innego, z którym owa idylla byłaby bliższa spełnienia. O duchowym uzależnieniu ja pacjenta od innego-sprawcy mogą jednak w równej mierze decydować całkiem inne, dalece bardziej anonimowe, zinstytucjonalizowane czynniki kulturowo-społeczne. Weźmy np. sytuację, gdy inny-sprawca narzucił się brutalnie pacjentowi jako jego jedyny Pan – dawca pracy, zwierzchnik, nadzorca. W tej sytuacji „przyczyną” choroby pacjenta staje się sposób, w jaki in-

ny-sprawca narzuca się mu jako zwierzchnik (np. wykazując bezwzględność i apodyktyczność, stosując strategię dawania czegoś w zamian za rodzaj duchowego poniżenia itp.) w ramach instytucjonalnie określonej sytuacji zawodowej zależności. Często też jednak z tą ugruntowaną instytucjonalnie formą duchowego uzależnienia może się wiązać wspomniane wyżej uzależnienie o podłożu seksualnym, tyle że przybiera ono zazwyczaj wysoce wysublimowaną postać. Rolę innego-sprawcy może wówczas spełnić młody, przystojny profesor oddziaływający swoim ekstatycznym, na pozór czysto intelektualnym, wywoływaniem seksualnie na widownię, patetyczny polityk o zdolnościach wodzowskich „podniecający” tłumy, czy też popularny piosenkarz – idol nastolatków, który ucieleśnia sobą ich skryte seksualne pragnienia.

Podane tutaj przykłady są dobrze znane. W tego rodzaju zależności uwikłany jest każdy z nas, inne są tylko formy ich przejawiania się. Nie zawsze też prowadzą one naturalnie do patologicznego uzależnienia naszego ja od innego-sprawcy, do irracjonalnej fiksacji na niego. Na ogół każdy „jakoś żyje” z wyparciami, których musi dokonywać, znosi własne poniżenia, uzależnienia od innych, różne formy agresji z ich strony. Jedni bronią się przed chorobą filozofią cynizmu i sceptycyzmu, tworzą własne zamknięte światy zemsty, w których ci, do których się na co dzień przymilnie uśmiechają, występują w roli ofiar znoszących najwymyślniejsze tortury. Albo też stosują bezwiednie własne formy autoterapii starając się jakoś racjonalnie wytłumaczyć zachowania innych i własne, podkreślając uzyskane przez siebie wymierne korzyści itd. O chorobie w ścisłym sensie możemy mówić dopiero wówczas, gdy zachowanie pacjenta zostaje zdominowane przez symptomy. Pojawienie się ich sygnalizuje, że w stopniu i charakterze zależności ja pacjenta od innego-sprawcy przekroczona została pewna istotna granica. Wszystko to, co do tej pory udało mu się skrzętnie ukryć czy odreagować, wydostaje się na powierzchnię: osiąga poziom sensu jawnego. Tyle że zostaje w nim od razu ponownie związane i zniekształcone. Przekształca się w coś w rodzaju zmartwiałej skamieliny psychicznej, staje się czymś odrębnym wobec ja w nim samym. Rozpoznany w ten sposób symptom stanowi rodzaj maski w stosunku do swej rzeczywistej „przyczyny”, która nim skrycie rządzi pozostając jako taka nieodgadniona.

Bliższy wgląd w strukturę znaczeniową symptomu każe nam sformułować paradoksalny w swej wymowie wniosek. Oto, z jednej strony, w symptomie dochodzi do głosu to, co do tej pory jako wyparte było w nim zakryte: głęboki konflikt pacjenta z innym-sprawcą z przeszłości. Z drugiej strony jednak, konflikt ów wyjawia się w sposób tak aluzyjny, tak zakamuflowany, że trudno cokolwiek określonego na jego temat powiedzieć. Na pierwszy rzut oka nic nie wskazuje w symptomie na to, że jest on sygnałem jakiegoś konfliktu. Nic, tylko mechaniczna powtarzalność tych samych wypowiedzi, zachowań, gestów.

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego fenomen, który zawiera w sobie odesłanie do niezwykle istotnej, wręcz kluczowej, sceny w biografii duchowej pacjenta, odesłanie to zarazem maskuje, podaje siebie jako coś „bez sensu”? Dzieje się tak dlatego, ponieważ symptom ujawniając sobą zależność ja pacjenta od innego-sprawcy jest zarazem sam p o ś w i a d c z e n i e m owej zależności. Jeśli zatem symptom sygnalizuje głęboki konflikt pacjenta z innym-sprawcą, to ów konflikt nie może w nim zostać nazwany wprost, bowiem sam jego sygnał znalazł się w nim pod kontrolą innego-sprawcy. Mówiąc inaczej, jeśli sens jawny symptomu jest określony przez agresję pacjenta wobec innego-sprawcy, to agresja nie znajduje w tym ostatnim swego naturalnego obiektu. Zostaje zamaskowana i zniekształcona, odcięta od swych korzeni i zawieszona w próżni. Równocześnie zostaje zwrócona wstecz znajdując swe zastępcze wypełnienie na osobie (ciało) samego pacjenta przejawiając się w kompulsywnej powtarzalności jego wypowiedzi, zachowań, grymasów, gestów. Krąg zostaje zamknięty. Pierwotny obiekt agresji wymyka się jej i zyskuje nad nią z ukrycia władzę. Pacjent staje się sam jej ofiarą będąc zmuszony do zachowań wbrew sobie, wbrew wszelkim rutynom dnia codziennego zadomawiającym go do tej pory w świecie. W rezultacie symptom zamiast ujawnić (zdemaskować) konflikt staje się bolesnym śladem dominacji innego-sprawcy nad ja pacjenta. W kompulsywnej powtarzalności symptomów można naturalnie – jak czyni to Freud – upatrywać przejaw „przymusu powtarzania” (Tanatos). Stanowi ono odnawiający się w nieskończoność na samym ciele pacjenta rytm samozniszczenia i śmierci. Nie chodzi tu jednak tylko o bezosobową w swej genezie

popędową siłę – jak się ona przejawia na poziomie przyrodniczego bytu. Symptomem bowiem, stojącą za nim rozpaczliwą próbą uwolnienia się ja pacjenta od innego-sprawcy, rządzi skrycie ten ostatni. To on sprawia, że efekt tej próby jest dokładnie przeciwny niż zamierzony: zamiast otwierać drogę wolności w stosunku ja pacjenta do siebie, zamyka go beznadziejnie w kręgu własnej przeszłości.

Symptom zatem, zamiast wyzwalać ja pacjenta od innego-sprawcy, zależność od niego czyni dlań nie do zniesienia. Ten ostatni, nienazwany, zostawia jedynie bolesne ślady swej nieobecności w wypowiedziach, gestach, na ciele pacjenta.

Analiza ta pokazuje, że u podłoża wydobytej przeze mnie w poprzednim rozdziale dwoistej, maskująco-odsłaniającej postaci sensu jawnego symptomów tkwi określona relacja o charakterze intersubiektywnym. Zamaskowanie na poziomie sensu jawnego wypartego (utajonego) sensu sceny z przeszłości jest tutaj bowiem tożsame z zamaskowaniem negatywnego bohatera owej sceny, innego-sprawcy. Wynika stąd dalej, że ujęta w ten sposób intersubiektywna relacja pacjent – inny-sprawca nie dołącza się z zewnątrz do sensu sceny traumatycznej, ale stanowi immanentny element jego ontologicznej struktury. Sens tej sceny bowiem – obojętnie czy miała ona faktycznie miejsce, czy też stanowi jedynie produkt fantazji pacjenta – ze swej istoty odsyła do jakiegoś ja – grającego w niej rolę ofiary, i do jakiegoś ty – grającego rolę kata-sprawcy. Na rozpoznanej w ten sposób maskująco-odsłaniającej postaci sensu jawnego symptomów polega właśnie ich – według określenia Freuda¹ – kompromisowy charakter. Sygnalizują one wprawdzie sobą jakiś głęboki dramat, ale też zarazem czynią to w sposób tak aluzyjny i nieokreślony, że na podstawie bezpośredniego wglądu w nie trudno cokolwiek o nim powiedzieć. Jest to dramat odcięty od swych korzeni, zawieszony w próżni, w którym główny bohater pozostając nienazwany kieruje z ukrycia stężalnymi w nieskończoność wypowiedziami, zachowaniami, gestami pacjenta.

Pojęcie kompromisowego charakteru symptomów zyskuje zatem nowy sens. Kompromis nie zostaje w nich bowiem zawarty między antagonistycznymi siłami popędowymi reprezentującymi odmienne interesy świadomości i nieświadomości. Jest to w istocie kompromis

między odsłaniającą tendencją do nazwania (uświadomienia) przez pacjenta sensu postępków innego-sprawcy, i tym samym zdemaskowania własnej zależności od niego, oraz między przeciwstawną jej tendencją do ukrycia tej zależności dozorowaną przez innego-sprawcę.

Zgodnie z tym ujęciem za wypartym sensem sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta skrywa się inny-sprawca. Jest on zarówno jej głównym zamaskowanym aktorem, jak i reżyserem kierującym z ukrycia zachowaniami pacjenta.

2 W świetle powyższych rozważań uprzednie odniesienie pacjenta do innego-sprawcy wyjawia się jako warunek ukonstytuowania się sensu patologicznych zjawisk psychicznych. Ujęcie to nawiązuje do pewnych wątków, które pojawiają się u Freuda rozwijając zawarte w nich implikacje. Jednym z nich jest pojawiające się we wczesnych pracach tego autora pojęcie innego „uwodziciela” (*der Verführer*). Pojęcie to nazywa osobę z najbliższego otoczenia pacjenta, która – jak to wynikało z jego opowieści – w dzieciństwie uwiodła go seksualnie. W tym zdarzeniu autor *Die Traumdeutung* upatrywał zrazu wyłączną przyczynę nerwicowych zaburzeń swoich pacjentów. Później jednak spostrzegłszy, że ich opowieści dotyczą scen przez nich zmyślonych, zmodyfikował swoją teorię twierdząc, że istotne znaczenie posiada psychologiczny aspekt tych opowieści; odsyłają one bowiem do jak najbardziej realnych, głęboko przez nich stłumionych, konfliktów z innymi. Nie jest zatem ważne, czy opowiadane przez pacjentów zdarzenia faktycznie miały miejsce czy też nie. Istotna jest ich sceniczna postać. Z czasem też Freud przestał mówić o uwiedzeniu, ale – bardziej ogólnie – o konfliktach pacjenta z innymi upatrując w nich główne źródło ich choroby. Owe konflikty wprawdzie mają u niego zazwyczaj podłoże seksualne, niemniej jednak nie zawsze wiąże się ono ze sceną uwiedzenia. Wiąże się raczej z całą gamą różnorodnych stosunków międzyludzkich, od stosunków zawodowej zależności, poprzez antagonizmy powstające w codziennych kontaktach z innymi z najbliższego otoczenia, po konflikty o wyraźnym podłożu seksualnym, niekoniecznie jednak wiążące się z aktem seksualnego nadużycia.

Podobne znaczenie posiada w tej pracy pojęcie innego-sprawcy. Nazywa ono osobę, która w biografii pacjenta odegrała kluczową rolę będąc wypartym przez niego sprawcą choroby. Przy czym niekoniecznie chodzi tu o określone zachowania owego innego-sprawcy wobec pacjenta, w równej mierze może to być relacja duchowej zależności od niego. Zarazem jednak w pojęciu innego-sprawcy należałoby widzieć element struktury ontologicznej sensu utajonego, ze względu na który konstytuuje się sceniczna postać tego sensu. Osadzona na tym głębokim planie postać innego-sprawcy stanowi niejako warunek możliwości ukonstytuowania się ja pacjenta rozpoznającego siebie w stosunku do niego jako ofiara. Postać innego-sprawcy wyjawia się jako swego rodzaju anty-ja, w odniesieniu do którego, jako do negatywnego, warunkującego je tła, może się dopiero ukonstytuować ja pacjenta jako takie. Postać ta należy do ontologicznego porządku konstytucji owego ja jako takiego.

W fantazji pacjenta te dwa wyszczególnione przeze mnie aspekty innego-sprawcy – ontyczny i ontologiczny – są nie do oddzielenia od siebie. Wyparta w obręb nieświadomości postać innego-sprawcy odsyła zawsze do jakiegoś konkretnego innego z przeszłości pacjenta, z którym ten znajduje się w permanentnym konflikcie. W sytuacji, gdy owo wyparcie nie jest w stanie wypełnić swej roli, w zachowaniu pacjenta pojawiają się symptomy. Inny-sprawca jest wówczas tym, kto z ukrycia, niczym aktor w teatrze kukielkowym, porusza kompulsywnymi zachowaniami pacjenta, niczym figurkami obracającymi się w zamkniętym kręgu. Wobec tej argumentacji nasuwa się naturalnie pytanie, na ile podobne samookreślenie się pacjenta, który rozpoznaje siebie jako ofiarę wobec innego-sprawcy, może służyć za uniwersalny paradygmat? Można wszakże wskazać na dobrze znane z klinicznej praktyki przypadki, w których sprawcą w sytuacji traumatycznej był sam pacjent, inny zaś jedynie ofiarą jego działań. Rzecz jednak w tym, że i w tym wypadku liczy się nie tyle realność historyczna (pytanie o to „jak było?”), co realność psychologiczna (to w czym sam pacjent upatruje [nieświadomie] główne źródło swojej choroby)? W tym wypadku zaś działa zasada, że – niezależnie od tego, jak się miały rzeczy w rzeczywistości – pacjent jawi się sam sobie jako z istoty niewinny,

jako ofiara „niecnych” poczynań ze strony innego. Zjawisko to daje się u Freuda wytłumaczyć pierwotnym narcyzmem ludzkiego ja, które stanowiąc dla siebie pierwotny obiekt miłości w innych upatruje zagrożenie dla siebie². Jeśli przyjmiemy, że ów narcyzm stanowi podstawową tendencję ludzkiej psychiki, wówczas należałoby stwierdzić, że niezależnie od tego, jak jednostka zachowuje się w danej sytuacji, zawsze w swej nieświadomości jawi się ona sobie jako „niewinna” – winą obarczając innych. Wymownym przejawem tej tendencji jest właśnie figura innego-sprawcy pojawiająca się w fantazjach pacjenta. Zarazem jednak, ponieważ dostęp do tego ostatniego przesłania głęboki konflikt, który stał się jako taki przedmiotem wyparcia, inny-sprawca występuje w nim w dodatkowej roli jako utajony dyrygent symptomów chorobowych pacjenta. Staje się sprawcą jego zniewolenia przez własną przeszłość.

Pacjent zostaje wówczas zmuszony do „beźmyślnego” powtarzania tych samych wypowiedzi, zachowań, gestów, ponieważ nie jest w stanie wyzwolić się od głębokiej duchowej zależności od innego-sprawcy. Podobnie też jego pierwszą reakcją na niewygodne, natarczywe pytania analityka jest odmowa współdziałania, zasklepienie się w sobie. Zaczyna on bezwiednie stosować różnego rodzaju techniki obronne pozwalające mu zamaskować to, co rzeczywiście wie. To zachowanie pacjenta analityk rozpoznaje jako opór, który w procesie terapii winien zostać przezwyciężony; dopiero wówczas może dojść do przypomnienia sobie przez pacjenta wypartego sensu sceny z przeszłości. Owo przypomnienie otwiera też dopiero drogę do zdemaskowania innego-sprawcy. W istocie fenomen przypomnienia tego, co wyparte, ma w procesie terapii znaczenie przełomowe. Stanowi on świadectwo duchowego uwolnienia się pacjenta od dominacji nad nim innego-sprawcy. Podstawą owej dominacji była możliwość działania innego-sprawcy z ukrycia; nie nazwany, był on dla pacjenta całkowicie nieuchwytny. Podstawowy problem w terapii psychoanalitycznej stanowi zatem przywrócenie samowiedzy pacjenta sensu traumatycznej sceny z przeszłości, który z racji jego głębokiego duchowego uzależnienia od innego-sprawcy nie może zostać przez niego przypomniany.

3 Proces terapii psychoanalitycznej dokonujący się jako dialog analityka z pacjentem stanowi pewną rozwijającą się w myśl określonej strategii postępowania Całość. W procesie tym chodzi o to, aby pacjent nazywając sens traumatycznej sceny z przeszłości uznał go za własny. Strategia analityka polega na tym, aby stopniowo przybliżać moment otwarcia ja pacjenta na własną przeszłość, w której zamknął go inny-sprawca. W ja pacjenta musi zostać uwolniona przestrzeń jego własnego do siebie stosunku, która pozwoli mu się przeciwstawić dominacji innego-sprawcy.

Sam ów proces otwierania ja pacjenta na siebie przebiega w procesie psychoanalitycznym etapami, dla których we Freudowskich pracach możemy znaleźć odpowiednie specjalistyczne terminy: „przeniesienie” i „przeciwprzeniesienie”, „opracowanie”, „odreagowanie”, „acting out” itp. Wszystkie te terminy nazywają etapy procesu psychoanalitycznego, które zdają się w nim następować po sobie z żelazną konsekwencją.

Nie jest jednak moim zadaniem w tej pracy wierna rekonstrukcja Freudowskiej koncepcji procesu psychoanalitycznego. Jest nim przede wszystkim wykazanie, że to, co się w nim wydarza, odsłania ontologiczne warunki możliwości konstytucji ludzkiego ja jako ja. Dlatego poniżej chciałbym omówić tylko jeden z tych fenomenów, niezwykle istotny dla podobnej perspektywy ujęcia. Mam tu na myśli fenomen przeniesienia. Freud nazywa w ten sposób szczególny typ relacji interpersonalnej, jaka w procesie terapii wytwarza się między analitykiem a pacjentem. O relacji tej stanowi, że pacjent przenosi w trakcie kuracji na analityka swe własne, pozostające w nim do tej pory w stanie głębokiego wyparcia, ambiwalentne uczucia wobec innego-sprawcy.

Zjawisko to jest w oczach Freuda jedną z form przejawiania się oporu ze strony pacjenta. W wyniku jego pojawienia się zadanie analityka nie sprowadza się tylko do prawidłowego odcyfrowania wypartego sensu przez pacjenta. Musi on równocześnie podjąć trudne zadanie strukturalnego przeobrażenia jego do siebie stosunku. Istota tego zadania to uprzytomnienie pacjentowi, że jego miłująco-tkliwe czy agresywno-wrogie zachowania wobec analityka w procesie terapii³ mają za cel ukrycie innego-sprawcy.

Fenomen przeniesienia stanowi niewątpliwie duże utrudnienie w procesie terapii. Zarazem jednak tkwi w nim pewien moment pozytywny; otwiera on możliwość odnalezienia nowych tropów wiodących ku temu, co wyparte. Dzięki przeniesieniu analityk, doświadczając na sobie samym już to postawę pełną tkliwości, już to agresji ze strony pacjenta, staje przed szansą „wczucia” się w ukryte powody za nią stojące. Wchodząc umiejętnie w zastępczą rolę ukochanej osoby (innego-sprawcy), później zaś w rolę kozła ofiarnego, staje on przed szansą uprzytomnienia pacjentowi, że obiektem jego zachowań jest w obu wypadkach ktoś inny. Może on mu wykazać, że w istocie służy mu tylko za zwierciadło, w którym ten mylnie rozpoznaje kogoś innego. Ujęty w ten sposób fenomen przeniesienia jawi się jako kolejny ślad obecności innego-sprawcy w nieświadomości pacjenta. Zadanie analityka polega na tym, aby powtórzony nieświadomie przez pacjenta w przeniesieniu dramat z przeszłości przezwyciężyć na rzecz przypomnienia sobie przez niego jego sensu: „przezwyciężamy przeniesienie wykazując choremu, że jego uczucia nie pochodzą z obecnej sytuacji i nie dotyczą osoby lekarza, lecz że powtarzają to, co się już wcześniej choremu zdarzyło. W taki sposób zmuszamy go, by owo powtórzenie zamienił we wspomnienie. Wtedy przeniesienie, które – niezależnie od tego, czy tkliwe, czy wrogie – w każdym wypadku zdawało się najsilniej zagrażać kuracji, staje się jej najlepszym narzędziem, za pomocą którego dają się wyświetlić najbardziej ukryte zakamarki życia duchowego”⁴.

Zamknięty krąg powtórzenia – o znamionach symptomu, ma zostać wyrwany Tanatosowi poprzez wspomnienie, odnalezienie przez pacjenta w sobie samym obrazu sceny traumatycznej i jego nazwanie. To zatem, co do tej pory pozostawało we władzy Popędu, pacjent ma odnieść do sfery sensu; nazywając, ma włączyć wykreowany we wspomnieniu obraz sceny traumatycznej z przeszłości w obręb własnego samorozumienia.

Rozpoznane w ten sposób zadanie analityka wykracza jednak poza horyzont Freudowskiej teorii narcyzmu, zgodnie z którą inny-sprawca jest pierwotnie napotkany jako obiekt agresji, zaś postawa pełna miłości do niego możliwa jest jedynie w wyniku „wysublimowanego” odwrócenia tej pierwszej. Analityk jest wszakże z założenia innym

niosącym pomoc, innym doświadczanym w dialogu, który w obrębie ja pacjenta ma otworzyć przestrzeń umożliwiającą mu wydobyć się poza krąg dominacji innego-sprawcy. Owa przestrzeń to, krótko mówiąc, przestrzeń mowy, w której – z racji jej swoiście spekulatywnej, samotranscendującej struktury⁵ – tkwi możliwość ciągłego wykraczania pacjenta poza to, co zastane, poza wszelkie formy zależności od innych ku nowemu samorozpoznaniu własnego wobec nich „miejsca”. Ku potwierdzeniu się wobec nich w samoistności swego własnego ja, w swej nieskończonej wolności do siebie. Jeśli więc inny-sprawca, bohater sceny traumatycznej, której sens uległ wyparciu, zjawiał się z perspektywy Popędu zasklepiając pacjenta w sobie samym, zmuszając go do powtarzania w nieskończoność tych samych wypowiedzi, zachowań, gestów, to inny-analityk zjawia się z perspektywy Logosu otwierając go, za pomocą „magicznych” słów, jakie kieruje pod jego adresem, na samego siebie.

Doświadczenie innego-analytyka przez pacjenta otwiera możliwość doświadczenia przez niego „wyzwalających” mocy języka. Dopiero wówczas może on podjąć próbę wyzwolenia się od innego-sprawcy. Czy jednak tym samym następuje tutaj jego ostateczne uwolnienie się od innego-sprawcy? Czy ten ostatni zanika całkowicie jako inny, ze względu na którego pacjent musi się określać w swojej samowiedzy? Czy „udana” terapia, w której inny-analityk („dobry duch”) odniósł rodzaj zwycięstwa nad innym-sprawcą („zły duch”) prowadzi do całkowitego „zniesienia” tego ostatniego?

Byłoby sporą naiwnością utrzymywanie czegoś podobnego. Zdemaskowany w procesie psychoanalitycznym inny-sprawca jako konkretna osoba z przeszłości pacjenta tkwi nadal w obrębie jego nieświadomości jako sam swój archetyp wpisany w strukturę Popędu. W perspektywie ontologicznej jawi się on jako inny-Ojciec, z którego postacią-symbolem wiąże się w ja pacjenta wspomnienie pierwszego, poruszającego ją od samych podstaw, lęku, pierwszej traumy z okresu dzieciństwa⁶. Rozpoznany w ten sposób inny-sprawca stanowi rodzaj anty-ja ja pacjenta. Poprzez odniesienie do niego, źródła konstytuującego owo ja lęku oraz możliwości jego trwałego samorozdzielenia się w symptomach (Tanatos), owo ja może ukonstytuować się w tym, co pozytywne o nim stanowi. Może odzyskać na powrót to, co stara się w nim

rozbudzić inny-analitik, dominację otwierającą się w perspektywie nieskończonej wolności do siebie tendencji do jednoczenia się ze sobą samym (*synthesis*). W tej konstytutywnej funkcji, jaką inny-sprawca pełni w stosunku do ja pacjenta będąc negatywnym warunkiem możliwości jego ukonstytuowania się jako ja, zakorzeniony jest fenomen „analizy nieskończonej”⁷. Żadna udana analiza nie jest bowiem w stanie wymazać owego innego-sprawcy z duszy pacjenta; pozostaje on w niej nadal w stanie permanentnego wyparcia jako negatyw ja grożący mu z ukrycia ponownym samorozdzieleniem.

Nie znaczy to, że dążenie do zdemaskowania innego-sprawcy przypomina walkę z cieniem, w której z góry jest się skazanym na porażkę, na nieustanne samoodnawianie się „tego samego” konfliktu w coraz to nowych postaciach. Jest to przede wszystkim walka o zniesienie absolutnej dominacji, jaką inny-sprawca sprawuje nad ja pacjenta prowadząc do jego trwałego samorozdzielenia w symptomach – na rzecz odnowienia w owym ja prymatu tendencji jednoczącej je z sobą samym. Tendencja ta ujawnia perspektywę „innego” Innego, poniekąd równie niewyczerpanego i nieskończonego, tyle że zjawia się on w świetle Logosu otwierając sobą nadzieję Jedności ja pacjenta z sobą samym.

Jeśli więc psychoanalityczna terapia polega na leczeniu „magią” słów, to owe słowa nie zjawiają się samoczynnie z głębi mowy. Ich pojawienie się poprzedza ukształtowanie się złożonej interpersonalnej relacji przeniesienia między analitykiem a pacjentem. W relacji tej odnalezienie w dialogu magicznych słów, które „leczą”, staje się możliwe dopiero wtedy, gdy pacjent będzie w stanie odróżnić od innego-sprawcy wyłaniającego się z mroków Popędu – z przeżytej niegdyś traumy, innego Innego, który zjawia się w świetle Logosu. Dopiero wówczas słowa, które analityk kieruje pod adresem pacjenta w procesie terapii, mogą z czasem, po ich „przepracowaniu” przez tego ostatniego, sprawić, że ten nieoczekiwanie „ekspłoduje” powtarzając gwałtownie własną traumę i wyzwalając się w ten sposób od jej dręczącego koszmaru⁸. Tak samo, dopiero słowa analityka prowokują pacjenta do „odreagowania” (*abreagieren*) przez niego ładunku afektywnego związanego z ową traumą – wraz z n a z w a n i e m przez niego wydarzenia traumatycznego. Owo nazwanie, to, innymi słowy, słowa, które pacjent odnajduje w sobie samym, naprowadzony na nie (niepo-

strzeżenie) przez analityka. To słowa-odpowiedź na skierowane ku niemu milczące wezwanie – oczekiwanie podjęcia możliwości powrotu do siebie w otwartej przez analityka przestrzeni pytania.

• Freud, koncentrując się w swych wywodach na czysto psychologicznym i klinicznym aspekcie szeregu zjawisk obserwowanych przez siebie w procesie terapii, nie rozwijał tkwiących w nich hermeneutycznych implikacji. Niekiedy jednak w jego pracach natrafiamy na wypowiedzi wskazujące niedwuznacznie na to, jak ogromną rolę w procesie terapii odgrywają nie tylko słowa analityka, ale również i słowa pacjenta. Ot, chociażby ta przyznająca językowi katartyczną funkcję w odniesieniu do afektu. „W języku jednak człowiek znajduje surogat dla czynu, przy jego pomocy afekt może zostać odreagowany w niemalże ten sam sposób”⁹.

U podstaw rozpoznanego w ten sposób fenomenu odreagowania tkwi założony milcząco głęboki związek słowa i afektu. Nazywając słowami pacjent otwiera drogę ujścia spiętrzonemu w jego nieświadomości afektom – demaskując zarazem postać innego-sprawcy z przeszłości. Z tej też racji odreagowanie stanowi bardzo wyraźny sygnał sukcesu w terapii. To fenomen hermeneutyczny; sygnalizuje on, że nawet z pozoru czysto emocjonalne, uwarunkowane popędowo, zachowania pacjenta, pozostają w ścisłym związku z sensem tego, co wyparte, dają się odczytać i zrozumieć jedynie ze względu na ów sens.

3 Ujęty w ten sposób proces psychoanalitycznej terapii rozgrywa się jako całość w hermeneutycznej przestrzeni sensu. Jego celem jest doprowadzenie do tego, aby sens, który na skutek zrazu nieznanymi, rzeczywistymi czy też tylko wyimaginowanymi, traumatycznymi zdarzeniami z przeszłości, został oderwany od samowiedzy pacjenta, stał się na powrót jej częścią.

Ujęcie to każe nam w końcu porzucić, przyjęte na początku tej pracy za sugestiami Bettelheima¹⁰, pojęcie wyparcia (*die Verdrängung*). Sam Freud upatrywał w nim centralne pojęcie własnej teorii ludzkiej psychiki¹¹. W jego pracach teoretycznych nazywało ono proces „przemieszczania się” treści psychicznych z systemu świadomości w obręb nieświadomości. Wzięte w tym znaczeniu jest ono pojęciem meta-

psychologicznym; wskazuje na proces przesunięcia określonych „przedstawień popędowych” z jednego systemu psychicznego do drugiego.

Jeśli jednak za punkt wyjścia weźmiemy prace praktyczne tego autora w tym, co nazywa on „wyparciem”, dostrzeżemy proces oderwania od samowiedzy pacjenta sensu sceny, którego nie jest on w stanie zaakceptować, wówczas o wiele bardziej adekwatne będzie pojęcie stłumienia czy represji. Nie mamy tutaj bowiem do czynienia z „wyparciem” w ścisłym rozumieniu tego słowa, ale z represją sensu sceny z przeszłości. Można zatem powiedzieć, że jeśli pojęcie wyparcia ma rodowód metapsychologiczny, wiąże się ze spojrzeniem na ludzką psychikę jako na grę sił popędowych, z których jedne wypierają inne, to stłumienie i represja są pojęciami hermeneutycznymi. Zakładają one, że to, co Freud nazywa „wyparciem” treści psychicznych z jednego systemu do drugiego, dokonało się: (1) ze względu na określony sens, który te treści zawierają, oraz (2) ze względu na sens relacji osobowej zależności pacjenta od innego-sprawcy.

Analogicznie można powiedzieć, że psychoanalityczny dialog kieruje się nie tyle przeciw „wyparciu” jako takiemu, ile jest próbą zniesienia patologicznych konsekwencji procesu represji (stłumienia) sensu sceny z przeszłości przez uzależnione od innego-sprawcy ja pacjenta. Dialog ten ma na celu przywrócenie owego sensu samowiedzy pacjenta. Mamy tu do czynienia z procesem hermeneutycznym. Jego odmienność w stosunku do tradycyjnych procedur hermeneutycznych polega na tym, że sens, który ma w nim zostać odnaleziony („zdemaskowany”) został oderwany od ja pacjenta i – na pierwszy rzut oka – zdaje się z nim nie mieć nic wspólnego. W związku z tym analityk musi w dialogu z pacjentem odnaleźć człony pośrednie naprowadzające go na ślad owego sensu.

Dopiero też, gdy w terapii psychoanalitycznej dostrzeżemy tego rodzaju hermeneutyczny proces, będziemy w stanie w osobliwych wypowiedziach Freuda, w których postępowanie analityka wobec pacjenta przyrównuje on do maga-cudotwórcy leczącego za pomocą magii słów, dostrzec coś więcej niż tylko rodzaj poetyckiej metafory. Słowa, które analityk – idąc tropem własnych demaskatorskich inter-

pretacji – kieruje do pacjenta, „leczą” w sposób cudowny, ponieważ dzięki nim ten ostatni odzyskuje pamięć pośrodku mowy. To słowa, które w swej najgłębszej istocie są ukrytym wezwaniem do najbardziej czułego miejsca w języku pacjenta, gdzie skrywa on pieczołowicie najgłębszą prawdę o sobie samym. Jej faktycznej postaci nie chce on przyjąć do wiadomości, ponieważ – jak mu się wydaje – wypowiedzenie jej zburzyłoby cały jego patologiczny świat, który zawłaszczył dla siebie inny-sprawca. To on też jest głównym działającym z ukrycia strażnikiem represji owej prawdy. Stanowi w obrębie życia duchowego pacjenta odrębną instancję odcinającą przed tym ostatnim możliwość powrotu do świata, w którym mógłby on na powrót odnaleźć i potwierdzić sam siebie.

Zadanie analityka polega wówczas na tym, aby za pomocą słów, jakie kieruje ku pacjentowi, otworzyć przed nim możliwość powrotu w świat, w którym demony przeszłości rozpląną się w mgłę, on sam zaś znajdzie w sobie dość wolnej przestrzeni na to, aby móc wkroczyć w nową rzeczywistość dla siebie. Ta nowa rzeczywistość jawi się pacjentowi w horyzoncie języka-dialogu, który istnieje jedynie o tyle, o ile jakiś sens rodzi w nim inny sens, równie jedyny i niepowtarzalny. Tylko też w tak pojętym procesie ciągłych samonarodzin sensu, dokonującym się jako nieustanne wykraczanie poza siebie, język może rozwinąć w pełni swoje lecznicze własności. W konstytutywnym dla jego sensu ruchu ciągłego odsyłania poza siebie, ciągłego wykraczania ku nowym wewnątrzświatowym sytuacjom, obecna jest bowiem owa szczelina, ów prześwit otwierający przed ja pacjenta możliwość uwolnienia się od zamkniętego kręgu przeszłości. W symptomach chorobowych owa szczelina zostaje przesłonięta przez sens zdominowany przez Tanatosa, który odsyła jedynie wstecz wiążąc ja pacjenta w mechanicznie przez niego powtarzanych tych samych bezsensownych słowach, czynnościach, gestach. Wszystkie te symptomatyczne zjawiska jawią się nie tyle jako deformacja tego, co językowe, co jako jego jaskrawe zaprzeczenie. To rodzaj samoodwrócenia języka, w wyniku którego został on skrajnie wyobcowany wobec siebie. To język, który stał się a n t y - j ę z y k i e m, groteskową karykaturą samego siebie, stężałą kłiszą bez barw, ruchu i światła.

Terapia psychoanalityczna stanowi proces żmudnego odwracania języka pacjenta, który stał się swym własnym zaprzeczeniem. Odwrócony język ma w niej na powrót stać się sobą. Coś, co zdaje się urągać samej „językowości” języka, ma się w niej na powrót odrodzić jako język. Na tym dążeniu do odwrócenia czegoś, co zdało się zastygnąć raz na zawsze w geście utrwalonej negacji, zasadza się właśnie „magiczność” oddziaływania słów analityka na ja pacjenta. Przystępując do terapii ma on odnaleźć, pobudzić i przywrócić sens tam, gdzie pozostało tylko puste po nim miejsce. Ma dokonać cudownego samoprzemienienia skamieniałego anty-języka w język.

Ta wiara analityka w cudowne samoprzemienienie anty-języka symptomów bierze się jednak stąd, że sam proces represji sensu prowadzący do pojawienia się tego anty-języka został przez niego rozpoznany jako proces dokonujący się w obrębie języka. Jako „coś językowego” zostaje tutaj rozpoznany symptom jako produkt tego procesu.

Symptom jest „czymś językowym” ponieważ jest karykaturą języka. Jest językiem jako anty-język, ponieważ chce się podać jako jego zaprzeczenie, coś „poza językiem”, jakaś skamielina czy klisza bez sensu. Ta przesadzona anty-językowa intencja zdradza i ustanawia symptom jako „jakiś znak” językowy. Sygnalizuje ona, że mimo wszystko (czy też może właśnie dlatego) związek symptomu z językiem, który na poziomie sensu jawnego chce on zanegować, zniszczyć, nie został do końca zerwany. Z tej przesadzonej, doprowadzonej do swych skrajnych konsekwencji, negacji tego, co językowe w symptomie, wypływa właśnie nadzieja analityka na jego ponowne przemienienie w mowę. Należy tylko odnaleźć słowa, dzięki którym mógłby zostać odwrócony, zawrócony wstecz, proces represji sensu traumatycznej sceny z przeszłości pacjenta. Te słowa winien on wówczas napotkać niczym pomocne podanie ręki, niczym cudowny ozdrowieńczy dotyk sensu otwierający szczelinę światła w ciemnościach, niczym milczący gest „dobrego ducha” znaczący drogę powrotu do samego siebie i do świata.

Przypisy

¹ O symptomie jako „tworze kompromisowym” Freud wspomina niejednokrotnie w swoich pracach upatrując w nim wymowny przejaw samej neurozy. Por. artykuł *Neurose und Psychose* (s. 334) czy *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose* (s. 360), [w:] S. Freud, *Studienausgabe*, t. III, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987.

² Teorię narcyzmu ja Freud rozwija m.in w takich pracach, jak *Zur Einführung des Narzissmus*, [w:] Z. Freud, *Studienausgabe*, t. III, *op. cit.*, s. 39–79, oraz w *Wstęp do psychoanalizy*, PWN, Warszawa 1984, s. 401–418.

³ Freud rozróżnia dwa rodzaje przeniesień: „negatywne”, w którym pacjent okazuje analitykowi nieuzasadnioną wrogość i agresję, oraz „pozytywne”, w którym z kolei dominują równie nieuzasadnione tkliwe, a nawet wręcz miłosne uczucia. Por. Z. Freud, *Wykłady z psychoanalizy*, *op. cit.*, s. 418–434.

⁴ *Ibidem*, s. 430.

⁵ Pojęcie mowy, o którym tutaj mówię, ma swój pierwowzór w Gadamerowskim rozumieniu jej ontologicznej struktury. Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Inter Esse, Kraków 1993: rozdz. *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka*, s. 353–432.

⁶ Chodzi tu naturalnie o lęk kastracji związany z kształtowaniem się w dzieciństwie kompleksu Edypa, któremu Freud przyznaje konstytutywne znaczenie w obrębie ludzkiej samowiedzy.

⁷ Pojęcie analizy nieskończonej pojawia się w pracy pt. *Analiza skończona i nieskończona*, [w:] Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1979, s. 223–268.

⁸ Proces ten we współczesnej terminologii psychoanalitycznej nazywa się z angielskiego „acting out”.

⁹ S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. I, London 1940, s. 87.

¹⁰ Por. I rozdział tej pracy s. 14.

¹¹ Pogląd ten wypowiedział Freud najbardziej dobitnie w pracy *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung* nazywając „wyparcie” podstawowym filarem psychoanalizy por. S. Freud, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, t. X, s. 43.

Rozdział VI: „I kamienie wołać będą”

1. Język „komunikacji publicznej” a język symptomów. Dyskusja z frankfurtczykami. 2. Język świadomości. 3. Język nieświadomości. Dwa aspekty. 4. Symptom jako anty-język. 5. Dyskusja z Heideggerem. 6. Intersubiektywny wymiar procesu psychoanalitycznego.

1 Obraz procesu psychoanalitycznego, jaki wyłania się z tych rozważań, każe widzieć w nim wyróżnione zdarzenie językowe, w którym pod wpływem magicznych słów analityka w ja pacjenta ma dokonać się przemienienie anty-języka symptomów w język. W procesie tym można również dojrzeć wyłonienie się w języku uwolnionego do samego siebie ja pacjenta, ja otwartego na swą własną przyszłość¹. Owo ja podlegało do tej pory władzy anty-języka symptomów, który ogarnął je bez reszty narzucając mu się niczym obca siła, w stosunku do której nie jest ono w stanie zdobyć się na jakikolwiek dystans. W tym zdominowaniu ja pacjenta przez anty-język symptomów dostrzeżliśmy najpierw jego uwięzienie przez traumatyczną scenę z jego własnej przeszłości. Później okazało się, że ów sens jest w istocie sensem zachowań innego-sprawcy wobec pacjenta. Uwięzienie ja pacjenta we własnej przeszłości wyjawilo się jako jego uwięzienie przez innego-sprawcę, na którego zostało ono zafiksowane. Uwolnienie ja pacjenta z tego kręgu, jego przywrócenie samemu sobie, rozpoznawane jest w ramach perspektywy psychiatrycznej jako jego powrót do zdrowia, względnie jako odzyskanie stanu duchowej równowagi. W ramach perspektywy socjologicznej w procesie tym można dostrzec formę resocjalizacji, powrót ja pacjenta do sfery „komunikacji publicznej” (Habermas), gdzie staje się on równorzędnym partnerem dla innych w różnego rodzaju grach społecznych.

Obie te perspektywy ujęcia były obecne w dotychczasowych rozdziałach tej pracy. Stanowiły one w nich jednak jedynie bardziej lub mniej wyczuwalny punkt odniesienia, który za każdym razem usiłowałem przekroczyć pytając, co właściwie dzieje się z językiem w wyróżnionych psychoanalitycznie patologicznych zjawiskach psychicznych. Na czym polega przekształcenie struktury znaczeniowej tych zjawisk – w porównaniu ze zjawiskami uchodzącymi za „normalne”, zgodne z językową czy obyczajową konwencją? Jakie konsekwencje można stąd wywieść dla ontologii samego języka?

To ostatnie pytanie było dla mnie równoznaczne z pytaniem, co w wyniku przekształcenia się języka pacjenta w anty-język symptomów dzieje się z samym ja owego pacjenta? Czy rozszczepienie języka jest w tym wypadku równoznaczne z rozszczepieniem ja? Okazało się wówczas, że tego ostatniego procesu nie sposób opisać bez uwzględnienia odniesienia ja pacjenta do innego-sprawcy, ukrytego bohatera zrepresjonowanej sceny traumatycznej. To dopiero odnalezienie owego innego w obrębie sceny, innego będącego zarówno jej głównym aktorem, jak i sprawcą samego stłumienia, pozwala uchwycić istotę rozszczepienia ja pacjenta. Polega ono na tym, iż inny-sprawca zawładnął dla siebie owo ja każąc mu być swą własną ofiarą skierowanej przeciwko niemu – innemu – agresji. To rozpoznanie psychoanalitycznej terapii należy do innego porządku niż jej psychologiczny czy socjologiczny opis. Jest to filozoficzny porządek pytania o warunki możliwości ukonstytuowania się ja jako ja. Nie ogranicza się on do ontycznego poziomu tego, co dane, gdzie ja pacjenta ujmuje się w świetle określonej, przyjętej z góry, regionalnej perspektywy teoretycznej, ale do ontologicznego porządku pytania o to, co umożliwi pojawienie się owego ja jako ja. Nie znaczy to, że w tekstach Freuda, w których dominuje perspektywa psychiatryczna, nie zawarte są istotne ontologiczne implikacje warte podjęcia – już to poprzez ich dalsze wypracowanie i rozwinięcie, już to w dyskusji nad nimi. Tak jest też w przypadku późniejszej tradycji interpretacyjnej jego dzieła, do której nawiązuję w tej pracy. Chodzi tutaj głównie o niemieckie środowisko psychoanalityczne i filozoficzno-socjologiczne związane, z jednej strony, z tradycją szkoły frankfurckiej, z drugiej zaś – z założonym przez Alexandra Mitscherlicha Instytutem Zygmunta Freuda we

Frankfurcie nad Menem (Habermas, Lorenzer, Dahmer, Horn, Schwanenberg i inni)².

Czołowi przedstawiciele nurtu przyjmują również milcząco, że proces ów posiada określoną ontologiczną strukturę. Zakładają oni, że chodzi w nim o przywrócenie zdeformowanego, indywidualnego („prywatnego”) języka pacjenta sferze „komunikacji publicznej”, gdzie obowiązują powszechnie akceptowane przez daną społeczność normy. Ten model ujęcia zakłada, że pierwszy język stanowi rodzaj derywatu języka „komunikacji publicznej” – może być rozpatrywany jedynie jako jego deformacja.

Model ten wyznacza jednak zarazem tło negatywne dla moich rozważań; to właśnie jego zasadność chciałbym w nich przede wszystkim podważyć. Celem moim jest wykazanie, że to, co frankfurtczycy określają mianem „prywatnego”, „zniekształconego” języka pacjentów jest w istocie rodzajem *a n t y - j ę z y k a*; poprzez uprzednie odniesienie do niego język może się dopiero ukonstytuować jako język. Ów *anty-język* stanowi dialektyczną przeciwwagę dla języka, ponieważ wyjawia się w nim to, co stanowi skrajne przeciwieństwo, odwrócenie „językowości” języka, jego samorozdzielenie w sobie utrwalające w nim destrukcyjną pracę Tanatosa przeciwstawną jednoczącej pracy Logosu. W świetle tego ujęcia dokonujące się w psychoanalitycznym dialogu zjednoczenie w języku pacjenta na powrót tego, co zostało w nim, jak się wydaje, trwale rozdzielone, może zostać nazwane *odwróceniem odwrócenia*.

W ramach tego ujęcia do rangi paradygmatycznego przejawu *anty-języka* urasta symptom, jako że w nim odwrócenie „językowości” języka – jego samorozdzielenie się i utrwalenie się w owym samorozdzieleniu, dokonało się w sposób najbardziej radykalny. Wgląd w *anty-językową* strukturę znaczeniową symptomu pozwala wówczas zdać sprawę z tego, co język czyni językiem, w odniesieniu do czego, jako do swej negacji, język staje się językiem.

Język bowiem pojęty jako proces konstytucji sensu dokonujący się w nieustannym jednoczeniu tego, co w nim rozdzielone i co dzieli, zakłada uprzednie rozdzielenie tego, co ma w nim zostać zjednoczone. Język jako taki może się ukonstytuować dopiero w świetle swego *anty-języka*, do którego jest z góry odniesiony jako do swej radykalnej

ontologicznej negacji. W tym sensie można – paradoksalnie – powiedzieć, że warunkiem zdrowia jest choroba, normalności – szaleństwo. Tak samo też jak fenomen zdrowia nie konstytuuje się – w perspektywie ontologicznej – poprzez odrzucenie, absolutną negację, możliwości choroby, ale staje się dopiero poprzez jej przewyciężenie, normalność nie bierze się z odrzucenia możliwości szaleństwa, ale staje się poprzez jego przewyciężenie, tak samo też i język nie wynika z odrzucenia, absolutnej negacji, anty-języka symptomów, ale staje się dopiero poprzez jego przewyciężenie. Analogicznie można powiedzieć, że ludzkie ja w swym poczuciu tożsamości ze sobą samym nie konstytuuje się poprzez odrzucenie innego-sprawcy, jego absolutną negację, ale staje się nim dopiero poprzez wyzwolenie się od niego jako swego anty-ja, które doprowadziło do jego samorozszczepienia, ogarnięcia bez reszty przez Popęd. Jeśli zatem choroba, szaleństwo, anty-język symptomów zdają się być – w perspektywie ontycznej – skrajnym przeciwieństwem zdrowia, normalności, języka, jako ich zsubstancjalizowane, utrwalone bytowo opozycje, to rozpoznane w perspektywie ontologicznej jawią się jako rodzaj negatywnego transcendentalnego warunku możliwości tych pierwszych.

Wybór frankfurczyków na głównych partnerów w dyskusji w tej części pracy, wynika jednak nie tylko stąd, że w moim rozumieniu procesu psychoanalitycznego jako zdarzenia językowego różni się od nich zasadniczo. Bierze się on również stąd, że – niezależnie od tych różnic – dzielę z nimi jedno fundamentalne założenie. Podobnie jak oni – a inaczej niż np. Lacan – uważam, że podstawowym celem w procesie terapii jest odzyskanie przez ja pacjenta na powrót poczucia jedności z sobą samym. Ostatecznym punktem odniesienia jest dla mnie w procesie terapii poziom sensu jawnego, ze względu na który i „w” którym ma się dokonać zjednoczenie ze sobą owego ja.

Zarazem jednak inaczej niż oni rozumiem sam proces dochodzenia do owej jedności oraz jej podstawowe wyznaczniki strukturalne. Te różnice są zakorzenione w odmiennym ujęciu przeze mnie relacji między aspektem „jedności” języka pacjenta (synonim zdrowia) a jego samorozdzieleniem w anty-języku symptomów.

Od ujęć procesu psychoanalitycznego proponowanych przez frankfurczyków dzieli mnie, po pierwsze, odmienne rozumienie ostatecz-

nego punktu odniesienia dla tego procesu, którym jest – w mojej terminologii – język świadomości, po drugie – odmienne rozumienie negatywnego „obiekta” tego procesu, jakim jest – w mojej terminologii – język nieświadomości, po trzecie – odmienne ujęcie relacji obu tych języków do siebie, oraz, po czwarte, odmienne rozpoznanie intersubiektywnego wymiaru tego procesu.

2 Jeśli chodzi o pierwszy punkt różnicy to zaznacza się już ona w sposobie, w jaki rozumiem pojęcie języka świadomości. Nie jest ono dla mnie tożsame z pojawiającym się u frankfurtczyków pojęciem „komunikacji publicznej” czy „gier językowych”. Odnoszą się one do używanego przez daną społeczność języka potocznego, u podstaw którego tkwią powszechnie przez nią akceptowane normy o charakterze uniwersalnym. W porównaniu z tym pojęciem określenie język świadomości ma zasięg szerszy. Dotyczy ono wszelkiej sytuacji w języku, w której między *signifiant* danej wypowiedzi a jej *signifié* ma miejsce wyraźny intencjonalny związek, pozwalający oba tworzące go człony traktować jako jedność korelacji, w której wyniku konstytuuje się jedność znaczenia danego wyrażenia. Oznacza to, że to, co jest intendowane na poziomie *signifiant*, znajduje tutaj zawsze swoje klarowne wypełnienie na poziomie *signifié* stając się podstawą do przeżycia jedności sensu danego wyrażenia. W jednego typu wypowiedziach, np. we wszelkich wypowiedziach potocznych, ów intencjonalny związek *signifiant*–*signifié* jest dany bezpośrednio jako coś zrozumiałego samo przez się. Ma on postać pewnej oczywistości: gwarantuje go bowiem uznawana bezrefleksyjnie przez daną wspólnotę komunikacyjną językowa konwencja.

W innych wypowiedziach natomiast, np. w niektórych wypowiedziach poetyckich, których sens ustala się w świetle ich własnego językowego kontekstu naruszającego sobą normy użycia języka potocznego, przeżycie oczywistości tego związku możliwe się staje dopiero w wyniku przyswojenia sobie przez czytelnika szczególnych, wykreowanych przez poetę niejako *ad hoc*, reguł ich językowej organizacji. I tak np., aby zrozumieć, co znaczy pojawiające się w tytule wiersza Tymoteusza Karpowicza określenie „rozkład jazdy” nie wystarczy

jedynie podać jego znaczenie słownikowe, przyjęte przez językową konwencję. Należy dokonać swoistej konfrontacji tego znaczenia z innymi, nawiązującymi doń aluzyjnie, określeniami pojawiającymi się w wierszu („rozłożono jazdę na konie i ludzi...”, „to był bardzo dobrze pomyślany rozkład”, „bardzo długo rozkładano ręce”)³. Dopiero konfrontacja, w wyniku której w określeniu „rozkład jazdy” zaktualizowane zostają różne, zawarte potencjalnie w tworzących je słowach, znaczenia, pozwala w pełni zrozumieć jego sens. W tym wypadku zatem to dopiero kontekst wiersza pozwala zrozumieć jego, na pierwszy rzut oka dość banalny, zrozumiały sam przez się, tytuł. Ten przykład zaczerpnięty z polskiej poezji współczesnej pokazuje wymownie, jak w pewnych przypadkach językowa norma ustalająca intencjonalny związek między *signifiant* i *signifié* wypowiedzi nie może być utożsamiana z obowiązującą językową konwencją, ale ma charakter jednorazowy. Nie jest niczym z góry danym, ale jest wykreowywana przez poetę poprzez odpowiednią „grę słów”. Ów intencjonalny związek w swej wieloznaczeniowości może być uchwycony dopiero w procesie interpretacji wiersza, poprzez wielostronny wgląd w jego językową strukturę, której poszczególne elementy pozostają w złożonych związkach wzajemnych.

Zarazem jednak należy podkreślić, że nawet w przypadkach skrajnych, jak przytoczony powyżej, gdzie kontekst językowy wiersza głęboko ingeruje w postać znaczeniową poszczególnych tworzących go słów ożywiając w nich nieprzeczuwane do tej pory sensory; pierwotnie intendowany w nich intencjonalny związek *signifiant*–*signifié* nie jest obnażany jako coś pozornego i zewnętrznego. Zostaje on zachowany, tyle że w trakcie lektury wiersza wyjawia się jako jeden z wielu – aktualizują się w nim bowiem równocześnie inne związki intencjonalne. Na tym polega odmiennosc sytuacji interpretatora tego rodzaju wiersza z sytuacją analityka interpretującego marzenia sennie, który stara się wykazać, że pod ich symboliczną powłoką ukrywa się głębsze znaczenie (sens utajony), które z jej pierwotną intencjonalnością ma niewiele wspólnego. Analityk bowiem musi zrekonstruować zewnętrzny kontekst wobec jawnej treści marzenia sennego, aby móc stwierdzić, jakie faktycznie znaczenie się poza nią ukrywa. W tym ostatnim wypadku trudno zatem mówić o intencjonalnym

związku *signifiant–signifié* w tym znaczeniu, jakie nadawaliśmy temu pojęciu dotychczas.

Wynika stąd, że pojęcie język świadomości odnosi się do wypowiedzi językowych, w których relacja *signifiant–signifié* konstytuuje się w obrębie sensu jawnego. Posiada ona albo charakter pewnej danej w sposób bezpośredni oczywistości, albo też stanowi intencjonalność w dużej mierze niedookreśloną lub pustą, która wymaga dodatkowego wypełnienia w procesie interpretacji. Nawet jednak w sytuacji, gdy owo wypełnienie prowadzi do strukturalnych przeobrażeń w rozumieniu znaczenia danego słowa czy wyrażenia, jego pierwotna intencjonalność nie zostaje całkowicie odrzucona względnie zdegradowana do roli zewnętrznego pozor, maski. Liczy się ona nadal w procesie interpretacji stanowiąc rodzaj punktu orientacyjnego, w odniesieniu do którego mogą zarysować się kolejne różnice, a nie zbyteczną, fałszującą powłokę, ziemię jałową, którą interpretator winien jak najszybciej opuścić.

3 Równie zasadniczo różni się od frankfurczyków sposób, w jaki rozumiem w tej pracy pojęcie języka nieświadomości. Przede wszystkim utrzymuję, że o nieświadomości w sposób sensowny można mówić jedynie w świetle założenia jej uprzedniego odniesienia do języka; jest ona już ze swej istoty naznaczona piętnem „językowości”. Zgodnie z tym ujęciem nieświadomość nie tylko nie jest niczym poza-językowym, ale również i niczym przed-językowym⁴. Nie można też utrzymywać – jak Ricoeur – że nieświadomość może zostać ujęta za pomocą dwóch odrębnych języków: hermeneutycznego języka interpretacji sensu przez sens oraz energetycznego języka metapsychologii, gdzie ludzka psychika rozpatrywana jest w kategoriach gry sił popędowych i ich relacji wzajemnych. Tak jakby tym dwóm pojęciowościom odpowiadały jakieś dwie istniejące niezależne od siebie realności. Podział ten ma postać abstrakcyjnej konstrukcji zupełnie nie odpowiadającej faktycznemu sposobowi przejawiania się zjawisk nieświadomości. Wszystkie te zjawiska jawią się nam bowiem zawsze już w horyzoncie języka; w otwartym horyzoncie sensu, który ma zostać zrozumiany, tyle że odniesienie to zostało głęboko zakłócone, tak iż nie

możemy go od razu odbudować za pomocą tradycyjnych form rozumienia i interpretacji. Cóż jednak znaczy twierdzenie, że nieświadomość ma językowy charakter? W jakim sensie możemy mówić o języku nieświadomości i czym miałby się on różnić od języka świadomości?

Myślę że należy wyjść od rozróżnienia dwóch aspektów tego języka, którym w koncepcji Freudowskiej odpowiadają pojęcia „wyparcia pierwotnego” (*Urverdrängung*) oraz „wyparcia” (*Verdrängung*). Pierwszy aspekt języka nieświadomości stanowiłby uwolniony spod kontroli języka świadomości rozwijający się spontanicznie ciąg obrazów-scen będący symboliczną reprezentacją pierwotnie wypartych popędowych dążeń. Owe sceny są wykreowywane przez fantazję pacjenta i odpowiadają tkwiącym w jego popędach pragnieniom, których nie może urzeczywistnić w sferze społeczeństwa i kultury. Podstawowym stanem skupienia tego języka jest język symboli marzenia sennego i halucynacji, jak też język marzeń na jawie, przy rozluźnieniu kontroli ze strony świadomości.

Ten obrazowy aspekt języka nieświadomości jako ujawniający się w scenach-fantazjach język pragnienia, którego człowiek nie może urzeczywistnić w kulturze, nie jest jeszcze niczym patologicznym. Trudno jest go rozpatrywać jako deformację w stosunku do języka świadomości, ani też tym bardziej traktować jako rodzaj anty-języka. \o język niezrealizowanych ludzkich fantazji, nie znający „dobra” ani „zła”, język, w którym przekładowi na obraz-symbol ulegają drzemające w głębiach psychiki popędowe pragnienia człowieka. Dochodzi w nim do głosu jego zrepresjonowana przez kulturę skryta popędowa natura.

Język ten pozostaje naturalnie w opozycji w stosunku do języka świadomości, jest to jednak opozycja „treści”, a nie „formy”. Zachowuje on zarazem jego fundamentalny rys strukturalny – intencjonalny związek między *signifiant* i *signifié*. Rys ten stanowi o ich ontologicznym pokrewieństwie, chociaż naturalnie w sposobie konstytucji tego związku zaznaczają się między nimi istotne różnice. W pierwszym języku decydujące znaczenie posiada ustalona zwyczajowo językowa konwencja, która nawet jeśli jest naruszana to tak, iż owo naruszenie zyskuje swój sens jedynie w odniesieniu do niej. W drugim

wypadku natomiast związek intencjonalny zdaje się być osadzony w zakorzenionym w nieświadomości związku korelacji między symboliką marzenia sennego a jego „ukrytymi myślami”.

Freud próbował wydobyć stałe formy tego związku proponując coś w rodzaju słownika symboliki marzeń sennych⁶. Te próby miały jednak charakter wstępny i ograniczony. Dlatego w późniejszej tradycji psychoanalitycznej doczekały się surowej krytyki (Fromm, Jung). Dla nas jednak istotne jest już samo założenie istnienia trwałych form intencjonalnego powiązania między sensem jawnym i utajonym symboliki marzenia sennego. Założenie to pozwala oba rozpatrywane powyżej postaci języka – język świadomości oraz pierwszy aspekt języka nieświadomości – potraktować nie tyle jako przeciwstawne, co komplementarne względem siebie.

Od tego uniwersalno-symbolicznego aspektu języka nieświadomości, który w koncepcji Freuda pozostaje w ścisłym związku ze znajdującymi się w stanie „wyparcia pierwotnego” dążeniami popędowymi pacjenta, należałoby odróżnić jego aspekt partykularno-traumatyczny. Ma on swe zakorzenie w indywidualnej biografii pacjenta. Ów aspekt ześrodkowuje się wokół zdarzenia traumatycznego, którego sens uległ stłumieniu, gdyż był nie do zaakceptowania przez ja pacjenta. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z wyraźnym zerwaniem intencjonalnego związku *signifiant–signifié*. Język ulega rozszczepieniu na klisze stanowiące rodzaj szkieletu po obrazie (sencie) sceny i pozostające we władzy Tanatosa (wyraża się to w obsesyjnej powtarzalności symptomów) oraz na sens sceny-zdarzenia, który zrepresjonowany w obręb nieświadomości nie może zostać „przełożony” na symbol-obraz.

Te dwa oddzielone od siebie fragmenty języka ulegają w swej obecnej postaci deformacji. Zdają się być zupełnie niepodobne do tej postaci, jaką posiadały w obrębie zespalającego je intencjonalnego związku. Przypominają wręcz swą własną karykaturę. Pierwsze z nich, klisze – to karykatura *signifiant*. To znacząca materia języka, która pozbawiona swego odesłania do *signifié*, zawęzła się w sobie. Wskazuje „bezmysłnie” na siebie w stężonym w nieskończoność geście starając się samą siebie podać za swe własne *signifié*. Stłumiony sens natomiast,

oderwany od swego *signifiant*, przypomina puste miejsce po sobie. Pozbawiony „znaczącej” materii języka jest niczym błakający się w mrokach nieświadomości Orfeusz szukający światła słowa.

Z powyższych uwag wynika, że dwa wyszczególnione aspekty języka nieświadomości się od siebie pod względem ontologicznym. Jest to różnica sięgająca daleko głębiej niż ta, która dzieli język świadomości od języka nieświadomości. O ile bowiem w tym ostatnim wypadku polega ona głównie na odmiennym sposobie ukonstytuowania się intencjonalnego związku *signifiant* z *signifié*, w drugim sam ów związek ulega zerwaniu. Wynika stąd dalej, że – wbrew pozorom – w odniesieniu do obu tych aspektów języka nieświadomości inaczej przedstawia się zadanie hermeneutyki psychoanalitycznej – odnalezienie sensu stłumionego. W pierwszym wypadku zadanie to ułatwia w sposób istotny poznanie mechanizmów pracy marzenia sennego oraz ustalenie trwałych form relacji między jawną treścią symboli sennych, a ich ukrytym znaczeniem. W przypadku interpretacji drugiego aspektu języka nieświadomości sprawa jest bardziej złożona. Trudno bowiem mówić tutaj o trwałych, poddających się pojęciowej schematyzacji, mechanizmach deformacji sensu. Punkt ciężkości spoczywa na psychoanalitycznej rekonstrukcji dodatkowych kontekstów z duchowej biografii pacjentów.

4 Upatrując w zerwaniu intencjonalnego związku *signifiant*–*signifié* podstawowy wyróżnik drugiego aspektu języka nieświadomości nie traktuję go – jak to czynią frankfurczycy – w kategoriach deformacji czy odstępstwa od normy. Obce jest mi stojące za tym ujęciem założenie, że język ten stanowi rodzaj derywatu języka komunikacji publicznej (języka świadomości). Moje mówienie o oderwaniu drugiego *signifié* od pierwszego *signifiant* zakłada bowiem, że proces ten prowadzi do głębokiego przeobrażenia samej „znaczącej” materii języka. Ich efektem jest zanik intencjonalnego związku *signifiant*–*signifié*. Miejsce języka „komunikacji publicznej” zajmuje język totalnie zniszczony, będący jaskrawym zaprzeczeniem swej własnej językowości. Dlatego gwoli ścisłości należałoby tutaj mówić nie tyle o drugim aspekcie języka nieświadomości, co o a n t y - j ę z y k u s y m p -

tomów, o którym stanowi negacja samej istoty tego, co językowe. I właśnie ów anty-język symptomów – a nie język marzenia sennego – należałoby traktować jako rzeczywistą opozycję w stosunku do języka świadomości. On też stanowi największy problem interpretacyjny w procesie psychoanalitycznym. Oto bowiem analityk ma w dialogu z pacjentem przemienić na powrót w język coś, co zdaje się być karykaturą języka. Pod wpływem jego „magicznych” słów ma się dokonać cud ponownych narodzin mowy, która wprawdzie „rozległa się już i była” (Ricoeur), tyle że przydarzył jej się jej własny zanik. Stała się pustym miejscem po sobie, szkieletem sensu, martwym skamieniałym szczątkiem, który należy ożywić.

Uwagi te każą nam z nowej perspektywy spojrzeć na znaną formułę Freuda, że marzenie senne jest „królewską drogą psychoanalizy”. Wynika z nich bowiem, że wyróżniony obiekt interpretacji psychoanalitycznej stanowi nie marzenie senne, ale symptom. On też zjawiskom językowym będącym faktycznym dialektycznym zaprzeczeniem w stosunku do języka świadomości (oraz do pierwszego aspektu języka nieświadomości) ujawniając sobą to, w odniesieniu do czego język staje się w ogóle językiem.

Nie znaczy to, że należy opatrzyć znakiem zapytania samą formułę. Należy jej tylko nadać nowy sens; „królewska droga” marzenia sennego to droga, na której ma zostać odnaleziony zerwany związek między *signifiant* i *signifié* symptomu, jego „antyjęzykowość” ma zostać na niej przeobrażona na powrót w język. W tej perspektywie marzenie senne jawi się jako podstawowe medium procesu terapii, za pośrednictwem którego może zostać otwarta droga powrotu anty-języka symptomów w język. W marzeniu sennym bowiem, z racji osłabienia cenzury świadomości, może dokonać się to, co w języku świadomości jest niemożliwe do przeprowadzenia – zjednoczenie na powrót w słowie-symbolu tego, co zostało w nim trwale rozdzielone.

Marzenie senne swą centralną funkcję w procesie psychoanalitycznym zawdzięcza zatem temu, że sytuuje się pośrodku języka świadomości i anty-języka symptomu. Jego język uwolniony od rygorów i podziałów, jakie obowiązują w języku świadomości może zjednoczyć ze sobą to, co w anty-języku symptomów zostało rozdzielone. Ale też zarazem z tych samych względów jest ono w o wiele większym stopniu

podatne na „samorozdzielenie” przybierając niekiedy w swej warstwie scenicznej postać bliską anty-językowi symptomów (np. powtarzające się marzenia senne-koszmary).

Marzenia senne pacjenta są dla analityka jednym z najbardziej istotnych sygnałów „postępu” w terapii. Zarazem jednak podstawowym problemem w procesie terapii jest anty-język symptomów, który zdominował zachowania pacjenta. Ów anty-język też umożliwia sobą wgląd w ontologiczną strukturę, ze względu na którą, poprzez uprzednie odniesienie do niej, język konstytuuje się jako jej *negacja*.

Podstawowym wyznacznikiem tego anty-języka jest rozszczepienie w jego obrębie związku intencjonalnego *signifiant–signifié*. W wyniku tego procesu *signifiant* zostaje opanowane przez Popęd (Tanatos), „znaczy” jedynie jako pozostające we władzy „przymusu powtarzania”, odnawiające się w nieskończoność wskazywanie wstecz na swą własną bez-sensowność.

Przejawiający się w ten sposób anty-język symptomów jest – co podkreśla sam Freud – tworem kompromisowym. Z jednej strony bowiem, z racji swej „bezsensownej” powtarzalności wiąże on agresję ja pacjenta, której pierwotnym adresatem jest inny-sprawca. Z drugiej zaś – owo związanie dokonuje się kosztem destrukcji sensu jawnego tego języka. Staje się on pustym miejscem po sobie wypełnionym zastępczo przez Popęd, samą iluzją sensu, rodzajem swej własnej karykatury. Ja pacjenta zostaje w nim uwięzione w nieskończonym goście samoodesłania w pustkę, który opanował je wbrew niemu samemu niczym obca część samego siebie. To uwięzienie ja pacjenta przez swój własny anty-język, kliszę jest równoznaczne z jego uwięzieniem przez scenę traumatyczną, która rozegrała się w jego przeszłości i której sensu nie jest ono w stanie uznać za własny.

Wskazując na odrębność struktury znaczeniowej symptomów w porównaniu ze strukturą zjawisk świadomości oraz marzenia sennego tę pierwszą traktowałem jako rodzaj odwrócenia, negacji tego, co językowe. Nie wynika stąd, że anty-język symptomów jest w moich oczach czymś pozajęzykowym, rodzajem nicości czy niebytu. Przeciwnie. Staralem się wykazać, że ów anty-język pozostaje w ścisłym związku z samą istotą języka, tyle że określa się w stosunku do niego jako jego

negacja. Stanowiąc zsubstancjalizowaną, utrwaloną postać samorozdzielenia się języka jest on negacją, która zyskała w stosunku do tego, co sobą neguje, rodzaj bytowej odrębności.

Dlatego będąc zsubstancjalizowaną karykaturą języka anty-język symptomów zawiera w sobie możliwość przekształcenia się na powrót w język, odwrócenia swego odwrócenia. Możliwość ta zakorzeniona jest w nim ontologicznie; implikuje ją związek negacji, w jakim antyjęzykowość symptomu pozostaje z tym, co językowe. W uporczywym, powtarzającym się obsesyjnie w nieskończoność wskazaniu *signifiant* symptomów chorobowych na siebie należy bowiem dostrzec milczące, dramatyczne wezwanie języka-kliszy do swego przemienienia. „Tam, gdzie rośnie niebezpieczeństwo, stamtąd przychodzi i ratunek” – ta przejmująca formuła Hölderlina, którego poezja w ostatnim okresie oscylowała na granicy języka i anty-języka, na granicy jednozczenia i samorozdzielania się języka, oddaje wymownie dramat tej sytuacji w języku. Niebezpieczeństwu całkowitego rozsypania się symptomu przeciwstawia się w nim tendencja odsyłająca na powrót ku językowości języka, ku samoodnalezieniu się w języku.

Podobne ujęcie struktury znaczeniowej języka świadomości i języka nieświadomości oraz ujęcie ich relacji wzajemnej rzutuje na rozpoznanie przeze mnie ostatecznego celu terapii psychoanalitycznej. Nie polega ona, jak to zdają się implikować ujęcia frankfurtyczków, na przekształceniu „prywatnego” języka pacjentów na powrót w język „komunikacji publicznej”. Przeobrażenie to należałoby ująć bardziej radykalnie. Polega ono na przekształceniu anty-języka symptomów pacjenta na powrót w język.

Odmienność mojego ujęcia wypływa stąd, że anty-język symptomów nie jest przeze mnie traktowany jako „odstępstwo od normy”, nie jest językiem, który – jak to sugeruje Lorenzer – spotkało „zniszczenie” (*Zerstörung*). Chodzi tutaj o język będący odwróceniem języka i utrwalony w tym odwróceniu, ale też o język w swym odwróceniu konstytuujący językowość owego języka. Niebezpieczeństwo podobnego odwrócenia języka, jego stania się swym własnym przeciwieństwem, zakorzeniona jest w samej jego ontologicznej budowie, na którą w równej mierze składa się to, co łączy, jak też i to, co dzieli.

5 Zakładany przeze mnie głęboki ontologiczny związek, w jakim anty-język symptomów pozostaje z językowością języka, związek, który w swej negatywności jest jednym z jej konstytutywnych warunków, daje się również wydobyć i w innym kontekście. Mam tu na myśli pojawiającą się we wczesnych wykładach Heideggera⁷ interpretację Arystotelesowskiej koncepcji logosu. Zgodnie z nią strukturę ontologiczną logosu wyznaczają dwa momenty, które implikują się nawzajem w swej odmienności; moment „składania” (*synthesis* – *zusammensetzen*) oraz „rozdzielania” (*diairesis* – *auseinanderlegen*). Struktura ta tkwi u podstawy wypowiedzi, w których jakiejś rzeczy przypisujemy jakąś własność lub jej tej własności odmawiamy. I tak – twierdzi Heidegger – aby zrozumieć zdanie „Ta tablica jest czarna” należy najpierw pomyśleć rzecz i przypisywaną jej własność jako oddzielone od siebie (*diairesis*). Dopiero w świetle uprzedniego rozdzielania rzeczy i własności możemy złożyć te dwa elementy (*synthesis*) w jedność sensu, zrozumieć to zdanie jako pewną całość.

Zarazem jednak – utrzymuje dalej Heidegger – fakt, że język, tworzące go wypowiedzi, przekazuje nam jakikolwiek sens, wynika stąd, że „mowa (*die Rede*) jest mową o czymś i dotyczy czegoś. Jedność konstytuuje się ze względu na to, o czym ona traktuje, i staje się dzięki temu rozumiała”⁸.

O dialektycznym, konstytutywnym dla przeżycia jedności sensu, związku „składania” i „rozdzielania” w języku możemy zatem dopiero mówić w świetle założenia, że ów język dotyczy czegoś, ma zostać w nim wypowiedziany jakiś sens. To zaś znaczy, że ów sens jako taki konstytuuje się ze względu na jakąś założoną uprzednio jedność tego, co wypowiedziane; jakieś „o czym”, któremu można coś przypisać lub odmówić. Ostatecznie w Heideggerowskiej interpretacji moment jedności (jednoczenia, składania) zyskuje ontologiczny prymat nad momentem „rozdzielania”. O „składaniu” i „rozdzielaniu” w języku możemy dopiero mówić w świetle ukonstytuowanej już w nim *a priori* jedności tego, co pomyślane, jakiegoś „o czym”.

W naszym ujęciu natomiast ów ontologiczny prymat perspektywy jedności sensu nad perspektywą jego rozdzielania staje się problematyczny. Anty-język symptomów stanowi wymowne świadectwo takiej postaci języka, w której nastąpił zanik tej pierwszej perspektywy, tego „o czym” w danym wypadku mowa. Język rozdzielił się w sposób

trwały na bez-sensowną „kliszę”, zsubstancjalizowany w materii języka sens-popęd oraz na sens, który stłumiony, zrepresjonowany w obręb nieświadomości, stał się swoją własną nieobecnością.

Ta różnica daje się zarysować jeszcze wyraźniej, gdy za punkt odniesienia weźmiemy sposób, w jaki Heidegger, wyciągając dalsze ontologiczne konsekwencje z własnej interpretacji Arystotelesowskiego logosu, ujmuje w *Sein und Zeit* relację między byciem upadłym i byciem właściwym *Dasein*. Ujęcie to zakłada, że oba te sposoby bycia warunkują się nawzajem, nie można ich pomyśleć w oderwaniu od siebie. Pierwszy z owych sposobów to upadanie. *Dasein* egzystując na sposób upadły zwrócone jest ku rzeczom tego świata. Jest ono przez nie pochłonięte, egzystuje w zapomnieniu o sobie. Jego współbycie z innymi ma postać „gadaniny” (*Gerede*). Jest bezrefleksyjnym wymianianiem różnych uwag, spostrzeżeń, wykonywaniem rutynowych czynności. Dzięki temu zwrotowi ku rzeczom, co do sensu których może się zawsze porozumieć z innymi, *Dasein* nie ma „problemów” ze sobą. Jego własna jaźń (*Selbst*) jawi mu się jako coś oczywistego. Daje mu to poczucie zadomowienia w świecie.

Na przeciwnym biegunie sytuuje się możliwość bycia właściwego, o którym stanowi radykalny zwrot *Dasein* ku sobie. W owym zwrocie wyjawiając własną egzystencję jako, w jej najistotniejszym wymiarze, przenikniętą byciem-ku-śmierci odsłania ono, jako ontologiczny warunek egzystowania na sposób „upadły”, permanentny brak jedności ze sobą samym. W ten sposób w zwrocie *Dasein* ku sobie, w jego byciu na sposób właściwy, ujawniona zostaje ontologiczna struktura konstytuująca je jako takie w jego byciu upadłym z innymi. Ma ona postać „zatroskania sobą” *Dasein* jako egzystującego ku swej niedoścignionej możliwości bycia, ku własnej śmierci. *Dasein* doświadcza, że w jego własnym byciu chodzi mu o nie samo, o swą własną możliwość niebycia sobą. Ta formuła wyjawia pewien paradoks: możliwość samorozdzielenia się *Dasein* jako skrajną ontologiczną „możliwość niemożliwości”, w świetle której dopiero, poprzez odwrócenie od niej, może się ukonstytuować poczucie jedności *Dasein* z samym sobą.

Sposób, w jaki powyżej starałem się ująć relację między językiem i anty-językiem symptomów, wydaje się na pierwszy rzut oka odpowiadać przyjmowanej przez Heideggera dwoistej strukturze sposobu

bycia *Dasein*. Również i w tym wypadku język może ukonstytuować się dopiero poprzez odwrócenie (negację) tego, co stanowi jego biegunowe przeciwieństwo – anty-język symptomów. Podobnie też i tutaj język utożsamiany jest z tendencją „jednoczącą” (związek intencjonalny) odpowiadającą „jednolitemu” samorozumieniu ja w potocznych sytuacjach życiowych. Anty-język natomiast jest utożsamiany z tym, co w języku „rozdziela”, z zanikiem tego intencjonalnego związku. Odpowiada mu poczucie braku pełni identyczności ze sobą samym, analogon doświadczenia braku jedności *Dasein* w obliczu bycia-ku-śmierci.

Wrażenie tej analogii załamuje się jednak, gdy weźmiemy pod uwagę, że anty-język symptomów nie jest przeze mnie ujmowany jako czyste ontologiczne odwrócenie (negacja) języka. Jest on pojmowany jako odwrócenie, które w swej anty-językowości zostało zsubstancjalizowane; wyobcowało się w sposób skrajny wobec językowości języka zostawiając trwały ślad na samej jego materii. Oznacza to, innymi słowy, że anty-język symptomów nie pozostaje wobec języka w zakładanej przez Heideggera relacji symetrycznego ontologicznego odwrócenia, gdzie oba człony zakładają się wzajemnie. Anty-język symptomów został bowiem w swej „opozycyjności” wobec języka utrwalony. To język, który skamieniał zniekształcając (maskując) sobą zarazem nie do poznania to, co było powodem jego skamienienia. W anty-języku symptomów, w wyniku oderwania *signifié* od *signifiant*, „rozdzielająca” tendencja języka zostaje zabsolutyzowana. Zyskuje ona nie tylko przejściową dominację nad tendencją jednoczącą, ale, ucieleśniona w „znaczącej” materii języka, zostaje w nim utrwalona. Stąd jej ponowne odwrócenie w język nie może się dokonać bezpośrednio, wprost. Tak jak ma to miejsce w przypadku *Dasein*, które bytując na sposób upadły, może zacząć – mocą swej egzystencjalnej decyzji – bytować na sposób właściwy. Między językiem a anty-językiem symptomów zarysował się bowiem pewien trwały przedział, który będzie można jedynie przewyciężyć na żmudnej, okrężnej drodze psychoanalitycznego dialogu.

W pewnym zatem sensie w anty-języku symptomów mamy do czynienia z jeszcze bardziej radykalną ontologiczną możliwością nie-bycia sobą ludzkiego ja (*Dasein*) niż z „możliwością niemożliwości”, jaką jest możliwość jego własnej śmierci. Ucieleśnia on sobą

skrajną możliwość nie-bycia sobą owego ja (*Dasein*) w świecie; jego wyobcowanie w stosunku do samego siebie, w wyniku którego popada ono w zależność od innego-sprawcy w swym do siebie stosunku.

Wynika stąd doniosła konsekwencja ontologiczna. Okazuje się, że to nie „niedościgniona możliwość” śmierci *Dasein*, ale namacalnie, wręcz nachalnie, obecny w bytowaniu pacjenta z innymi na co dzień anty-język symptomów – jako utrwalone samorozdzielenie języka – wyjawia sobą to, że względu na co język może spełnić swą jednoczącą funkcję. W odniesieniu do czego może on ukonstytuować się jako język. To też anty-język symptomów, a nie bycie-ku-śmierci, stanowi ów skrajny biegun „możliwości niemożliwości” ludzkiego bycia jako możliwości nie-bycia sobą w języku za życia.

Frankfurtczycy traktując symptomy jako odstępstwo od normy biorą pod uwagę wyłącznie ich aspekt ontyczny; zakładają oni przy tym milcząco, że taką normą jest bezpośrednio dostępny ustalony przez konwencję potoczny sposób komunikowania się z innymi. W rezultacie zapoznają oni to, co w anty-języku symptomów wyjawia się jako ontologiczny warunek konstytucji języka jako takiego. Heidegger natomiast ujmując relację bycie upadłe – bycie właściwe ku śmierci w kategoriach symetrycznego ontologicznego odwrócenia, zapoznaje możliwość nie-bycia sobą *Dasein* w języku, który stał się utrwaloną negacją samego siebie. Zapoznaje on skrajną możliwość nie-bycia sobą owego *Dasein* za życia, które zostało zniewolone przez anty-język symptomów. Zapoznaje możliwość śmierci owego *Dasein* za życia w języku, który stał się swą własną skamieniałą anty-możliwością. Zapoznaje możliwość samorozdzielenia *Dasein* w anty-języku symptomów jako tę ostateczną „możliwość niemożliwości”, w odniesieniu do której można dopiero mówić o jego zjednoczeniu ze sobą samym w języku. Moja propozycja sytuuje się w jakimś sensie pośrodku tych dwóch stanowisk, stojących za nimi ontologicznych rozstrzygnięć. Poprzez nawiązanie do Heideggerowskiej hermeneutyki *Dasein* staram się odsłonić ontologiczną strukturę tkwiącą u podstaw anty-języka symptomów. Staram się wskazać na to, że mamy tutaj do czynienia z wyróżnionym „sposobem bycia” w języku ja pacjenta, w którym wyjawia się coś z samej językowości. Równocześnie staram się wykazać, że ów „sposób bycia” w języku nie mieści się w schemacie

ontologicznym Heideggera, gdyż stanowi zmaterializowaną w języku-ciele pacjenta możliwość jego nie-bycia sobą w świecie wśród innych.

W przypadku patologicznego „sposobu bycia” ja pacjenta w anty-języku symptomów mamy do czynienia z jego skrajnym wyobcowaniem wobec siebie. Z jego samorozdzieleniem w języku-ciele, w którym rozdzielająca tendencja języka, została – jak się zrazu wydaje – utrwalona raz na zawsze. Zsubstancjalizowana w samej materii języka otwiera sobą podwoje dla Tanatosa; wykonać on może teraz na języku swe dzieło zniszczenia i śmierci. Tak utrwalony, wpisany w samo ciało pacjenta, anty-język symptomów nie może zostać odwrócony tak jak odwrócony może zostać „właściwy” sposób bycia na „upadły” i na odwrót. To język-skamielina wymagający Słowa, które by otworzyło go w sobie samym na siebie, zwróciło go ku sobie otwierając w nim podwoje dla powrotu tego, co zostało w nim stłumione, a później beznadziejnie zasupłane w sobie. Teraz zaś jawi się niczym pusty, powtarzany w nieskończoność gest, który zatracił pamięć o sobie samym. Ten milczący, irytujący w swej powtarzalności gest jest jednak najprzerażliwszym wołaniem, w które należałoby się wsłuchać podejmując namysł nad językiem. Analityk nie porusza się tutaj po królewskiej drodze marzenia sennego, lecz po cierniowej drodze symptomów, która – jak się wydaje – zawęzła się, skamieniała w nieskończoność.

6 Za odmiennym niż ma to miejsce u frankfurczykó w ujęciem przeze mnie relacji między językiem świadomości i językiem nieświadomości idzie różnica w rozpoznaniu intersubiektywnego wymiaru tej relacji. W tym wypadku jednak moja dyskusja z przedstawicielami nurtu ulec musi różnicowaniu, gdyż różnią się oni między sobą w podejściu do tej kwestii.

Lorenzer w *Spracherstörung und Rekonstruktion* pojawienie się „klisz” w zachowaniach pacjentów wiązał ze stłumieniem przez nich „obsadzenia obiektu” (*Objektbesetzung*), którym były osoby z ich najbliższego otoczenia. Tym samym temu, co stłumione, przyznawał on wyraźny intersubiektywny aspekt wiążąc je z osobą innego-sprawcy z przeszłości. W jednym ze swoich późniejszych artykułów jednak,

porównując proces psychoanalityczny z postępowaniem detektywistycznym, dość nieoczekiwanie stwierdza, że w tym pierwszym nie chodzi bynajmniej o identyfikację sprawcy, a to dlatego, że „autor jest w psychoanalizie znany, leży on wszakże na kozetce”⁹.

W istocie – twierdzi dalej Lorenzer – mamy tu do czynienia z odwrotnością postępowania detektywistycznego. Zamiast szukać sprawcy należy odnaleźć, sam „uczynek” (*die Tat*). Ten ostatni został wprawdzie przez pacjenta zapomniany, ale nadal podskórnie oddziałuje na jego psychikę.

Ujęcie to zakłada, że opowieści pacjentów winny być odczytywane wyłącznie jako ich własne kreacje, których są oni zarówno twórcami, jak i bohaterami. Pojawiające się w tych opowieściach osoby (lub ich sceniczne maski) są wytworami imaginacji pacjentów. Stąd nie ma większego sensu poszukiwanie związków między nimi a „realnymi” innymi, osobami, które odegrały jakąś rolę w biografii duchowej pacjenta. Liczy się samo zdarzenie, sama scena, a nie ten, kto jest jej bohaterem.

Habermas z kolei w symptomach upatruje, z jednej strony, kompulsywne „powtórzenie obsadzonych konfliktowo scen z dzieciństwa”¹⁰ – co implikuje, że ich źródłem są stłumione konflikty z innymi. Z drugiej zaś podkreśla, że ich konsekwencją jest „zerwanie komunikowania się ze sobą samym mówiącego i działającego podmiotu”¹¹. Implikuje to, że w ujęciu tym liczy się sam ów podmiot – sposób, w jaki on sam odnosi się do siebie. Mamy tutaj zatem do czynienia z ujęciem subiektywistycznym; w szukaniu źródeł choroby liczy się przede wszystkim ja pacjenta jako takie, zakłócenia jego własnego do siebie stosunku, a nie intersubiektywny aspekt tego, co stłumione. Intersubiektywny wymiar relacji społecznych, dziedzina „komunikacji publicznej”, przyjmowana jest jako gotowy, dany w sposób oczywisty, punkt odniesienia.

Dopiero u Dahmera, który swoje ujęcie procesu psychoanalitycznego buduje w oparciu o wnikliwą rekonstrukcję wypowiedzi Freuda w tej materii, temu, co stłumione przypisany zostaje wyraźny intersubiektywny wymiar. Wiąże się to z uznaniem przez tego autora, że „neurotyczne cierpienia zostały nabyte w społecznym obcowaniu ludzi ze sobą”¹², u ich podłoża tkwi zazwyczaj utajona przez pacjenta

„historia poniżenia, losy [jego] popędów”¹³. Ujęcie to implikuje, że u podłoża zjawisk symptomatycznych pacjenta tkwi figura innego-sprawcy z przeszłości, z którym pozostaje on w głębokim konflikcie. „Losy popędów”, utożsamione w powyżej przytoczonej wypowiedzi z „historią poniżenia”, nie mogą być pomyślane w oderwaniu od sfery interakcji społecznych, od określonych zdarzeń, jakie mają tutaj miejsce i w których decydującą rolę odgrywają inni.

Z tej też racji autor *Libido und Gesellschaft* jest najbliższy proponowanemu przeze mnie w tym rozdziale ujęciu. Staram się w nim wskazać na fakt, że sens tego, co stłumione – scena z przeszłości opowiedziana przez pacjenta – jest tożsamy z sensem zachowań wobec niego innego-sprawcy. Tego sensu pacjent z racji swej duchowej zależności od niego nie jest w stanie zaakceptować.

Do podobnego rozpoznania istoty tego, co stłumione, Dahmer dochodzi poprzez odrzucenie redukcjonistycznego języka Freudowskiej metapsychologii, w którym zanika cały, tak istotny dla zrozumienia indywidualnych przypadków chorobowych, wymiar „mikrospołecznych procesów interakcyjnych”¹⁴. Różnice między ujęciem Dahmera i moim zaczynają się dopiero w rozpoznaniu struktury symptomów. Dahmera interesuje nie tyle sam symptom jako symptom, tzn. jako pewne językowe zjawisko o określonej znaczeniowej strukturze, ile symptom jako organiczna część mikrospołecznego kontekstu, w którym doszło do zakłócenia relacji pacjenta z innymi. Ja natomiast kładę szczególny nacisk na pierwszy aspekt symptomu starając się bliżej określić, na czym polega jego odmienność jako zjawiska językowego w porównaniu z typowymi zjawiskami języka świadomości. W tej perspektywie pojawia się problem określenia roli innego-sprawcy jako „przyczyny” stłumienia, jak też zarazem tego, kto sam w swej tłumiącej roli zostaje stłumiony. Zgodnie z tym odczytaniem inny-sprawca stanowi immanentną część odebranego od sensu jawnego drugiego *signifié*¹⁵. W wyniku tego odebrania zostaje on zamaskowany jako główna „przyczyna” stłumienia. Zamaskowany zostaje też sens, sama istota konfliktu, w jakim pozostaje on z osobą pacjenta.

Kolejna różnica dotyczy określenia tego, kim jest inny-sprawca, oraz sposobu jego usytuowania w duchowej biografii pacjenta.

W oczach Dahmera – którego stanowisko nie odbiega od Freuda – jest nim inny-uwodziciel z dzieciństwa – ojciec, matka, krewny, ktoś bliski. Wszystkie postaci, które pojawiły się później w życiu pacjenta, liczą się w procesie terapii jedynie o tyle, o ile „ożywiają” sobą tę pierwotną figurę innego. Ścisłej zaś, o ile ujawniony w tym procesie konflikt pacjenta z nimi odsyła sobą do konfliktu źródłowego, konstytutywnego dla poczucia tożsamości ja pacjenta. („Przekształcone nie do poznania reminiscencje, na które cierpią histerycy, odsyłają zatem do scen, jakie się rozegrały między pacjentem (w wieku dziecięcym) i uwodzicielem¹⁶).

Ujęcie to zakłada zgodną z duchem ortodoksyjnego freudyzmu archeologiczną perspektywę ujęciową. Implikuje ona, że wszystko to, co się wydarzyło w późniejszej biografii pacjenta, daje się sprowadzić do scen traumatycznych z okresu dzieciństwa, w których rolę pierwotnych innych-sprawców pełnili rodzice (wychowawcy, rodzeństwo). To ukształtowana w tym okresie szczególna postać relacji do nich (tzn. ściśle biorąc chodzi tu o sposób, w jaki pacjent w dzieciństwie rozwiązał kompleks Edypa) określiła później sposób odnoszenia się pacjenta do innych. Dlatego analityk, który w trakcie terapii, na podstawie opowieści pacjenta, stwierdza, że osoba, z którą ten pozostaje w konflikcie, pojawiła się dopiero niedawno w jego otoczeniu, winien wyruszyć w przeszłość pacjenta na poszukiwanie pierwowzoru tego konfliktu.

To spojrzenie na przebieg procesu psychoanalitycznej terapii jest – jak sądzę – jednowymiarowe. Mamy tu do czynienia z absolutyzacją archeologicznego wymiaru ludzkiej psychiki. W jej wyniku wszystko to, co w tej psychice najbardziej odległe, traktowane jest jako najbardziej źródłowe. Tymczasem w tekstach Freuda możemy znaleźć wiele opisów chorób, z których wynika, że scena traumatyczna (względnie ciąg takich scen) będąca źródłem choroby miała miejsce w stosunkowo niedawnej przeszłości pacjenta. Wynika z nich również, że inny-sprawca niekoniecznie jest w niej jednym z rodziców, wychowawcą czy kimś z rodzeństwa. Równie dobrze może być nim osoba, z którą pacjent jest szczególnie emocjonalnie związany (mąż, żona, narzeczony) czy też pozostaje wobec niej w stosunku służbowej czy zawodowej zależności. Decydującym momentem w podobnych wypadkach jest

głęboka duchowa zależność pacjenta od owej osoby, której przyczyny mogą być różnego rodzaju (niekoniecznie też wiążą się z seksualnym nadużyciem). W jej wyniku ja pacjenta dostaje się w niewolę innego-sprawcy. Ten ostatni skrywając się za stłumionymi treściami sceny traumatycznej rządzi z ukrycia jego symptomatycznymi zachowaniami.

Analitik może naturalnie zawsze – o czym wspomina Freud w *Analizie skończonej i nieskończonej*¹⁷ – poza odsłoniętym przez siebie konfliktem z innym-sprawcą wyruszyć na poszukiwanie innych konfliktów, tkwiących głębiej w biografii duchowej pacjenta. Zawsze też może on wszystkie te konflikty sprowadzić do najbardziej pierwotnego konfliktu związanego z procesem kształtowania się kompleksu Edypa. Pytaniem jest jednak, czy ten ostatni konflikt może spełnić w każdym wypadku rolę „podstawy wyjaśniającej” w stosunku do tych, które pojawiły się później będąc bezpośrednią „przyczyną” choroby pacjenta? Czy są one też zawsze jedynie formą jego „powtórzenia”?

Wydaje się bowiem, że w wielu przytoczonych przez Freuda przypadkach chorób konflikty będące ich bezpośrednią „przyczyną” posiadają odrębne rysy strukturalne w porównaniu z tymi, jakie wiążą się z traumatycznymi scenami z dzieciństwa. Te ostatnie pozwalają wprawdzie niekiedy lepiej zrozumieć niektóre aspekty odniesienia pacjenta do innego-sprawcy, niemniej jednak niewiele tłumaczą z jego choroby.

Zatem jeśli nawet przyjmimy, że w postępowaniu psychoanalitycznym nie sposób obejść się bez archeologicznej perspektywy spojrzenia na duszę ludzką, nie wynika stąd, że stanowi ona uniwersalny paradygmat odczytywania historii owej duszy. Na całość stłumionej biografii duchowej pacjenta składa się bowiem nie jedna, ale wiele przecinających się ze sobą perspektyw, zaś decydujące o jej kształcie sceny traumatyczne niekoniecznie znajdują się w miejscach najbardziej odległych.

Myślę, że dopiero spojrzenie na ową biografię jako na jednorazową konfigurację, do której za każdym razem należy odnaleźć całkiem innego rodzaju dostęp i w zupełnie innych „miejscach” szukać źródeł choroby, pozwala analitykowi na odniesienie sukcesu w terapii. Dopiero też taki wgląd otwiera perspektywę „analizy skończonej” w ścisłym

rozumieniu tego słowa. Przez pojęcie to rozumiem analizę, która nie ulega uwiecznieniu poprzez zabsolutyzowanie przez psychoanalitka strony konfliktu, permanentnego rozdarcia, samorozdzielenia duszy, ale stawia sobie za cel jej przewycięzenie na rzecz zdominowania jej przez stronę zgody, jedności ja pacjenta z sobą samym. Właśnie o odtworzenie trwałej dominacji tej ostatniej tendencji w życiu psychicznym pacjenta chodzi w analizie. Jej podstawowym celem jest rozbudzenie w duszy pacjenta dostatecznie silnych mocy pozwalających mu na odnalezienie jedności z sobą samym i tym samym skuteczne przeciwstawienie się destrukcyjnej, rozdzielającej ową duszę od wewnątrz, robocie innego-sprawcy.

W tych rozważaniach na temat tego, „gdzie”, w którym fragmencie przeszłości pacjenta, należałoby rozpoznać innego-sprawcę będącego źródłem choroby, zakładam milcząco, że odniesienie do tego innego należy w sposób immanentny do struktury znaczeniowej symptomu. Ponieważ ów symptom traktuję jako zjawisko językowe, którego „językowość” stanowi odwrócenie (negację) języka świadomości zakładam tym samym dalej, że owo odniesienie konstytuuje się tutaj w sposób szczególny, bo dopiero na poziomie oderwanego od pierwszego *signifiant*, stłumionego sensu sceny tkwiącego w nieświadomości pacjenta.

To założenie implikuje, że ów sens stłumiony ma ze swej istoty intersubiektywny charakter; odsyła on sobą ku jakiemuś innemu, które to odesłanie stanowi organiczną część jego struktury ontologicznej. Ale wobec tego ujęcia można postawić i inne pytanie, w pewnym sensie bardziej radykalne: czy to, co Freudowskie opisy różnych przypadków chorobowych odsłaniają jako trwałe rys wszelkiego stłumienia – jego odesłanie do innego-sprawcy, w którym pacjent nieświadomie upatruje winnego swej choroby – nie jest zakorzenione głębiej w określonej metafizycznej wykładni świata? Innymi słowy, czy pierwowzorem dla owego innego-sprawcy nie jest ów nieznaną Inny, przez którego – jak głosi mit biblijny – stało się to, co się stało – skazanie człowieka na pełen bólesci i cierpienia byt w obrębie ziemskiego mitu? Przy czym jeśli weźmiemy pod uwagę, że ów inny-sprawca występuje tutaj w dwuznacznej roli jawiąc się zarówno jako Szatan, który podstępnie popycha człowieka ku złu, oraz jako sam Bóg – bezpośredni sprawca

wygnania człowieka z Raju, odpowiedź na nasze pytanie komplikuje się dodatkowo. Czy odczytana w ten sposób opowieść biblijna nie mówi w istocie o Pierwszej Represji, w wyniku której dwuznaczny inny-sprawca oddalił się w dwoistą przestrzeń piekło-nieba stawiając człowieka przed nieskończonym zadaniem zgłębienia tego, co się wydarzyło, oraz odcyfrowania motywów własnej decyzji? I czy czegoś z głębokiej dwuznaczności tej opowieści nie odnajdujemy w dwuznaczności samej sytuacji terapii? To bowiem, co stara się zaszczerpić ludzkiej samowiedzy w kulturze późniejsza tradycja interpretacyjna tego mitu, a mianowicie, że to ostatecznie sam człowiek jest winien swego wygnania z Raju, dlatego jego stosunek do Boga-Ojca jako sprawcy tego wygnania ma zostać przepojony nieskończonym poczuciem winy, w świetle samej opowieści jawi się jako dwuznaczne. To wszakże Szatan – być może z cichym przyzwoleniem Boga-Ojca – skłonił człowieka do popełnienia tego czynu.

Na tym zasadza się możliwość eschatologii człowieka w kulturze. Człowiek bowiem jest winien swego upadku i nie jest jego winien. Eschatologia – to poszukiwanie nazwy dla innego, to próba samookreślenia się ja człowieka wobec swego skrajnego anty-Ja, które zawsze je już warunkuje i poprzedza w porządku ontologicznej genezy. Wobec owego anty-Ja, jako swej własnej nieskończonej możliwości niebycia sobą (bycia kimś innym niż się samemu jest?) ludzkie ja określa się już zawsze w swym samorozumieniu.

Przypisy

¹ Ta perspektywa obecna jest w wypowiedziach Freuda, w których proces terapii opisuje on jako wyzwolenie pacjenta z zamkniętego kręgu własnej przeszłości i otwarcie go na przyszłość. Oto jedna z nich: „[pacjent zostaje] raczej zmuszony, by to, co stłumione, powtarzać jako przeżycie współczesne, zamiast – jak życzyłyby sobie tego lekarz – przypominać to sobie jako fragment przeszłości”, zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975, s. 34.

² Wspominałem o tym w drugim rozdziale tej pracy.

³ Oto pełny tekst tego, znanego każdemu z licealnych podręczników, wiersza Tymoteusza Karpowicza:

Rozłożono jazdę na konie i ludzi
potem na konie i siodła
potem na ludzi i hełmy
potem na pęciny chrapy i piszczele
rozłożono wszystko bardzo szczegółowo
to był dobrze pomyślany rozkład
bardzo długo rozkładano ręce

teraz jazda taka stąd zabiera
spory kawał czasu i łąki
wszystko od tej jazdy się zabrało
rozłożystą nieruchomością

⁴ W ten sposób ujmuje pojęcie nieświadomości A. Lorenzer. Por. moje dyskusja z tym ujęciem w drugim rozdziale s. 39–42.

⁵ Jak widać, ujęcie tego aspektu języka nieświadomości nie różni się zasadniczo od Freudowskiego, który utożsamia go z językiem marzenia sennego przypisując mu podobną „rekompensacyjną” funkcję (marzenie senne jako wyraz niespełnionych życzeń).

⁶ Propozycja ta jest zawarta w *Wstęp do psychoanalizy* w wykładzie XI pt. *Praca marzenia sennego*, PWN, Warszawa 1984.

⁷ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

⁸ *Ibidem*, s. 242.

⁹ A. Lorenzer, *Spuren und Spurensuche bei Freud*, „Fragmente” 1986, nr 17/18, s. 161.

¹⁰ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 276.

¹¹ *Ibidem*, s. 276.

¹² H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, s. 61.

¹³ *Ibidem*, s. 63.

¹⁴ *Ibidem*, s. 68.

¹⁵ Por. rozdz. III tej pracy: *Ucieczka sensu*, PWN, Warszawa 1984.

¹⁶ H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, *op. cit.*, s. 59.

¹⁷ Z. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, [w:] *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975, s. 223–268.

CZEŚĆ III

Zakaz i kultura

może się wam wydać, że nasza teoria
jest rodzajem mitologii. Czyż w końcu jednak
nie każda nauka staje się rodzajem mitologii?
S. Freud, *Warum Krieg?*

Rozdział VII: Mit genezy kultury

1. *Opowieść o Hordzie Pierwotnej jako „mit naukowy”.*
2. *Źródła Freudowskiej myśli o kulturze.*
3. *Założenia Freudowskiej myśli o kulturze. Pytania i wątpliwości.*
4. *Antynomie Freudowskiego modelu interpretacji zjawisk kulturowych.*
5. *Koncepcja dwudzielności sensu a hipoteza kompleksu Edypa.*
6. *Kontrowersje wokół opowieści o Hordzie Pierwotnej.*
7. *Zakaz i język.*
8. *Trauma i historia.*

1 Problem, przed jakim stanął Freud w swojej klinicznej praktyce – w jaki sposób ocenić fakt, że pacjenci nie opowiadają w trakcie seansów zdarzeń, które miały miejsce realnie w przeszłości, ale zdarzenia „nieprawdziwe”, będące jedynie produktem ich wyobraźni? – powraca w jego myśleniu o kulturze. Przybiera on tutaj postać pytania, jaki status poznawczy należy nadać opowieści o Hordzie Pierwotnej¹ oraz późniejszym wydarzeniom, które – jak głosi w *Totem i tabu* – rozegrały się w okresie prehistorycznym ludzkości? Czy opowieść tę należy potraktować jako naukową hipotezę *sensu stricto*, która wymaga swej empirycznej weryfikacji czy też może jako rodzaj psychoanalitycznego mitu, pewną „just so story”², swobodną imaginacyjną fantazję dotyczącą domniemanych początków społeczeństwa i kultury?

Starając się odpowiedzieć na to pytanie Freud własną opowieść o Hordzie Pierwotnej nazwał „naukowym mitem”, którego prawdziwość (w sensie: zgodność opowiadanych w nim zdarzeń z możliwymi do ustalenia faktami, jakie miały miejsce w praprzeszłości kulturowej człowieka) z czasem zostanie potwierdzona przez empirycznie zorientowane badania antropologiczne i kulturowe³.

Cóż to jednak takiego „mit naukowy”? Czy należy w ogóle do zadań nauki, przynajmniej w tym sensie, w jakim to pojęcie funkcjonuje od

czasów nowożytnych, produkowanie mitów? Nowożytna nauka określa się wszakże właśnie jako negacja mitu, zamiast kreować opowieści będące produktem fantazji stara się konstruować teorie, które dają się empirycznie lub racjonalnie potwierdzić lub nie. Dwoistość określenia „mit naukowy” oddaje jednak wymownie głęboko rozdartą postać samorozumienia teoretycznego samego Freuda. Z jednej strony bowiem, upatrując w psychoanalizie rodzaj nauki w ścisłym znaczeniu tego słowa, stara się on nadać własnej opowieści o Hordzie Pierwotnej status naukowej hipotezy, która wymaga swego empirycznego potwierdzenia. Z drugiej strony jednak, nazywając opowieść „naukowym mitem” sugeruje wyraźnie, że stanowi ona swobodną kreację fantazji, o „prawdziwości” której nie sposób orzekać za pomocą ściśle naukowych, empirycznych kryteriów.

Ta dwoistość określenia „mit naukowy” znajdzie swe wymowne poświadczenie w późniejszej tradycji antropologicznej. W obrębie tej tradycji zarysowują się dwa typy stanowisk. Jedni autorzy odczytują opowieść o Hordzie Pierwotnej zgodnie z teoretycznym samorozumieniem autora *Totem i tabu*; wtedy też albo traktują ją jako mocno wątpliwą antropologiczną spekulację (Alfred L. Kroeber, Bronisław Malinowski, Jerzy Szacki, Adolf Grünbaum), albo ortodoksyjnie uznają, że wszystkie jej istotne elementy znajdują swe empiryczne potwierdzenie (Ernest Jones, Thomas Reik, Otto Rank, Christofer R. Badcock). Inni natomiast uważają, że chodzi tu o twór fantazji, rodzaj psychoanalitycznego mitu, który – podobnie jak opowieści pacjentów – zawiera w sobie określoną wartość poznawczą jedynie wówczas, gdy przyzna się mu „realność psychologiczną” (Kroeber, Marcuse, Ricoeur, Lacan). Ich zdaniem, autor *Totem i tabu* kreując ów mit starał się przybliżyć współczesnym archetypiczny obraz genezy kultury odpowiadający jego klinicznym rozpoznaniom odnośnie do tego, co zostało stłumione w ludzkiej nieświadomości.

Czytelnik zauważył niewątpliwie, że wymieniając nazwiska przedstawicieli obu tych skrajnie odmiennych stanowisk do obu z nich zaliczyłem Kroebera. Nie jest to niedopatrzenie z mojej strony. Poglądy autora *Istoty kultury* na temat tego, jaką wartość poznawczą należałoby przyznać opowieści Freuda o Hordzie Pierwotnej, uległy bowiem na przestrzeni kilkudziesięciu lat ewolucji. We wczesnym okresie zarzucał

on tej koncepcji dużą spekulatywność i abstrakcyjność – czemu dał wyraz w krytycznej recenzji z *Totem i tabu*⁴. W późniejszym okresie natomiast zmienił radykalnie swoje stanowisko utrzymując, że opowieść ta nie może być rozpatrywana ze względu na jej wiarygodność historyczną, ale przede wszystkim ze względu na jej wiarygodność psychologiczną. „Nie ma żadnej potrzeby po temu, aby uparcie mówić o »wydarzeniu« jedynie dlatego, że Freud używał tego słowa. Jego wywód jest w sposób ewidentny wieloznaczny, osycyluje pomiędzy myśleniem historycznym i psychologicznym. Jeśli pominiemy niefortunne pojęcie wydarzenia rozumianego jako działanie, które ma miejsce w historii, pozostaje nam jego pojęcie rozumiane jako pewna psychologiczna potencjalność. [...] Możemy wówczas zrezygnować z wszelkich wymogów, czy pół-wymogów, zgłaszających roszczenie do historycznej autentyczności sugerowanego obrazu zdarzeń jako podejścia wielce nieadekwatnego i zastanowić się nad tym, czy Freudowska teoria może zostać potraktowana jako rodzaj genetycznego, ponadczasowego wyjaśnienia psychologicznego, które tkwi u podstaw szeregu powracających zjawisk historycznych czy też u podłoża instytucji jak totem i tabu”⁵.

To przesunięcie akcentów – z kryterium prawdy historycznej na kryterium prawdy psychologicznej – pozwala niewątpliwie w o wiele większym stopniu uwzględnić ten wymiar Freudowskiej opowieści, który, patrząc z perspektywy historii jej oddziaływań, okazał się najistotniejszy: spojrzenie na człowieka i historię jego kultury pod kątem obecnych w nim podskórnych popędowych sił określających sobą podstawowe motywy jego działań.

2 Na ostateczny kształt Freudowskiej opowieści o zdarzeniach, które doprowadziły do powstania ludzkiego społeczeństwa i kultury, złożyły się dwa elementy. Pierwszy z nich to znane temu autorowi dziewiętnastowieczne koncepcje antropologiczne oraz prezentowany w nich materiał badawczy. Należą do nich dziewiętnastowieczne naturalistyczne teorie głoszone m.in. przez Darwina, Atkinsona i Smitha⁶ oraz prace współczesnych mu badaczy poświęcone totemizmowi i egzogamii (Frazer, Lang, Mc Lennan)⁷.

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 sens ludzkich zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych rozkłada się niejako na dwóch odrębnych poziomach, których wzajemny związek oraz rolę każdego z nich należy w procesie interpretacji wyświecić. Pierwszy z nich to poziom sensu jawnego; tworzą go wszelkie uświadamiane przez ludzkie ja zamierzenia i intencje, spostrzeżenia, myśli. Drugi natomiast to poziom sensu utajonego, na który składają się stłumione w nieświadomości przedstawienia popędowe determinujące z ukrycia wszelkie postaci sensu jawnego. Ujęcie to zakłada, że sens jawny jest w ostatecznej perspektywie sprowadzalny do sensu utajonego jako swego podłoża, oraz że w związku z tym sens utajony pełni rolę „podstawy wyjaśniającej” przy rekonstrukcji całościowego sensu zjawisk psychicznych⁸.

U podstaw przyjmowanej przez Freuda dwoistej postaci sensu zjawisk psychicznych tkwi założenie, że jej ukształtowanie się poprzedził proces wyparcia w okresie dzieciństwa przez pacjenta określonych treści. Składają się na nie głównie jego kazirodcze uczucia wobec Matki oraz agresywno-mordercze wobec Ojca⁹. W wyniku stłumienia tych treści w nieświadomości tworzy się głęboka struktura psychiczna tzw. kompleks Edypa. Od tej pory determinować ona będzie podskórnie odniesienia pacjenta do innych w kulturze.

To zakorzenienie przekonania o dwoistej strukturze sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych w hipotezie kompleksu Edypa stanowi o samej istocie freudyzmu. Myśl o istnieniu w ludzkiej psychice sensu utajonego narodziła się bowiem wraz z odkryciem, że u podłoża patologicznych zachowań pacjentów tkwią stłumione przez nich w dzieciństwie kazirodcze i agresywno-mordercze uczucia wobec rodziców.

3 Dwa wymienione elementy, które tkwią u podstaw Freudowskiej myśli o kulturze, pełnią w jej obrębie odmienną, bynajmniej nie równorzędną, funkcję. Pierwszy z nich, a więc współczesne autorowi *Totem i tabu* koncepcje antropologiczne, traktowane są przez niego

w sposób dość instrumentalny i pretekstowy. Mimo iż, jak ma to np. miejsce w przypadku naturalistycznej antropologii Darwina, powołuje się na nie jako na główne źródła własnych inspiracji, interesują go one jedynie o tyle, o ile dają się wtopić w jego własną wersję wydarzeń nadając jej w ten sposób „naukowy” charakter. W istocie owa wersja stanowi swobodną wyobraźniową kreację autora *Totem i tabu*, swoisty przekład hipotezy kompleksu Edypa na obraz-symbol. To niejako dopisana do kompleksu Edypa *ex post* wersja wydarzeń, które historycznie poprzedziły i uwarunkowały jego ukształtowanie się.

Freud rozumuje w sposób następujący: jeśli kluczem do zrozumienia ludzkiej psychiki są wydarzenia z dzieciństwa, to 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, odpowiednio wykorzystując w tym celu dostępny materiał historyczny i kulturowy.

W ramach tego ujęcia współczesne autorowi *Totem i tabu* koncepcje antropologiczne liczą się jedynie o tyle, o ile sięgając po nie może on utwierdzić czytelnika w przekonaniu, że jego własna wersja wydarzeń znajduje swoje potwierdzenie w aktualnym stanie badań. Służą mu one jedynie po to, aby w oparciu o nie 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 jedynie powtórzenie w porządku ontogenezy prehistorycznego cyklu rozwojowego, w którym wykształciły się podstawowe rysy ludzkiego społeczeństwa i kultury. Założenie to ma, jeśli mu się bliżej przyjrzeć, spekulatywny charakter. Nie sposób bowiem podać jakichkolwiek czysto empirycznych argumentów przemawiających za jego wiarygodnością¹⁰. Obronić się może ono jedynie jeśli przyjmimy, 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 wypowiedzieć własne kulturowe samorozumienie.

Wątpliwości nasuwają się jednak również w odniesieniu do przyjętego przez Freuda sposobu interpretacji materiału antropologicznego oraz świadectw kulturowych przeszłości. Mamy tu do czynienia z wiernym „przeniesieniem” wypracowanego wcześniej w klinicznej praktyce modelu interpretacji. W tym ostatnim wypadku obiektem interpretacji były różne patologiczne zjawiska psychiczne (marzenia senne, symptomy, czynności pomyłkowe). Dotarcie do sensu utajonego tych zjawisk dokonywało się w trakcie dialogu analityka z pacjentem, w którym ten ostatni starając się ów sens usilnie zamaskować dawał równocześnie bezwiednie różne „sygnały” odsyłające w jego kierunku. Zadanie analityka polegało wówczas na wydobyciu od pacjenta w trakcie rozmowy możliwie największej ilości owych „sygnałów”, aż do momentu, kiedy porównując je ze sobą (tzn. opowiadane przez pacjenta marzenia senne, jego pomyłki, przejęzyczenia, zachowania symptomatyczne itp.) udało mu się ustalić wspólny kierunek ich odesłania. Dopiero wtedy był on w stanie sformułować hipotezę dotyczącą stłumionej przez pacjenta sceny z przeszłości.

Innym istotnym momentem procesu psychoanalitycznego była obserwacja zachowań pacjenta w procesie terapii. Należały tutaj: zmieniający się jego stosunek do analityka (fenomen „przeniesienia”), reakcje na sugestie analityka dotyczące sceny traumatycznej z dzieciństwa analizowanego, stopniowy zanik symptomów oraz ich nagłe powroty itp. Obserwacje te pozwalały analitykowi niejednokrotnie porzucać (względnie modyfikować) własne dotychczasowe hipotezy i domysły i w ich miejsce formułować nowe, rokujące większe szanse terapii. Słowem, bezpośredni, żywy kontakt z pacjentem w trakcie dialogu chronił niejednokrotnie analityka przed całkowitą arbitralnością własnych hipotez i domysłów. Dzięki niemu proces terapii stawał się też o wiele bardziej złożony i wielowymiarowy, mógł ogarnąć sobą różne aspekty biografii duchowej pacjenta. Natomiast sytuacja interpretacji materiału antropologicznego oraz świadectw kulturowych przeszłości posiada całkiem innego rodzaju strukturę. W sposób oczywisty odpada tutaj możliwość prowadzenia z nimi dialogu w ten sam sposób, w jaki prowadzi się go z pacjentem. Analityk nie może rozwinąć wyrafinowanej strategii prowadzenia tego dialogu. Nie jest on też w stanie zweryfikować „empirycznie” trafności własnych inter-

pretacyjnych hipotez i domysłów. Pozostaje mu najczęściej jedynie zdanie się na dokumenty epoki, przekazy ustne itp. Te zaś są niejednokrotnie fragmentaryczne stwarzając szerokie pole dla spekulacji i domysłów. Interpretacja psychoanalityczna sprowadza się do umiejętnego dopasowywania planu sensu jawnego tych świadectw do zrekonstruowanego na podstawie przyjętych z góry założeń obrazu determinującej je podskórnie sceny z przeszłości.

W ten sposób Freud rozwija swoją strategię interpretacyjną w szkicu o malarstwie Leonarda da Vinci, klucz do jego zrozumienia upatrując w nietypowych uwarunkowaniach rodzinnych życia artysty. Podobnie postępuje w szkicu o twórczości Dostojewskiego stawiając tezę, że determinują je dwa wydarzenia z biografii tego autora: mord na ojcu oraz gwałt na nieletniej. Najbardziej rozwiniętą postacią tej strategii przynosi praca *Mojżesz i religia monoteistyczna*, w której stara się dowieść, że Mojżesz był Egipcjaninem oraz że został zamordowany przez zbuntowane przeciwko niemu plemiona żydowskie.

Interpretacjom tym nie sposób odmówić błyskotliwości, a niekiedy wręcz mistrzostwa w sposobie, w jaki za pomocą odpowiedniego doboru fragmentów tekstów, dokumentów epoki, opracowań badawczych itp. Freud nadaje im logiczną spójność. Z drugiej jednak strony nie sposób podać rozstrzygającego, wiarygodnego historycznie, argumentu przemawiającego „za” lub „przeciw” ich słuszności jako dotyczących pewnych domniemanych przez autora realnych zdarzeń.

Wątpliwości te stają się bezprzedmiotowe dopiero wówczas, gdy – jak to czynią np. Marcuse i Lacan – domniemane przez Freuda sceny z przeszłości potraktujemy jako nieświadome imaginacyjne projekcje, w których znajdują swój wyraz stłumione na poziomie sensu jawnego podstawowe ludzkie pragnienia, niepokoje, lęki. Scenom tym nadaje się wówczas jednak całkiem inny status ontologiczny niż ten, jaki przyznawał im sam autor *Totem i tabu*.

Ale w odniesieniu do sposobu, w jaki Freud interpretuje w swoich pracach świadectwa kulturowe przeszłości oraz dostępny mu materiał antropologiczny, nasuwa się jeszcze inne pytanie. Dotyczy ono prawomocności przyjętego przez niego założenia, iż wszystkie te zjawiska i wytwory kulturowe posiadają identyczną strukturę znaczeniową, co patologiczne zjawiska psychiczne, jak sny, czynności pomyłkowe,

symptomy chorobowe itp. Wyróżniona pozycja tych zjawisk wiązała się w procesie terapii z faktem, że ich sens jawny zawierał w sobie różnego rodzaju sygnały odsyłające do sensu stłumionego. Były one natomiast całkowicie nieobecne w zjawiskach uważanych powszechnie za normalne, gdzie cenzura świadomości działała „bez przeoczeń”.

Dlatego też, zdaniem Freuda, patologiczne zjawiska psychiczne są w stanie powiedzieć analitykowi daleko więcej o podstawowych siłach określających ludzką psychikę niż tzw. zjawiska normalne. W tej perspektywie również nie mogą być one traktowane jako „odstępstwo od normy”, ale przeciwnie, urastają do rangi uniwersalnego paradygmatu umożliwiającego wgląd w najdalsze zakamarki ludzkiej psychiki. W podobny sposób należy – zdaniem Freuda – przewartościować cały dostępny nam materiał antropologiczny i kulturowy. Ma się to dokonać poprzez przyznanie w nim prymatu tym zjawiskom i świadectwom kulturowym, które na poziomie swego sensu jawnego zawierają wyraźne sygnały nieświadomego. Chodzi tu przede wszystkim o dwie grupy zjawisk. Pierwsza z nich to różne obyczaje i zachowania plemion prymitywnych, które zostały opisane przez antropologów. Z racji tego, że plemiona te nie wykształciły wyrafinowanej techniki represji i maskowania nieświadomego, jaką rozporządza kultura współczesna, ich obyczaje i zachowania są w stanie powiedzieć psychoanalitykowi daleko więcej na temat „prawdziwej” popędowej natury człowieka niż obyczaje zaawansowanych cywilizacyjnie społeczności nowożytnych. Na tej podstawie, porównując zachowania i obyczaje ludów prymitywnych z neurotycznymi zachowaniami człowieka kultury współczesnej Freud dochodzi do wniosku, że „histeria jest karykaturą twórczości artystycznej, nerwica natręctw karykaturą religii, a paranoja karykaturą systemu filozoficznego”¹².

Drugie wyróżnione psychoanalitycznie zjawiska to obecne w każdej kulturze opowieści mityczne, baśnie, symbole, magiczne rytuały oraz, będące ich późniejszą, już dojrzałą artystycznie kontynuacją, dzieła sztuki. Te swobodne kreacje ludzkiej fantazji, w których ze szczególną wyrazistością dochodzą do głosu treści psychiczne, w innych wytworach kulturowych pozostające w stanie głębokiego stłumienia, przynoszą o wiele bardziej złożony i pełny obraz człowieka niż dokumenty historyczne, relacje świadków o zdarzeniach itp.

4 Znaczenie zaproponowanego przez Freuda „demaskacyjnego” modelu interpretacji zachowań i obyczajów ludów prymitywnych oraz świadectw kulturowych przeszłości polegało 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, cechy owych zjawisk. Ukazywał ich głęboki związek z niezmiennymi determinantami ludzkiej psychiki – obecnymi w niej podskórnymi dążeniami, pragnieniami, fantazjami.

To nowe spojrzenie kazało podejrzewać badaczom istnienie drugiej, wypartej w obręb nieświadomości jednostkowej czy zbiorowej, ukrytej strony 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 poprzez odpowiednie „wczucie się” i zinterpretowanie tworzących poziom ich sensu jawnego „intencji znaczeniowych”. Odnalezione ono być musi na drodze okężnej i pośredniej, poprzez przywołanie zewnętrznych wobec nich kontekstów interpretacyjnych. Dopiero uwzględnienie tych ostatnich pozwala do-
trzeć do ich sensu utajonego. Wtedy też zazwyczaj okazuje się, że na ich właściwy utajony sens składają się treści głoszące coś zupełnie innego (z reguły coś dokładnie przeciwnego) niż to, co głosi ich sens jawny.

To nowe, zaproponowane przez Freuda, podejście interpretacyjne miało jednak zarazem swoje słabe strony. Przede wszystkim można by mu zarzucić, że w swym radykalizmie, upatrując wyłączną „podstawę” ludzkiej psychiki i kulturowego bytu człowieka w tym, co nieświadome, stanowi ono symetryczne odwrócenie podejścia tradycyjnego, przez nie krytykowanego. O ile bowiem w tamtym procesie interpretacji ograniczał się 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 funkcji sensu utajonego. Dlatego można mu zarzucić podobną jednostronność, którą autor *Totem i tabu* zarzucał tradycyjnym modelom interpretacji: rozpuszczenie jednego wymiaru sensu w drugim.

Inna sprawa, że zarzut ten jest uzasadniony jedynie w odniesieniu do tych teoretycznych, wypowiedzi Freuda w których psychoanalityczny model interpretacji stara się on na siłę wtłoczyć w ramy tkwiącego u podstaw przyrodoznawczej procedury „wyjaśniania” założenia, iż zjawiskowa strona badanego zjawiska (tu: sens jawny) daje się sprowadzić do jego fizykalnego podłoża¹³. W tekstach praktycznych tego autora natomiast, 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 maski 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. Pozwala to mówić o autonomii tkwiącej w sposobie, w jaki Freud rozumie strukturę sensu interpretowanych zjawisk. Jakkolwiek sens jawny jest przez niego wyraźnie deprecjonowany jako pozorny i niesamoistny, rodzaj funkcji wobec sensu utajonego, to przecież zarazem rozumiany jako maska sensu utajonego jawi się jako do niego niesprowadzalny.

W istocie we Freudowskich wypowiedziach na ten temat obecne są dwie wykluczające się nawzajem perspektywy ujęciowe. Z jednej strony – zgodnie ze schematem „wyjaśniania” – stara się on traktować sens jawny jako zdeterminowany przez sens utajony. Z drugiej jednak strony – zgodnie z proponowaną przez siebie hermeneutyką „demaskującą” – przyznaje on sensowi jawnemu rolę maski wobec sensu utajonego, co z kolei zakłada, że oba te poziomy są w stosunku do siebie odrębne.

Tę głęboką dwuznaczność w ujęciu przez Freuda relacji między sensem jawnym i utajonym dostrzega Kroeber stwierdzając, że problem określenia relacji między aspektem historycznym i psychologicznym opowieści o Hordzie Pierwotnej jest pochodną problemu określenia relacji między jawną treścią marzenia sennego a ukrytymi myślami sennymi. „Sens jawny jest bezpośrednio dostępny, ale jest wieloznaczny; u jego podłoża tkwi głębsze znaczenie. Z punktu widzenia

owej ukrytej, głębszej zawartości znaczeniowej sens jawny jest przypadkowy i niespójny. W podobny sposób, jak sądzę, należy potraktować historyczny rys, jaki Freud nadaje swym psychologicznym wglądom. Nie odrzuca on go, aczkowiek nie uznaje za wyczerpujący. Jest on po prostu nieadekwatny, ale też i jego wglądy manifestując się za pomocą tego rodzaju kostiumu nie mogą się pozbyć jego «jawnej» postaci. Sposób ujęcia Freuda jest dodatkowo zdeterminowany podobnie jak marzenie senne¹⁴.

Wielu późniejszych kontynuatorów Freuda – np. Lorenzer, Ricoeur, Binswanger, 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 zjawiska. Nie zawsze proponowane przez nich rozwiązania tego problemu były przekonujące¹⁵. Znaczący jest jednak sam fakt pojawienia się tej tradycji interpretacyjnej. Świadczy on wymownie nie tylko o tym, że nie do utrzymania jest już dzisiaj stanowisko ortodoksyjne będące wiernym powtórzeniem poglądów autora *Die Traumdeutung* na strukturę sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych, ale również i o tym, że problemy, przed którymi stawia badaczy zaproponowana przez niego metoda ich interpretacji, po dziś dzień zachowały moc inspirującą.

5 Freudowską koncepcję sensu zakładającą dwudzielność wszelkich jego przejawów w świecie ludzkiej psychiki oraz społeczeństwa i kultury należy rozpatrywać w ścisłym związku z hipotezą kompleksu Edypa. Owa hipoteza – jak powszechnie wiadomo – głosi, że u podstaw ludzkiej psychiki tkwi ukryta represyjna struktura, nieświadomiana przez człowieka. Na ową strukturę składają się dwa podstawowe dążenia popędowe człowieka (syna): kazirodczy popęd seksualny ku matce oraz pragnienie dokonania mordu na ojcu. Te dwa dążenia stanowią, według autora *Die Traumdeutung*, podstawowy rdzeń sensu utajonego. W ich świetle daje się odczytać duchowa biografia jednostki oraz – w planie uniwersalnym – historia ludzkiej kultury.

Na temat tego Freudowskiego twierdzenia napisano niezliczoną ilość artykułów, studiów i książek. Ich omówienie wymagałoby obszernej monografii. Jednak już nawet wstępny wgląd w sposób, w jaki do hipotezy kompleksu Edypa nawiązują dzisiaj różne szkoły psychoanalityczne, pozwala stwierdzić, że również i tutaj panują głębokie rozbieżności. Nie ulega jednak wątpliwości, że żadne inne twierdzenie Freudowskiej psychoanalizy nie oddziało na późniejszą tradycję humanistyczną tak silnie jak hipoteza kompleksu Edypa. Stanowi ono dzisiaj organiczny element naszej samowiedzy kulturowej. Jest ono tak czy inaczej jednym z podstawowych „punktów odniesienia” tej samowiedzy. W świetle późniejszej historii oddziaływań tego twierdzenia nie można już – nie narażając się na śmieszność – utrzymywać, że mamy tutaj jedynie do czynienia ze spekulatywnym wymysłem, absolutnie bez znaczenia jeśli chodzi o sposób, w jaki człowiek rozumie siebie w kulturze. Przeczy temu chociażby późniejsza różnorodna i rozległa recepcja tego twierdzenia w literaturze i sztuce, w naukach humanistycznych, społecznych i w filozofii.

Nie chciałbym zagłębiać się tutaj w dokładne omawianie hipotezy kompleksu Edypa ani też śledzić powikłanych kolei losu jej późniejszych interpretacji¹⁶. Pragnę jedynie wskazać na jej pewien aspekt, istotny dla wątku problemowego, w świetle którego nawiązuję do niej w tej pracy.

Otóż jednym z podstawowych założeń Freudowskiej koncepcji kultury jest przekonanie, że zakaz – związana z nim represja podstawowych dążeń popędowych człowieka, jest nie tylko niezbędnym warunkiem ukonstytuowania się jego bytu w kulturze. Stanowi on wręcz jego nieuchronne, zapisane w jego popędach, przeznaczenie. Nie jest zatem tak, że zakaz został narzucony człowiekowi jako coś zewnętrznego w stosunku do jego pierwotnej popędowej natury, ale jego pojawienie się jest zakorzenione w popędowej konstytucji ludzkiej psychiki.

Myśl tę wyraża najpełniej pojawiające się w późniejszym okresie w pracach Freuda pojęcie „wyparcia organicznego”. Zgodnie z nim, dążenie do samoograniczenia i represji w ludzkich popędach zjawia się niejako samo z siebie, jest uwarunkowane właśnie „organicznie” jako coś niezależnego od wychowania i wszelkich kulturowych wpływów. Wymownym dowodem na istnienie „wyparcia organicznego” ma być

okres utajenia popędów seksualnych w rozwoju dziecka następujący po ich szczególnej intensywności w okresie niemowlęcym; „Obserwując kulturowy rozwój dziecka odnosi się wrażenie, że pojawienie się owej zapory [chodzi tu o tzw. „okres utajenia” – przyp. P.D.] dokonuje się za sprawą wychowania i w rzeczy samej wychowanie wnosi tutaj dużo. W rzeczywistości jednak ów rozwój jest uwarunkowany organicznie, dziedzicznie utrwalony i w niektórych przypadkach może dokonywać się zupełnie bez pomocy wychowania”¹⁷.

Ujęcie to pozwala w specyficzny sposób odczytać Freudowską hipotezę stanu pierwotnej popędowej „wolności” człowieka. Wynika zeń bowiem, że ów stan nie może być rozpatrywany – jak ma to np. miejsce w koncepcjach romantycznych – jako jakiś całkowicie dziewiczy okres w historii człowieka, odrębny i samotłumaczący się. Chodzi tu jedynie o idealną projekcję, jeden z dwóch biegunów antynomii, który swój pełny sens zyskuje jedynie w zestawieniu z biegunem przeciwstawnym, opartym na zakazach i represji bycie kulturowym człowieka. Twierdzenie o zdeterminowaniu ludzkiej psychiki przez popędy odsyła zatem do pojęcia wyrzeczenia i zakazu w odniesieniu do nich, przyrodniczy wymiar ludzkiego bytu jest już odniesiony do tego, co kulturowe. Na tym polega odrębność Freudowskiego myślenia o człowieku i kulturze w porównaniu z koncepcjami romantycznymi.

W podobnym kierunku idą uwagi Zofii Rosińskiej, która pisze: „Psychoanalityczna koncepcja człowieka jest często opisywana jako taka, która podtrzymuje romantyczne opozycje między naturą i kulturą oraz pomiędzy jednostką i społeczeństwem. Przy czym natura miałaby stanowić istotę człowieka, źródło szczęścia, a kultura i społeczeństwo byłyby czynnikami tłamszącymi, represyjnymi”¹⁸.

Następnie zaś polemizując z podobnym odczytaniem jako opierającym się na mylnej interpretacji pojęcia natura w koncepcji autora *Totem i tabu* stwierdza: „Opozycja «natura–kultura» czy «jednostka–społeczeństwo» mogą być sformułowane tylko przy rozumieniu kultury jako narzędzia przymusu. Nawet jednak na gruncie takiego rozumienia nie pozwalają się utrzymać. Nieporozumienie wydaje się związane ze słowem «natura». Freud pisząc o naturze ma na myśli nie tylko naturę ludzką, istotę człowieka, ale naturę w człowieku, jego przyrodniczość. Najbliższe tej przyrodniczości jest *id*, ale – przypomnij-

my – iż *id* to nie biologia, to sfera psychiczna, gdzie popędy się ujawniają. [...] Tę przyrodniczość włącza Freud do istoty ludzkiej – ale pośrednio, jako źródło motywujące nasze działanie. Do istoty ludzkiej włącza również kulturę. Wyposażając człowieka w mechanizm internalizacji, dzięki któremu możliwe jest uwewnętrznianie, często nieświadomych treści kulturowych, a strukturę psychiki ludzkiej w *ego* i *superego*, a z kolei *superego* w energię, Freud «wszywa» człowieka także do kultury czy kulturę do człowieka¹⁹.

Zgodnie z tą interpretacją Freuda człowiek jest już niejako z góry w swoim bycie otwarty na to, co przyrodnicze i kulturowe, odnosząc je w procesie „internalizacji” do siebie i zapośredniczając ze sobą we własnej psychice. Dlatego tradycyjna opozycja natura–kultura tutaj się zaciera. Ta interpretacja, biorąc za punkt odniesienia poglądy autora *Totem i tabu* na temat mechanizmów tkwiących u podłoża ludzkiej psychiki oraz jej wewnętrzne ustrukturowanie, pozwala uniknąć aporii i uproszczeń, jakie wiążą się z tradycyjnym ujmowaniem relacji natura–kultura, gdzie traktowane są one jako odrębne sfery bytowe.

Inna sprawa, że krytykowane przez autorkę interpretacje Freudowskiej koncepcji, które przypisują jej właśnie operowanie podobnym schematem, mają – jak sądzę – swoje równie mocne oparcie w tekstach tego autora. Rosińska opiera swój punkt widzenia wyłącznie na perspektywie strukturalno-psychologicznej. Tymczasem w pracach Freuda o człowieku i kulturze obecna jest również perspektywa genetyczna, zgodnie z którą proces „internalizacji” oraz będące jego wynikiem wykształcenie się ja (*Ich*) i nad-ja (*Über-ich*) w ludzkiej psychice stanowi produkt wielowiekowego rozwoju człowieka. W ramach tej perspektywy zakłada się istnienie prekulturowego stanu naturalnego, w którym człowiek przypominał „dziką bestię” dążącą do nieograniczonego zaspokajania swoich popędów seksualnych i znajdującą szczególną przyjemność w mordowaniu bliźnich.

Naturalnie podobne ujęcie prehistorii ludzkiej kultury jawić się może dzisiaj jako anachroniczne. Postawić mu można podobny zarzut, co koncepcjom romantycznym – naiwną projekcją w praprzyszłość iluzji bytu ludzkiego ja o pełnej identyczności z sobą samym. Rzecz jednak w tym, że to ujęcie pojawia się wyraźnie w antropologicznych pracach Freuda, uprawniając sobą podobne zarzuty.

Nie skrywam przy tym, że – podobnie jak autorka – sędzę, że ta tradycja interpretacyjna jest o wiele mniej interesująca i płodna intelektualnie niż ta utrzymana w duchu strukturalno-psychologicznym. Niemniej jednak opowiadając się za tą ostatnią należy pamiętać o tym, że wychodzi ona jedynie od pewnych wątków obecnych we Freudowskiej myśli o kulturze, inne zaś pomija. Postępowanie takie umożliwiła niewątpliwie głęboka wieloznaczność motywów tej myśli, czego wymownym świadectwem są pojawiające się w późniejszej tradycji interpretacyjnej jej odmienne, niekiedy wykluczające się nawzajem, odczytania i kontynuacje.

6 Nie mniej kontrowersyjny – jeśli spojrzeć na późniejsze krytyki i interpretacje – jest również przedstawiony przez Freuda obraz zdarzeń, który doprowadził do obrania przez człowieka drogi kultury. Mam tu na myśli hipotezę Hordy Pierwotnej oraz powstałej na jej gruzach formacji Klanu Braci. Kontrowersje te dotyczą przede wszystkim tego, czy – zgodnie z teoretycznym samorozumieniem autora – ową hipotezę traktować jako odniesioną do domniemyanych realnych zdarzeń, które rozegrały się w ludzkiej prehistorii, czy też spojrzeć na nią w podobny sposób, w jaki on sam z czasem zaczął traktować opowieści swoich pacjentów, jako znaczące produkty ich fantazji posiadające trudną do zlekceważenia realność psychologiczną. Odkrycie to – o czym już wspominałem – było zrazu dla Freuda szokiem, zmuszając go m.in. do porzucenia wczesnej hipotezy, że uniwersalną przyczyną chorób pacjentów było ich uwiedzenie przez dorosłego w dzieciństwie. Z czasem jednak doszedł do wniosku, że fakt ten nie podważa samej istoty metody psychoanalitycznej. We wszystkich tych zmyślonych przez pacjentów opowieściach-fantazjach dochodzi bowiem do głosu jak najbardziej „znacząca” realność ich życia psychicznego. Stanowią one wymowny wyraz konfliktów pacjentów z innymi, zazwyczaj osobami z najbliższego otoczenia.

W podobny sposób można spojrzeć na opowiedzianą przez Freuda historię o Hordzie Pierwotnej. Zgodnie z tym odczytaniem mamy tu do czynienia nie tyle z bardziej lub mniej uzasadnioną naukową hipotezą, co z psychoanalityczną fantazją, w której dochodzi do głosu – przelo-

żona na język fabularno-sceniczny – „głęboka” realność psychiczna nazwana przez autora *Totem i tabu* kompleksem Edypa. Chodzi tu innymi słowy o rodzaj psychoanalitycznego mitu, który stanowi czysto imaginacyjną projekcję w archaiczną praprzyszłość człowieka wcześniejszych klinicznych względów odnośnie popędowych uwarunkowań ludzkiej psychiki.

Archeologia ludzkiej psychiki znajduje w ten sposób w koncepcji Freuda swoje naturalne przedłużenie w archeologii ludzkiej kultury. Fenomen kompleksu Edypa „przełożony” wstecz na fabularną opowieść mityczną znajduje swe historyczne uzasadnienie w scenie, która stanowi rodzaj jego antytezy; jej bohaterowie dopuszczają się na niej bowiem czynów, które człowiekowi zostały surowo wzbronione przez kulturę.

Herbert Marcuse omawiając w *Eros and Civilisation* kolisty związek, jaki ma miejsce między założeniem kompleksu Edypa a opowieścią o Hordzie Pierwotnej, zauważa, że u podstaw tego ujęcia tkwi przekonanie, iż „uwiecznienie i (jak zobaczymy) intensyfikacja poczucia winy w okresie dojrzałym, skrajnie represyjna organizacja seksualności, nie mogą być dokładnie wyjaśnione poprzez powołanie się na istnienie permanentnego zagrożenia ze strony indywidualnych impulsów. Zarazem indywidualne reakcje na wczesne wydarzenia traumatyczne nie mogą być adekwatnie wyjaśnione poprzez wskazanie na to, co »jednostka sama doświadczyła«; odbiegają one od doświadczeń indywidualnych »w sposób, który odpowiada bardziej ich reakcjom na wydarzenia z prehistorycznej genezy«, i generalnie mogą być wyjaśnione jedynie poprzez wskazanie na tego rodzaju wpływ. Analiza duchowej struktury osobowości jest w rezultacie zmuszona do cofnięcia się w okres poprzedzający wczesne dzieciństwo, cofnięcia się poza prehistorię indywiduum do prehistorii rodzaju. [...] Cywilizacja jest po dziś dzień zdeterminowana przez jej archaiczne dziedzictwo, i to dziedzictwo, jak zapewnia Freud, zawiera »nie tylko dyspozycje, ale również ideacyjne zawartości, ślady pamięci po doświadczeniach wcześniejszych generacji«. Psychologia indywidualna jest zatem sama w sobie psychologią grupową w stopniu w jakim samo indywiduum ma ciągle poczucie archaicznej identyczności z gatunkiem. Archaiczne dziedzictwo stanowi pomost pomiędzy psychologią indywidualną i zbiorową²⁰.

W istocie mamy tutaj do czynienia z zależnością dwukierunkową. Wyimaginowany przez Freuda obraz zdarzeń, które miały miejsce w prehistorii człowieka stanowi nie tylko, dopisane *ex post* historyczne uzasadnienie dla zjawisk psychicznych obserwowanych w klinicznej praktyce, ale zarazem rzutuje sobą wstecz na rozumienie samych tych zjawisk. Pozwala analitykowi lepiej zdać sprawę z istoty sił popędowych warunkujących sobą podskórnice te zjawiska.

Nie chodzi tutaj tylko o uzupełnienie „indywidualnej psychologii” przez dopisanie do niej scenariusza zdarzeń z przeszłości. Kolisty ruch sensu przebiega również w przeciwnym kierunku; dołączony obraz zdarzeń z przeszłości każe inaczej spojrzeć na zjawiska psychiczne, które zainspirowały sobą ten obraz.

Powstaje naturalnie pytanie dlaczego, skoro sam ów scenariusz wykreowany został w oparciu o kompleks Edypa (a więc o założenie należące do dziedziny „psychologii indywidualnej”), miałby on jeszcze dodatkowo, niejako wstecz, wpływać w sposób istotny na postać owej psychologii?

Myślę, że jakkolwiek – zgodnie z zasadą „koła hermeneutycznego” – w każdym przypadku mamy do czynienia z kolistą zależnością tego rodzaju, twierdzenie Marcusego wymaga pewnego uprecyzjowania. Należy przede wszystkim wyraźnie podkreślić, że oba te typy zależności nie są równouprawnione. Jeśli bowiem „psychologia indywidualna” (założenie kompleksu Edypa) decyduje tutaj o samym kształcie Freudowskiej opowieści o zdarzeniach z prehistorycznej przeszłości, to z pewnością z analogiczną zależnością nie mamy do czynienia w drugim wypadku.

Nie znaczy to naturalnie, że owa opowieść jest jedynie funkcją wcześniejszych psychologicznych rozpoznań. Wspominałem już o tym, że na jej kształt złożyły się, odpowiednio przeformułowane, elementy koncepcji Darwina, Atkinsona, Smitha. Dużo szczegółów pochodzi też od samego Freuda, który przy ich pomocy starał się dać w niej możliwie jasną egzemplifikację swojej koncepcji genezy kultury. Nadaje to tej opowieści względną autonomię w stosunku do „psychologii indywidualnej”. Jeśli zatem oddziałuje ona wstecz na tę ostatnią, jest to oddziaływanie ograniczone, nie może ono zmienić istotnego sensu ustalonych wcześniej, określających ją założeń.

Samo utrzymywanie zatem, że Freudowska opowieść o Hordzie Pierwotnej²¹ stanowi archeologiczną fabularyzację twierdzenia o człowieko- i kulturotwórczej roli kompleksu Edypa, nie jest zbyt przekonującym argumentem na rzecz jego istotnej „psychologicznej” funkcji. Znaczenie tej funkcji dostrzeżemy w nim dopiero, gdy – jak to np. czyni Ricoeur – potraktujemy go jako próbę odpowiedzi na pytanie, jakie stało przed autorem *Die Traumdeutung* po „odkryciu” tego fenomenu; jak doszło do pojawienia się (zakazu) w kulturze? W imię jakich racji został on wprowadzony?²²

Pierwszą odpowiedź na to pytanie Freud znalazł w starogreckim micie Edypa. Ścisłej zaś biorąc, w opartej na owym micie tragedii Sofoklesa, którą w *Die Traumdeutung* poddał psychoanalitycznej interpretacji. Do tej pory bowiem – zgodnie z obiegowym odczytaniem – w tragedii tej widziano jedynie opowieść o beznadziejności walki człowieka ze swym „wyższym” przeznaczeniem zadecydowanym przez bogów. Twórca psychoanalizy natomiast dostrzegł w niej opowieść o beznadziejności walki człowieka z dwoma podstawowymi dążeniami popędowymi: dążeniem do kazirodczego związku z matką i do zabójstwa ojca. Ta subiektywistyczna reinterpretacja nie byłaby oczywiście możliwa bez procesu głębokich przeobrażeń, jakim w czasach nowożytnych uległ obraz ludzkiego ja w kulturze europejskiej, rozpoznanie przez człowieka siebie jako podmiotu (*cogito*) orientującego według siebie cały proces myślenia o świecie i jego poznawania. Dlatego – według Freuda – przeznaczeniem człowieka nie rządzą już zewnętrzne wobec niego siły, ale tkwi ono w nim samym, zapisane jest w determinujących podskórnie jego psychikę popędach. Zgodnie z tą reinterpretacją podstawowym problemem jest dla człowieka on sam. Tak brzmi odpowiedź na zagadkę Sfinksa, którą zadaje człowiekowi jego własne przeznaczenie.

Z czasem jednak okazało się, że nie jest to jeszcze pełna odpowiedź. Pozwala ona wprawdzie objaśnić głęboki dramat wewnątrzrodzinny, o którym dawały znać sny i opowieści pacjentów – nie objaśnia ona jednak jeszcze dramatu, jakim jest ludzka kultura. W tym celu Freud kreuje swój własny mit, odsyła do sceny z historii ludzkości pierwotniejszej niż ta, o której opowiada grecki mit Edypa. Kreuje mit opowiadający o mordzie na ojcu, jaki dokonał się u początków

ludzkich dziejów. Opowieść ta jest zarazem próbą psychoanalitycznego rozwinięcia tych archaicznych fantazji ludzkich, o których inne mity o początku człowieka i jego dziejów mówią jedynie aluzyjnie – jak ma to np. miejsce w innym greckim micie o obaleniu i wykastrowaniu Kronosa przez Zeusa.

W świetle tej opowieści wraz z pierwszym kulturotwórczym mordem człowieka na innym człowieku dokonało się nie tylko pierwsze objawienie *sacrum* w dziejach, ale również ustanowienie zakazów, które owo *sacrum* sobą usankcjonowało. Według Freuda chodziło tu o dwa systemy zakazów – totemizm i egzogamię.

Również jednak i ta odpowiedź jest wieloznaczna. Z jednej strony bowiem, akt mordu Synów na Ojcu Freud przedstawia w ten sposób, jakby chodziło tutaj o spełnienie się zapisanego w ludzkich popędach przeznaczenia. Z czym wiąże się, że analogicznie elementem takiego przeznaczenia są wprowadzone przez człowieka zakazy totemizmu i egzogamii, których przestrzeganie otwiera przed nim szansę przetrwania jako gatunku i gwarantuje względną stabilność jego kulturowego bytu. Z drugiej strony natomiast, autor *Totem i tabu* podkreśla, że tkwiące u podstaw ustanowienia tych dwóch systemów zakazów wyrzeczenie się przez człowieka podstawowych popędowych dążeń było aktem, który narzucił on sobie wbrew samemu sobie. W tej drugiej perspektywie zakaz jawi się jako bolesna cena, którą człowiek musiał zapłacić za obranie drogi kultury. Cena ta w pewnym sensie nie zmieniła w niczym jego najgłębszej popędowej natury, każąc mu zarazem żyć w stanie głębokiego rozdwojenia, konfliktu ze sobą samym.

Chociaż na dobrą sprawę również obraz ludzkiego bytu w kulturze, jaki niesie ze sobą pierwsza perspektywa, nie jest bardziej pocieszający. Również i tutaj nieuchronną ceną, jaką człowiek musiał zapłacić, jest rozdwojenie między surowymi wymogami zewnętrznej rzeczywistości (zasada realności) a skrytymi popędowymi dążeniami określającymi jego psychikę (zasada przyjemności). Tyle że obecnie owo rozdwojenie jawi się jako wynik fatum zapisanego w samych popędach, w ich autorepresyjnej naturze; człowiek nie jest w stanie nic temu fatum zaradzić.

Twierdzenie Freuda, że wyrzeczenie się w stosunku do tego, co popędowe i zakaz stanowią fundament bytu kulturowego człowieka oddziaływało w sposób niezwykle silny na późniejszą tradycję antropologiczną. Wprawdzie o różnego rodzaju zakazach funkcjonujących w społeczeństwach prymitywnych pisano już obszernie wcześniej, niemniej jednak to dopiero w *Totem i tabu* zakazom została przyznana rola centralna, organizującą cały byt kulturowy tych społeczności. Równocześnie w późniejszej recepcji dzieła Freuda w sposób istotny zmieniono sens jego koncepcji. Większość antropologów zaczęła uważać, że podstawowe znaczenie w życiu społeczności prymitywnych posiada nie – jak utrzymywał Freud – totemizm, lecz egzogamia. U autora *Totem i tabu* przekonanie o primacie totemizmu nad egzogamią wypływało w sposób oczywisty z opowieści o Hordzie Pierwotnej, zarysowanego tam obrazu zdarzeń, w którym zamordowanie Ojca przez Synów, a następnie jego ubóstwienie odegrało decydującą rolę w procesie genezy kultury. W tej perspektywie ukształtowanie się systemu egzogamii było możliwe jedynie na podłożu wcześniejszego pojawienia się w psychice Synów poczucia winy wobec Ojca stanowiąc swego rodzaju jego wtórny refleks.

W późniejszej tradycji antropologicznej odwrócono ten porządek ważności powołując się m.in. na stwierdzony empirycznie fakt o wiele rzadszego występowania totemizmu w stosunku do egzogamii. Kroeber pisze na ten temat tak oto: „Totemizm, który występuje o wiele rzadziej niż tabu kazirodztwa, może zatem stanowić końcowy produkt procesu popęd-kazirodztwo-represja oraz jakiegoś innego, mniej kompulsywnego, czynnika. Z drugiej strony, tabu dotyczące dziedziny seksu, którego tak wiele proteuszowych form rozciąga się na całą dziedzinę kultury, może być wynikiem szeregu różniących się zewnętrznie od siebie, lecz w istocie analogicznych czynników psychicznych”²³.

Podobnego zdania zdaje się być Bronisław Malinowski, którego reinterpretacja hipotezy kompleksu Edypa relatywizuje rolę ojca w procesie dojrzewania dziecka oraz pozbawia ją uniwersalności. Autor *Seksu i stłumienia w społecznościach dzikich* kładzie nacisk na różne formy funkcjonowania systemu egzogamii w kulturach prymitywnych, upatrując w nich klucza do zrozumienia sposobu organizacji plemion prymitywnych.

Upatrywanie przez późniejszą tradycję antropologiczną w egzogamii systemu zakazów o centralnym znaczeniu dla ukształtowania się społeczności prymitywnych jest szczególnie znaczącą modyfikacją, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że sam Freud obu tym systemom przyznaje odrębną genezę. W oczach autora *Totem i tabu* u podstaw wprowadzenia systemu egzogamii tkwiło nie tylko – jak miało to miejsce w przypadku totemizmu – poczucie winy wobec Ojca, lecz również czynnik pragmatyczny. Dopiero pojawienie się tego czynnika pozwoliło człowiekowi na etapie formacji Klanu Braci zawrzeć rodzaj „umowy społecznej”. Partnerem w tej umowie był zarówno zamordowany Ojciec-przywódcą, jak i członkowie Klanu Braci, którzy zobowiązali się przestrzegać ustanowionych wspólnie zakazów. Dopiero też w jej świetle pierwotna wspólnota plemienna, w jakiej żył do tej pory człowiek, zyskała cechy trwałości.

Pojęcie „umowy społecznej” (*Gesellschaftsvertrag*)²⁴. Freud zaczerpnął najwyraźniej z oświeceniowej tradycji myśli społecznej, tyle że w ramach jego wywodu wypada ono dość szczególnie. Przede wszystkim dlatego, że zdaje się ono zakładać coś daleko więcej niż tylko poczucie winy Synów wobec zamordowanego Ojca-przywódcy, czy poczucie, iż to, co owa umowa sobą gwarantuje, czyni ludzką egzystencję w kulturze bardziej „opłacalną” niż egzystencja w stanie naturalnym. Implikuje ono, że partnerzy umowy zawarli ze sobą rodzaj kompromisu czy ugody. Aby zaś to było możliwe musieli oni po pierwsze, okazać sobie minimum zaufania oraz, po drugie, porozumieć się między sobą co do tego, czego owa ugoda dotyczy.

Naturalnie element zaufania stanowi nieodłączny składnik wszelkich umów, jakie ludzie zawierają między sobą, nawet takich, które gwarantowane są odpowiednimi zabezpieczeniami prawnymi. Jednak w przypadku opisanej przez Freuda „umowy społecznej” element ten musiał posiadać znaczenie centralne. Do niedawna jeszcze przecież stosunki między ludźmi określała nienawiść i agresja, rodzące siłą rzeczy głęboką wzajemną nieufność. W tej sytuacji zaufanie, jakie sobie okazują pojawia się trochę na zasadzie *deus ex machina*. Niemniej jednak bez wskazania na ten fenomen mówienie Freuda o „umowie społecznej” między braćmi nie miałyby sensu. Określenie to odsyła do zaufania i porozumienia się między braćmi jako swych fundamental-

nych warunków możliwości. Te dwa elementy zaś zakładają z kolei uprzednie określone rozumienie przez człowieka własnego odniesienia do siebie i do innych. To ze względu na nie był on w stanie zawrzeć z innymi umowę co do postaci i przestrzegania ustanowionych wspólnie zakazów.

Potwierdza to wymownie bliższy wgląd w zakazy totemizmu i egzogamii, które bracia zobowiązali się przestrzegać. Jak już o tym pisałem zakazy te określiły reguły tego, co „wolno”, a czego „nie wolno”, odnośnie zaspokajania przez jednostkę jej podstawowych popędowych dążeń. Dlatego też – inaczej niż miało to miejsce w Hordzie Pierwotnej, gdzie zakazy miały charakter skrajnie restrykcyjny służąc jedynie egoistycznym interesom Ojca – zyskały one obecnie w ich oczach określony sens. Otwierając sobą przestrzeń dla różnych społecznych gier dokonujących się zgodnie z ustanowionymi przez nich regułami, nie tylko zneutralizowały główne źródła konfliktów między ludźmi, ale zarazem nadały ich stosunkom wzajemnym znaczącą postać. To dopiero dzięki nim ludzie mogli zacząć porozumiewać się ze sobą na różne sposoby.

Wraz z zawarciem „umowy społecznej” między braćmi co do systemowej postaci zakazów kazirodu i totemizmu represja tego, co popędowe, oraz sens zostały ściśle ze sobą powiązane. Członkom nowej wspólnoty objawiło się nowe, nie przeczuwane przez nich dotychczas, oblicze zakazu. Okazało się bowiem, że zakaz nie tylko sobą coś ogranicza i represjonuje, ale też że nadaje stosunkom międzyludzkim określone znaczenie. Owo znaczenie przy tym nie jest jedynie – jak chce tego Lévi-Strauss – swoistą funkcją systemów „znaczących” opozycji (*signifiant*), będąc w nich bez reszty zakorzenione. Określona postać owych systemów, jak też to, czego dotyczą, stanowi bowiem zarazem wymowne świadectwo określonego samorozumienia członków danej społeczności. W społeczeństwach prymitywnych, w których się one po raz pierwszy pojawiają stanowiąc „pierwowzór” dla kształtujących się na ich podłożu nowych systemów zakazów, są one podstawową wykładnią owego samorozumienia. Wraz z ich ustanowieniem człowiek zaznacza wyraźnie na czym polega odrębność kulturowego porządku na tle porządku przyrodniczego.

Jeśli więc bracia zawierając umowę co do przestrzegania zakazów kazirodztwa i egzogamii okazali sobie nawzajem zaufanie, to jedynie dlatego, że dostrzegli w nich pierwszą zobiektywizowaną wykładnię ich własnego samorozumienia. Wraz z tym zdali oni sobie sprawę z tego, że to, czego dotyczą owe zakazy jest im głęboko wspólne; w pewnym sensie „dotyka” ich bardziej niż to, co narzucają im popędy. Jest właśnie otwierającym ich na siebie z góry logosem, sensem, na który są już oni otwarci i co do którego mogą się ze sobą porozumieć. Ujęcie to implikuje, że element wzajemnego zaufania tkwiący u podstaw „umowy społecznej” nie może być rozpatrywany w oderwaniu od „treści” tego, czego dotyczy umowa. Pojęcie porozumienia się z innymi co do czegoś zakłada, jako swą ontologiczną podstawę, rozumienie już owego „czegoś” wspólnie z innymi. To znaczy – bycie wraz z nimi z góry otwartym na „pojęcie” owego czegoś.

W istocie mamy tutaj do czynienia z odwrotnym kierunkiem implikacji; to dopiero w świetle uprzedniego porozumienia się partnerów „umowy społecznej” co do sensu zakazów może pojawić się ich zaufanie do siebie. Słowem, w samym uprzednim porozumieniu się członków danej społeczności co do czegoś, co reguluje i ustala w niej ich relacje wzajemne, tkwi już ich zaufanie do siebie. Porozumiewając się z kimś co do sensu zakazu, który zobowiązujemy się wspólnie przestrzegać, nie tyle stwierdzam, że rozumie on go dokładnie „tak samo” jak ja (pod tym względem możemy się między sobą różnić); ale przede wszystkim milcząco zakładam, że rozumie on „tak samo” to, czego dotyczy ów zakaz. Stąd, podobnie jak ja, gotów jest on go przestrzegać w tym, co istotnie znaczy. I właśnie to milczące założenie uprzedniego wspólnego otwarcia na istotny sens zakazu jest źródłem mojego „zaufania” do innego.

Ujęty w tej perspektywie fenomen zaufania do innych, jako jeden z podstawowych fundamentów bytu społecznego człowieka, nie daje się potraktować jedynie jako czysto emocjonalna postawa ludzi do siebie nawzajem. Ma on swój ontologiczny fundament w uprzednim porozumieniu się członków danej społeczności co do sensu zakazów i norm regulujących ich stosunki wzajemne. To porozumienie zaś jest z kolei zakorzenione w otwarciu ludzkiego ja na logos jako taki.

Wynika stąd, że wskazanie przez Freuda na poczucie winy i pragmatyczną kalkulację jako główne motywy tkwiące za wprowadzeniem systemu egzogamii i totemizmu przez człowieka pierwotnego nie uchwytuje jeszcze podstawowego ontologicznego fundamentu stojącego za pojawieniem się tych zakazów. Jest nim zakorzenie w uprzednim otwarciu ludzkiego ja na sens jako taki (logos) jego określone samorozumienie, którego owe zakazy – zarówno w swej systemowej postaci, jak też w tym, czego dotyczą – są pierwszą zobiektywizowaną społeczną wykładnią. Wprowadzenie przez człowieka tych zakazów świadczy nie tylko o jego otwartości na sens jako taki, ale również o tym, że wraz z tym otwarciem logos narzuca mu stworzenie w sferze stosunków z innymi określonego porządku, którego dwa skrajne bieguny wyznaczają odniesienie do permanentnie nieobecnego Ojca (totemizm) oraz do bliskości ciała Matki (egzogamia).

Innymi słowy człowiek kształtując swój byt społeczny z innymi w oparciu o zakazy totemizmu i egzogamii nie tylko wymownie poświadczą to, że jest uprzednio otwarty na samo porozumienie się z innymi, ale również to, że owo porozumienie dotyczy przede wszystkim narzuconych mu przez edypalną strukturę jego samowiedzy „rzeczy” – zakazów wypływających z jego samookreślenia się wobec figur Matki i Ojca. W tej perspektywie zakaz nie jawi się już jako drastyczne ograniczenie, jakie człowiek narzuca samemu sobie wbrew swej pierwotnej popędowej naturze. Przeciwnie. W zakazach totemizmu i kazirodztwa znajduje swoje pierwsze wymowne poświadczenie hermeneutyczny sposób bycia człowieka. Są one podstawową wykładnią jego własnego samorozumienia.

Każde to odpowiednio z całkiem nowej perspektywy spojrzeć na kulturotwórczą rolę formacji Klanu Braci. Znaczenie tej formacji polega nie tylko na tym, że dopiero bardziej liberalna i systemowa zarazem postać, jaką w jej obrębie zyskały zakazy egzogamii i totemizmu była w stanie zagwarantować względną stabilność i ciągłość bytu zbiorowego społeczności prymitywnej. Polega ono przede wszystkim na tym, że dopiero wraz z wprowadzeniem tych zakazów człowiek po raz pierwszy wyartykułował swoje własne samorozumienie. Od tej pory droga kultury, jaką obrał, zaznaczy wyraźnie i nieodwołalnie swoją

odrębność na tle bytu przyrodniczego. Nie będzie już dlań możliwy powrót „do początku”, chyba że w zastępczej postaci różnego rodzaju fantazji, za pomocą których będzie próbował znaleźć imaginacyjne spełnienie swoich pragnień, niemożliwych do zrealizowania w rzeczywistości.

Sam Freud dostrzegał systemową postać zakazów kazirodztwa i totemizmu w społecznościach prymitywnych. I jakkolwiek mówienie przez niego o „umowie społecznej” jako jednym z warunków ukształtowania się bytu społecznego człowieka zakłada wyraźnie rodzaj samorozumienia tego ostatniego, to jednak nie wyciągnął stąd dalej idących konsekwencji. Zamiast tego wołał wskazać na kulturotwórczą rolę związanego z genezą totemizmu poczucia winy. To pozostające w skrajnej opozycji do hermeneutycznego elementu „porozumienia”, ustanawiające sobą irracjonalną sadomasochistyczną zależność ludzkiej społeczności od ubóstwionego przez nią Ojca, poczucie pełni w jego myśli o kulturze rolę czynnika decydującego.

Konsekwencje te wyciągną dopiero autorzy, którzy nawiązując w swoich koncepcjach antropologicznych do Freudowskiego mitu genezy kultury, w pojawieniu się systemów egzogamii i totemizmu dostrzegą źródłowy przejaw „językowości” języka. W tej perspektywie otwiera się możliwość dostrzeżenia w owych zakazach nie tylko – negatywnie – czegoś, co człowiek musiał narzucić samemu sobie wbrew własnej woli, ale również i – pozytywnie – czegoś, co wypływa z samej jego językowej istoty. Ta pozytywna perspektywa zarysowuje się już u Malinowskiego, nie wiąże on jednak jeszcze zakazu z „językowością” ludzkiego bytu w kulturze. Prędzej – z jego rozwijającą się w sposób samoistny „duchowością”, w też czym rozpoznajemy wyraźne wpływy tradycji myśli chrześcijańskiej i idealistycznej²⁵.

Utożsamienie zasad systemu egzogamii z jego językowym charakterem tkwi u podstaw antropologii strukturalnej Lévi-Straussa. Ma to dalekosiężne konsekwencje dla sposobu, w jaki autor *Smutku tropików* rozpoznaje istotę zakazu w kulturze różniąc się w tej kwestii zasadniczo od Freuda. To rozpoznanie wpłynie również na sposób, w jaki rolę zakazu w kulturze ujmuje Ricoeur i Lacan.

Zakaz kazirodztwa stanowi ów
fundamentalny krok, dzięki któremu
przede wszystkim nastąpiło przejście
od stanu naturalnego ku kulturze.

C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*

7 Lévi-Strauss. U podstaw modelu *Antropologii strukturalnej* Lévi-Straussa tkwi założenie, że – jak pisze Pomian – „człowiekowi przysługuje zdolność ujmowania stosunków biologicznych jako systemów opozycji”²⁶. Owe systemy mają przy tym identyczną postać, co systemy opozycji fonematycznych w języku, które według de Saussure określają jego podstawy. W rezultacie w antropologii autora *Smutku tropików* „zdolność ujmowania stosunków biologicznych jako systemów opozycji, a więc nadawania znaczenia przedmiotom, między którymi stosunki te zachodzą, jest tożsama z myśleniem symbolicznym”²⁷.

Systemem opozycji o paradygmatycznym znaczeniu dla kulturowego bytu człowieka jest według Lévi-Straussa system egzogamii; zasady wymiany kobiet w obrębie klanu i między klanami. Egzogamia stanowi podstawowy przejaw „myślenia symbolicznego”, jej pojawienie się sygnalizuje obecność języka.

Ujęcie to implikuje, że dopiero wprowadzenie systemowych ograniczeń w sferze seksualnej nadaje określone znaczenie relacjom między ludźmi. Daje ono początek społeczeństwu i kulturze jako tworum specyficznym ludzkim, obcym światu przyrodniczemu: „treść zakazu nie wyczerpuje się w samym fakcie zakazu, ten wszakże został wprowadzony, obojętnie bezpośrednio czy pośrednio, wprost czy w sposób zapośredniczony, tylko w celu zagwarantowania i ustanowienia wymiany”²⁸.

Popęd liczy się zatem nie tylko – jak u Freuda – jako obiekt zakazu, coś, co ma zostać poddane stłumieniu. Stanowi on zarazem istotne „medium”, dzięki któremu ów system zyskuje dopiero swoje uzasadnienie i sens. Popęd jest doświadczany przez człowieka jedynie o tyle, o ile już został włączony w znaczący system opozycji konstytuujący przestrzeń społeczną – o ile został odniesiony do przestrzeni sensu²⁹.

Popęd nie liczy się tutaj ze względu na siebie, jako odrębna realność w obrębie ludzkiego bytu, ale jedynie o tyle, o ile został już na nim odcisnięty kulturowy porządek.

Wynika stąd dalej, że rola kobiet w społecznościach prymitywnych, które w antropologii Freudowskiej są jedynie obiektem wymiany dokonywanej przez mężczyzn (kobieta stanowi tu pierwotnie bezwolny obiekt popędowych pragnień, ograniczenia w tym względzie narzuca zaś dopiero surowa rzeczywistość zewnętrzna), ulega u Lévi-Straussa swoistej nobilitacji. Kobieta jest nie tylko obiektem wymiany między mężczyznami, ale jako element społecznej komunikacji zyskuje „jako taka” w ich oczach określone znaczenie. Kobieta jest zarazem pożądanym seksualnie ciałem-obiektem, jak też i figurą-symboliem; w tej dwoistej postaci jest włączona w system porozumiewania się między członkami klanu (klanów). W kształtującej się w ten sposób wspólnocie pierwotnej nie można już mówić o popędzie jako takim, ale liczy się on jedynie o tyle, o ile już z góry włączony on został, wraz ze swoimi „obiettami”, w przestrzeń języka; stał się elementem społecznego porozumienia.

Przyjęcie przez Lévi-Straussa podobnie funkcjonalnej perspektywy ujęcia sprawia że – również inaczej niż ma to miejsce u Freuda – wszelka refleksja nad tym, czy w przeszłości istniały inne, bardziej pierwotne formy życia zbiorowego człowieka niż te, które czyni on przedmiotem swych badań, jest nieporozumieniem. Nie ma też większego sensu spekulacja na temat tego, jakie wydarzenia w zamierzczłej przeszłości mogły doprowadzić do ukształtowania się tych form życia zbiorowego. O społeczeństwie i kulturze możemy bowiem mówić jedynie o tyle, o ile sposób, w jaki kształtują się w nich relacje międzyludzkie nosi na sobie piętno pewnego „porządku”. Jest określony przez system zakazów i norm, które właśnie dlatego, że coś wzbraniają (coś innego zaś dopuszczają) nadają znaczący charakter owym relacjom.

Tak pojęty kulturowy porządek, ma status pewnego *a priori*. Jest on rodzajem transcendentalnej formy, której korzenie tkwią już w ludzkim umyśle. Pozwala to mówić o transcendentalizmie antropologii Lévi-Straussa, tyle że z racji tego, iż owa transcendentalna forma ma

pierwotnie postać „bezpodmiotowego” systemu opozycji, w które dopiero wrasta ludzki umysł jest to – jak zauważa Ricoeur – transcendentizm bez podmiotu³⁰.

Ricoeur. Przekonanie, że pojęcie popędu implikuje już sobą pojęcie ograniczającego go zakazu tkwi również u podstaw odczytania antropologii Freuda przez Ricoeura. Wiąże się ono z uznaniem przez niego, że dopiero druga topika³¹ pozwala uchwycić istotę poglądów Freuda na byt człowieka w kulturze: „Pierwsza topika była powiązana z ekonomiką popędu jako jedyne pojęcia o znaczeniu centralnym; tylko w odniesieniu do *libido* dzieliła się topika na trzy systemy. Druga topika stanowi ekonomikę nowego rodzaju; *libido* jest odniesione do czegoś innego niż ono samo, a mianowicie do wymogu wyrzeczenia się, co tworzy nową sytuację ekonomiczną. Dlatego druga topika nie oferuje już szeregu systemów solipsystycznemu *libido*, ale role – osobowe, nieosobowe, ponadosobowe – dla *libido* znajdującego się w sytuacji kulturowej”³²

Specyficznym rysem drugiej topiki jest zatem to, iż u jej podstawy tkwi „wymóg wyrzeczenia”, który każe ludzkiemu *libido* samookreślić się poprzez wybór odpowiednich ról. W rezultacie owo *libido* nie definiuje się wyłącznie poprzez odniesienie do popędu, ale również poprzez odniesienie do kulturowego bytu człowieka, którego wymogom musi się podporządkować.

Źródła podobnego ujęcia należy szukać – twierdzi Ricoeur – w konstytutywnej roli, jaką w związku z „odkryciem” kompleksu Edypa Freud przyznaje instytucji rodziny, w szczególności zaś autorytetowi ojcowskiemu, w odniesieniu do kulturowego porządku. To dopiero w tej perspektywie staje się zrozumiałe dlaczego – przechodząc na poziom filogenezy – Freud wyróżnia zakaz kazirodztwa na tle pozostałych kulturowych zakazów. Zakaz ten działając na rzecz stabilności instytucji rodziny działa przede wszystkim na rzecz kształtujących się w kulturze „wyższych społecznych jedności”³³

W tym ujęciu, ograniczającym się do poziomu „ekonomicznego”, zanika jednak to, co tak mocno akcentuje Lévi-Strauss, a mianowicie przekonanie, że nie tylko samo wyrzeczenie i zakaz są kulturotwórcze, ale zakaz, który stał się elementem zorganizowanego według językowych

zasad systemu. Dopiero w tej postaci zakaz staje się podstawą do prowadzenia przez członków danej społeczności „gry” toczącej się według językowych reguł.

Jeśli więc – jak utrzymuje Ricoeur – ludzkie ja w kulturze jest skazane na „wymóg wyrzeczenia” po to, aby nadać stabilność instytucji rodziny, jest to tylko część prawdy. Owo skazanie jest bowiem w istocie skazaniem na język, wiąże się z włączeniem ludzkiego ja w hermeneutyczny wymiar sensu obcy popędom.

Właśnie dlatego, że rozpatrując rolę wyrzeczenia i zakazu we Freudowskiej myśli o kulturze Ricoeur ogranicza się do perspektywy „ekonomicznej”, w porównaniu z jego ujęciem teoria Lévi-Straussa jawi się – paradoksalnie – jako daleko bardziej hermeneutyczna. Otwiera się w niej perspektywa spojrzenia na byt kulturowy człowieka jako ufundowany w elemencie „porozumiewania się”, dialogu.

Lacan. W odróżnieniu od autora *Antropologii strukturalnej*, który nieświadomość utożsamia z bezpodmiotowymi regułami języka jako systemu, Lacan, skądinąd również utożsamiając to pojęcie z „językowością” języka, stara się wbudować w nie pojęcie podmiotu (*subject*). Tyle, że z racji tego, iż to pojęcie zyskuje w jego koncepcji sens bardzo szczególny, będący zaprzeczeniem tradycyjnego, również i „transcendentalizm” Lacanowski stanowi zaprzeczenie jego tradycyjnej, neokantowskiej postaci. Zasadnicza różnica polega na tym, że pojęcie podmiotu nie zawiera w sobie nic z „podstawy” wszelkich rzeczy, ale „jest tym, co jedno *signifiant* reprezentuje wobec innego *signifiant*”³⁴. Słowem, podmiot konstytuuje się dopiero w ruchu wstecz w procesie konstytuowania się relacji jednego *signifiant* do drugiego, będąc jako taki nie do pomyślenia poza tą relacją. Dlatego też wszelkiego rodzaju zasady i prawa, jakim podlega człowiek w kulturze nie mogą być traktowane jedynie jako anonimowe reguły gry, posiadające swą własną samouzasadniającą się obiektywność, do której podmiot dołącza się dopiero z zewnątrz w momencie ich użycia. Podmiot jest już w nie wpisany z góry, jakkolwiek manifestuje się poprzez niemalże niewidoczne ślady, jakie zostawia na języku; w postaci różnego rodzaju przerw, pustych miejsc, otworów w pozornie spójnej tkance językowej.

Jeśli więc Lacan, zdawałoby się, w duchu Lévi-Straussa, stwierdza: „Zasadą pierwotną jest ta zasada, która wprowadzając porządek w obręb wspólnoty podporządkowuje królestwo natury, gdzie rządzi zasada wolnego kojarzenia w pary, królestwu kultury. Owa zasada jest identyczna z zasadą języka”³⁵ – to należy podkreślić, że następuje u niego znaczące przesunięcie akcentów w sposobie, w jaki utożsamia zasadę kazirodztwa z zasadą języka. Porządek, jaki system zakazów kazirodztwa wprowadza w obręb ludzkiej wspólnoty nie daje się bowiem potraktować jako bezpośredni wyraz działania logicznych praw języka. Punktem odniesienia jest bowiem dla Lacana nie tyle język pojęty jako system opozycji, co język, którego wyróżnionym, organizującym go od wewnątrz, *signifiant* jest symbol Fallusa. Symbol ten jest znakiem permanentnej nieobecności Ojca, który został niegdyś (w imaginacji) zamordowany i jest jako taki nieosiągalny, dopiero w świetle tej nieobecności mogą zyskać określony sens inne *signifiant* języka odnoszące się już do rzeczy „obecnych”³⁶.

To przeformułowanie wiąże się ściśle z przyznaniem przez autora *Écrits* fundamentalnego, kulturo- i człowiekotwórczego znaczenia traumatycznej scenie kształtowania się kompleksu Edypa u dziecka. Właśnie ta scena zostaje przez niego utożsamiona z procesem narodzin „zasady języka”. Chodzi o to, że sposób w jaki *sujet* zostaje włączony w przestrzeń języka nie daje się oddzielić od dramatu kształtowania się określonego typu relacji między nim a figurami Matki i Ojca. Stawanie się języka jest organicznie wpisane w scenariusz tego dramatu.

Decydujące znaczenie w owym dramacie posiada poznanie dziecka, że Matka zaspokajając jego podstawowe pragnienia, pragnie czegoś „więcej”. Owo „więcej” jest przez dziecko bezwiednie kojarzone z Kimś nieobecnym (symbol Fallusa-Ojca), który zarazem jawi mu się jako instancja zakazująca. W ten sposób dziecko, poprzez doświadczenie permanentnej nieobecności Ojca, ku której odsyła je Matka, zostaje otwarte na porządek symboliczny (język), ten zaś daje się utożsamiać z porządkiem instytucji zakazujących.

W tym ujęciu zatem wyrzeczenie i zakaz w odniesieniu do popędów (kazirodcze pragnienie Matki) zostaje ściśle powiązany z otwarciem podmiotu (*sujet*) na język. To niejako sam język, pojęty przez Lacana

jako mowa Innego-Ojca, narzuca podmiotowi ten zakaz. Tylko wówczas może on wkroczyć w przestrzeń kulturowo-społeczną jako *animal rationale* zdolne do porozumienia się z innymi.

W pewnym sensie mamy tutaj do czynienia z ujęciem jeszcze bardziej radykalnym niż u Freuda, dla którego zakaz kazirodztwa był przede wszystkim instrumentem używanym przez człowieka z pobudek psychologicznych (poczucie winy) oraz pragmatycznych. W dodatku zakaz tkwił dopiero u podstaw stworzonej przez człowieka kultury pozostając w głębokiej sprzeczności z jego pierwotną, wrogo nastawioną wobec kultury, naturą. U Lacana, właśnie dlatego, że pojawienie się zakazu kazirodztwa wiąże on z językową istotą tego, co ludzkie, nie ma już śladu po tej sprzeczności. [Człowiek jako byt apriorycznie wpisany w przestrzeń języka skazany jest już z góry na wyrzeczenie się dążenia do całkowitego zaspokojenia swoich popędów.]

Tylko też na gruncie podobnego ujęcia związku między językiem a zakazem zrozumiałe staje się przekorne twierdzenie Lacana, które może być podstawą kolejnej reinterpretacji greckiego podania o królu Edypie: „Nieznajomość prawa nie chroni przed karą. Ta formuła, która przypomina parodię kodeksu karnego wyraża jednak prawdę, na której opiera się nasze doświadczenie i ją potwierdza. W rzeczy samej zna ją każdy, bowiem zasadą człowieka jest zasada języka”³⁷.

Wypowiedź ta implikuje, że wina Edypa-króla daje się odczytać jako wina nie tylko w porządku boskim. Jest ona w równej mierze winą w ziemskim porządku języka. Edyp bowiem – o czym mówi tragedia – otrzymał już wcześniej w wypowiedziach innych wiele „sygnałów” o swym prawdziwym pochodzeniu. Jedyne lęk przed odsłonięciem ich faktycznego sensu, później zaś dołączający się doń grzech pychy (*hybris*), uniemożliwiły mu ich prawidłowe odczytanie.

8 Z przeprowadzonego powyżej porównania sposobu, w jaki Freud ujmuje rolę zakazu w kulturze oraz sposobu, w jaki analogiczne ujęcie rysuje się w koncepcjach Lévi-Straussa, Ricoeura i Lacana wynika, że ograniczenia tego pierwszego wynikają z odmówienia kulturowym zakazom ścisłego związku z językiem. Ich odniesienia w tym, co znaczą, do dziedziny „językowości” języka, w świetle której

dopiero można dostrzec, że ich rola w kulturze polega nie tylko na represjonowaniu podstawowych popędowych celów człowieka, są one w niej również wykładnią ludzkiego samorozumienia.

Freud widzi w instytucji kulturowego zakazu jedynie zło konieczne, ograniczenie, które człowiek wiedziony popędem samozachowawczym narzucił sobie już to pod wpływem surowych okoliczności zewnętrznych, już to fenomen zakorzeniony w autorepresyjności ludzkich popędów. Nie dostrzega natomiast ścisłego powiązania konkretnej postaci, jaką przybierają owe zakazy z faktem, że w tym, co wzbraniają, znaczą one coś określonego dla członków danej wspólnoty. Nie dostrzega on związku między systemowym charakterem owych zakazów z systemowością języka jako takiego, ani też związku tej systemowości z konstytuującym się w języku sensem. Dlatego pojawienie się zakazów w kulturze jest w jego oczach jedynie bolesną operacją, jaką człowiek musiał dokonać na sobie samym wyrzekając się w imię przetrwania jako gatunku tego, co najbardziej przez siebie pożądane. Wspomniani autorzy natomiast, mimo dzielących ich nieraz głębokich różnic, upatrują w kulturowych zakazach rodzaj językowej komunikacji porządkującej relacje wzajemne między ludźmi. W ich oczach kulturowy zakaz nie tylko sobą coś ogranicza i tłumii, ale z racji swego systemowego charakteru ustala zasady postępowania ludzi wobec siebie. Zakaz rozpoznany w tej roli stwarza podstawy do porozumiewania się ludzi między sobą w kulturze.

Ponieważ zaś zasady, które ustala zakaz, nie są niczym przypadkowym, ale odwzorowują sobą formę umysłu, zgodnie z którą człowiek porządkuje swoje odniesienia do innych i do świata, można powiedzieć, że posiadają one w tym umyśle transcendentalne zakorzenienie. Równocześnie z racji tego, że w tym, co zakazują, zawsze coś znaczą można mówić o ich wymiarze hermeneutycznym. Oba te aspekty zakazu, transcendentalny i hermeneutyczny, są ściśle ze sobą powiązane. Zakaz bowiem wypowiada sobą to, co już niejako z góry przez człowieka w określony sposób rozumiane, co też jednak dopiero w sposobie, w jaki manifestuje się on w obrębie bytu kulturowego człowieka znajduje swoją konkretną materializację.

To zapoznanie przez Freuda tych dwóch aspektów zakazu bierze się stąd, że w jego myśli o kulturze niemal całkowicie zanika

hermeneutyczny element dialogu będący podstawowym żywiołem, w jakim się dokonuje terapia psychoanalityczna. W rezultacie scena mordu na Ojcu, odsłonięta przez niego jako wydarzenie traumatyczne, wraz z którym wzięła swój początek kultura, nie może stanowić oparcia do podjęcia dialogu z przeszłością. Nie może ona zostać włączona w hermeneutyczne uniwersum porozumiewania się członków danej wspólnoty ze sobą co do sensu stłumionej przez nich sceny. Nie zakreśla sobą horyzontu umożliwiającego ich porozumiewanie się co do tego sensu.

Dokonana przez Freuda rekonstrukcja sceny traumatycznej, która ulegając stłumieniu legła u podstaw ludzkiej kultury nie jest przez niego pomyślana jako zdarzenie językowe, w wyniku którego przeobrażeniu mogłaby ulec samowiedza człowieka w kulturze. Scena ta zostaje przez niego rozpoznana jako „podstawa wyjaśniająca” historycznego procesu kulturowego, jego ukryta „przyczyna”, która od tej pory będzie go podskórnie determinować niczym symptom powtarzany w nim w nieskończoność. Urasta ona w jego koncepcji do rangi uniwersalnego symptomu-archetypu, poprzez odwołanie do którego będzie można „wyjaśnić” każdą sytuację historyczną, wskazać na ukryte popędowe mechanizmy określające ją w jej strukturze. Traumatyczna scena zabójstwa Ojca, przywódcy Hordy, ulega zatem w tej koncepcji ontologicznej absolutyzacji. Nie jest częścią prawdy w drodze, w nieustannym procesie dochodzenia do siebie poprzez wykraczanie poza siebie. Zostaje utożsamiona z Prawdą jako Całością materializującą się w procesie historycznym jedynie w swych nieustannych, zdeteminowanych przez „przymus powtarzania”, powrotach. To ciągle „ta sama” Prawda zastygła w traumatycznej strukturze sceny-symptomu, która w ludzkiej historii może być jedynie powielana w różnych postaciach.

Koncepcja ta zakłada, że to, co decydujące, już się w historii kultury wydarzyło na początku. Ona sama zaś nie jest niczym innym jak tylko jego groteskowym, samoprzedrzeźniającym się w nieskończoność, powtórzeniem. Jawi się niczym droga „tego samego” obrazu-sceny poprzez odnawiające go w nieskończoność niczym w krzywym lustrze kulturowe epoki. To droga symptomu-iluzji, która wiodąc donikąd, powiększając przy tym obszar tego, co stłumione, wiedzie człowieka ku samozagładzie.

Przypisy

¹ Określenia Horda Pierwotna, Klan Braci, Ojciec, Syn, Matka piszę w tym rozdziale z dużej litery. Staram się w ten sposób podkreślić, iż chodzi mi wyłącznie o ich symboliczny aspekt mający niewiele wspólnego z ich „realnymi” desygnatami.

² Mianem „just so story” nazwał Freudowską opowieść o Hordzie Pierwotnej – jak o tym wspomina sam autor – „jeden z nie pozbawionych sympatycznych cech krytyków angielskich”. Na to określenie powoływano się później często w interpretacyjnej tradycji. por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975, s. 332.

³ Określenie „mit naukowy” pojawia się u Freuda w artykule *Psychologia zbiorowości i analiza ego* w następującym zdaniu: „W tym celu jednak musimy odwołać się do naukowego mitu o ojcu hordy pierwotnej.” *Ibidem*, s. 346.

⁴ A.L. Kroeber, *Totem and taboo in Retrospect Psychoanalysis*, [w:] *Sigmund Freud. Critical Assessments*, t. III, Laurence Spurling, Routledge, London–New York 1993, s. 33–40.

⁵ A.L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospekt*, t. III, *op. cit.*, s. 40–46.

⁶ O wpływie wspomnianych badaczy na własną koncepcję genezy kultury wspomina niejednokrotnie Freud w swoich pracach. Porównaj też interesujące uwagi na ten temat poczynione przez Bronisława Malinowskiego w *Seks i stłumienie w społeczności dzikich*, PWN, Warszawa 1987, s. 118–122.

⁷ 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*, Wyd. KR, Warszawa 1993, s. 7.

⁸ Problematykę relacji sensu jawnego do sensu utajonego w koncepcji Freuda rozpatrywałem dokładnie w III–V rozdziałach tej książki.

⁹ Naturalnie zakładam tutaj, za Freudem, milcząco, że ja pacjenta jest w tym wypadku rodzaju męskiego, ponieważ u dziewczynki proces wyparcia przebiega w całkiem inny sposób i nie pełni tak istotnej kulturowej roli, jak w pierwszym przypadku. Jest to jedno z fundamentalnych założeń tkwiących u podstawy myśli o kulturze autora *Totem i tabu*.

¹⁰ Wątpliwość tę formuluje m.in. Jerzy Szacki w *Historii myśli socjologicznej*, t. I, PWN, Warszawa 1981, s. 367–69, omawiając socjologiczno-kulturowe aspekty Freudowskiej teorii.

¹¹ Pogąd ten H. Marcuse wypowiada w *Eros and Civilisation*, Vintage Books, New York 1962 Lacan natomiast w *Écrits*, Paris 1966.

¹² Z. Freud, *Totem i tabu in Retrospect*, *op. cit.*, s. 74.

¹³ 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, że sens jawny zjawisk psychicznych jest w ostatecznej perspektywie bez reszty sprowadzalny do ich sensu ukrytego.

¹⁴ A.L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, *op. cit.*, s. 42.

¹⁵ Krytycznego omówienia tych koncepcji dokonałem w rozdziale II tej książki.

¹⁶ Do psychoanalityków, którzy zdecydowanie odrzucili hipotezę kompleksu Edypa, należałoby zaliczyć C.G. Junga oraz A. Adlera. Bardziej „kompromisowe” stanowisko w tej kwestii zajęli E. Fromm i K. Horney, którzy starają się tę koncepcję w sposób istotny zmodyfikować zachowując jednak niektóre jej strukturalne elementy. (Por. E. Fromm, *Zapomniany język*, PIW, Warszawa 1977, s. 189–219 oraz K. Horney, *Nowe drogi w psychoanalizie*, PWN, Warszawa 1987, s. 74–82).

¹⁷ S. Freud, *Drei Abhandlungen*, [w:] *Studienausgabe*, t. IX, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 230.

¹⁸ Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 79.

¹⁹ *Ibidem*, s. 79–80.

²⁰ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, *op. cit.*, s. 50–51.

²¹ Od tej pory nazwy poszczególnych formacji kulturowo-społecznych, które dają się wyodrębnić we Freudowskiej koncepcji genezy kultury, będę pisał z dużej litery. Staram się w ten sposób podkreślić, że chodzi tu przede wszystkim o pewne idealne modele symboliczne, których następowanie po sobie i relacje wzajemne posiadają przede wszystkim ważność w porządku „logicznym”, nie zaś w domniemanym przez samego autora *Totem i tabu* porządku prehistorycznym.

²² Ricoeur pisze o tym w ten sposób: „Kompleks Edypa jest snem o kazirodztwie; kazirodztwo jest jednak antyspołeczne – kultura opiera się na tym postępującym coraz bardziej wyrzeczeniu”. W rezultacie wyparcie, które w każdym człowieku wiąże się z historią pragnienia, zbiega się z jedną z najpotężniejszych instytucji kulturowych, z zakazem kazirodztwa. Tak oto poprzez opowieść o Edypie zostaje ustanowiony potężny konflikt między kulturą i popędami, konflikt, który Freud starał się ciągle na nowo wyświetlić [...]. Wyparcie i kultura, instytucja wewnątrzpsychiczna i instytucja społeczna zbiegają się zatem w tym egzemplarycznym punkcie. P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkaup Verlag, Frankfurt am Main 1974, s. 200.

²³ A.L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, *op. cit.*, s. 42.

²⁴ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, [w:] *Studienausgabe*, t. IX, *op. cit.*, s. 530.

²⁵ Por. B. Malinowski, *Seks i stłumienie w społecznościach dzikich*, PWN, Warszawa 1987.

²⁶ K. Pomian, *Słownik pojęć antropologii strukturalnej*, [w:] C. Lévi-Straus, *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa 1970, s. 515.

²⁷ *Ibidem*, s. 515.

²⁸ *Ibidem*, s. 60.

²⁹ Odziedziczone po de Saussure milczące założenie Lévi-Straussa, że wszelki sens w języku konstryuuje się dopiero w ramach określonego systemu opozycji, stało się przedmiotem krytyki ze strony Ricoeura, który stara się pokazać, że nie bardzo przystaje ono do kręgu kultury semickiej, gdzie miejsce struktur egzogamii i totemizmu zajmuje

„dziejowość hermeneutyki”. Uznając trafność tej argumentacji, należy jednak zarazem podkreślić, że autor *Antropologii strukturalnej* – w odróżnieniu od Freuda, który w zakazach widział przede wszystkim element wyrzeczenia i represji – wiąże z nimi określone znaczenie, jakie posiadają one w ramach danej społeczności. W tym sensie również i tutaj obecny jest element „hermeneutyczny” (każdy zakaz bowiem liczy się przede wszystkim o tyle, o ile posiada sens), tyle że naturalnie konstytuuje się on nie tyle poprzez odniesienie do systemu, co w perspektywie historycznej. Por. P. Ricoeur, *Struktura i hermeneutyka*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1985, s. 147–181.

³⁰ P. Ricoeur, *Structure et hermeneutique*, „Esprit” 1963, listopad, s. 618.

³¹ Określenie „druga topika” Ricoeur odnosi do pojawiającego się w miejsce wcześniejszego podziału świadomość–przedświadomość–nieświadomość podziału *id-ego-superego*.

³² P. Ricoeur, *Die Interpretation*, *op. cit.*, s. 166.

³³ *Ibidem*, s. 198–216.

³⁴ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, s. 819.

³⁵ *Ibidem*, s. 272.

³⁶ Właśnie z racji tego, że *signifiant* w symbolu Fallusa jest permanentnie nieobecne, symbol ten, zdaniem Lacana, pełni konstytutywną funkcję w odniesieniu do innych słów języka, gdzie *signifiant* odsyła do jakiegoś *signifié*. Dlatego autor *Écrits* symbol Fallusa nazywa *signifiant* wszelkich innych *signifiant*.

³⁷ J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, s. 272.

Rozdział VIII: Eros – wyzwoliciel kultury?

1. *Freud. Skazanie człowieka na represję w kulturze.*
2. *Katastrofizm Freudowskiej myśli o kulturze.*
3. *Program kultury bezrepresyjnej Marcusego i Browna.*
4. *W sidłach Erosa.*

1 Z głębokim przekonaniem Freuda, że zakaz stanowi nieuchronne przeznaczenie człowieka w kulturze wiąże się ściśle przekonanie inne, równie fundamentalne. Można tak je sformułować: nieuchronną ceną, jaką człowiek zapłacił za obranie drogi kultury opartej na zakazach i represji popędów jest neuroza, jego permanentny konflikt ze sobą samym. Jakkolwiek kierował się on w tym wypadku chęcią wzmocnienia życiodajnych popędów Erosa (głównie popędów samozachowawczych), to przecież zarazem możliwe było to jedynie kosztem zrepresjonowania innych grup popędów, równie silnie w nim zakorzenionych. Do tych ostatnich należały zarówno popędy wchodzące w skład Erosa (popędy kazirodcze, homoseksualne itp.), jak też popędy wchodzące w skład Tanatosa (dążenia agresywno-mordercze i kanibalistyczne). Decyzja człowieka w imię kultury prowadziła zatem do sztucznego przyznania prymatu jednym popędom, przy równoczesnej represji innych. Była ona w równej mierze decyzją podjętą w imię jego własnego (i wspólnego) dobra, co przeciwko własnej popędowej naturze.

Zgodnie z tym ujęciem „cierpienie” człowieka w kulturze zaczyna się, historycznie rzecz biorąc, wraz z ustanowieniem przez niego trzech zakazów – zakazu zabijania, kazirodztwa oraz kanibalizmu¹.

Przyznanie przez Freüda represji tego, co popędowe, konstytutywnej roli w procesie genezy kultury ma swoje korzenie w antropologii tego autora. Zgodnie z nią wyróżnikiem człowieka na tle przyrod-

niczego bytu jest szczególna intensywność popędów kazirodczych, kanibalistycznych i agresywno-morderczych. Popędy te, ze względu na ich silne powiązanie z regresywno-destrukcyjnymi tendencjami Tanatosa, były w okresie prehistorycznym źródłem głębokich konfliktów między ludźmi. Uleganie im bez ograniczeń groziło zaniknięciem człowieka jako gatunku. Dlatego znalazłszy się w sytuacji wyboru albo – albo, człowiek musiał dokonać ich represji. Taka była cena, jaką zapłacił za ocalenie własnej gatunkowej egzystencji. Była to zarazem cena permanentnego rozdarcia między tym, co, postępując zgodnie z dążeniami własnych popędów, chciałby osiągnąć (zasada przyjemności), a tym, co zgodnie z surowymi wymogami zewnętrznej rzeczywistości musiał uczynić (zasada realności). Aby ocalić siebie i swój byt z innymi w kulturze człowiek musiał zatem wyrzec się tego, czego sam najbardziej pożądał, popadając tym samym w permanentny konflikt z samym sobą.

Ta pesymistyczna wizja ludzkiego bytu w kulturze przerodzi się w późnym okresie w wizję katastroficzną. Wiąże się to ze zmianą spojrzenia Freuda na genezę represji. Jej głównym źródłem nie są już w jego oczach okoliczności zewnętrzne (zasada realności) wywierające presję na człowieka, ale tendencja do represji („wyparcia”) tkwiąca w samych popędach tzw. *organische Verdrängung*². Wynika stąd, że specyficznym wyróżnikiem ludzkich popędów jest nie tylko ich szczególna intensywność. Jest nim również tkwiące w nich dążenie do samowyparcia, do zrepresjonowania samych siebie. Ponieważ zaś wszelka represja stanowi, według Freuda, bezpośredni lub pośredni wyraz wchodzących w skład Tanatosa tendencji agresywno-destrukcyjnych, implikuje to, że – analogicznie – „organiczne” dążenie ludzkich popędów do autorepresji jest w istocie ich dążeniem do autodestrukcji. Słowem, popędy dążące same z siebie do represji dążą tym samym do samounicestwienia.

Ta zmiana stanowiska Freuda odnośnie ostatecznego źródła represji ma doniosłe konsekwencje dla jego myślenia o kulturze. Wynika z niej bowiem, że jeśli człowiek spodziewał się zrazu, iż represja tego, co popędowe, uchroni go przed samozagładą, to skutki tego postępowania okazały się całkiem inne. Człowiek tylko oddalił swój tragiczny koniec poprzez stworzenie opartego na zakazach społeczno-kulturowego porządku. Równocześnie jednak wydał on własny byt w kulturze

– w ogóle tego nie dostrzegając – na pastwę niszczących sił Tanatosa. Zrepresjonowane przez niego dążenia popędowe łączą się bowiem w jego nieświadomości z owymi siłami wzmacniając je podskórnie w ich destrukcyjnych tendencjach.

Wynika stąd, że przekonanie człowieka, iż sięgając po represję jest w stanie całkowicie zneutralizować niszczące siły Tanatosa drzemiące w jego popędach, jest iluzją. Obierając drogę kultury człowiek jedynie oddala spełnienie się swego tragicznego przeznaczenia, nie usuwa zaś jego faktycznych źródeł. Wraz z posłużeniem się przez niego represją zostało ono wręcz wpisane w samą istotę kultury.

Jeśli więc kultura jest iluzją, to nie tylko ze względu na „zastępcze rekompensaty”, jakie w postaci różnych religijnych idei oferuje człowiekowi. Iluzją jest już sama nadzieja człowieka, iż posługując się represją jest w stanie odwrócić własne przeznaczenie. W tym drugim wypadku pojęcie kultury jako iluzji zyskuje daleko głębszy sens. Dotyczy ono nie tylko duchowych wytworów kultury, ale samych jej ontologicznych podstaw. Dlatego też koniec kultury jako iluzji będzie nie tylko końcem pewnego etapu jej rozwoju. Będzie on końcem ludzkich dziejów w ogóle.

2 Podkreślając tak mocno ten katastroficzny wątek we Freudowskiej myśli o kulturze należy naturalnie zauważyć, że w pracach tego autora obecne są również inne akcenty. Ot, choćby liczne wypowiedzi utrzymane w duchu racjonalno-sceptycznym. Dochodzi w nich do głosu umiarkowane optymistyczne przekonanie, że możliwa jest częściowa terapia człowieka w kulturze – dzięki psychoanalitycznej wiedzy na temat podskórnie determinujących jego psychikę popędów. Uzyskując ją będzie on w stanie zdobyć się na krytyczny dystans wobec tych popędów i tym samym ograniczyć płynące stąd zagrożenia. Lekarstwem na poczucie permanentnego rozdarcia ludzkiego ja w kulturze między tym, co skrycie przez nie pożądane, a tym, co kultura narzuca mu jako konieczność i obowiązek, ma być jego sceptyczna wiedza, iż tak po prostu jest. W związku z tym musi on jedynie z perspektywy krytycznego dystansu odnieść się do tkwiących podskórnie u podstaw jego zachowań w kulturze sił popędowych po to, aby ograniczyć ich wpływ i je zneutralizować. Ale tak pojęta postawa



racjonalno-sceptyczna stanowi jedynie jeden z doraźnych, na dłuższą metę zawodnych, środków, jakimi posługuje się człowiek starając się oddalić od siebie widmo katastrofy w kulturze.

W rezultacie, niezależnie od tego, jak dalece uda mu się, w wyniku przyjęcia podobnej postawy, zneutralizować zagrożenia płynące ze strony tego, co stłumione, u podstaw jego bytu z innymi w kulturze tkwić będzie nadal podskórnie ta sama tragiczna alternatywa, przed którą stanął wraz z wprowadzeniem pierwszych zakazów. Można ją ująć w ten sposób: albo szybka samozagłada człowieka w wyniku kierowania się przez niego zasadą przyjemności (nieograniczone zaspokajanie popędów seksualnych i agresji), albo samozagłada oddalona w czasie w wyniku przyznania przez niego prymatu zasadzie realności (stosowanie represji wobec popędów). Jest to alternatywa o katastroficznym wydźwięku. Katastrofizm stanowi samą kwintesencję Freudowskiej myśli o kulturze. Jego źródeł należałoby upatrywać w jednoznacznym utożsamieniu przez autora *Totem i tabu* istoty kultury z represją tego, co popędowe. Płyne stąd przekonanie, że procesem kulturowym rządzi podskórnie Tanatos – regresywny popęd śmierci. W wyniku posłużenia się przez człowieka represją zostały wszakże wzmocnione wyparte w obręb jego nieświadomości tendencje destrukcyjno-agresywne. Dochodzą one wprawdzie w tym procesie do głosu jedynie pośrednio, niemniej jednak to one wyznaczają w nim z ukrycia rytm następowania po sobie epok wyparcia i powrotu wypartego oraz jego kierunek – dążąc zarazem do swego całkowitego wyzwolenia, które będzie tożsame z zagładą kultury. Rozpoznany w ten sposób w swoich uwarunkowaniach proces kulturowy jest przeniknięty w samych swoich podstawach śmiercią i nicością – człowiek fakt ten zaś stara się przed sobą ukryć za pomocą różnego rodzaju masek i zastępczych iluzji.

3 Reakcją na wyraźnie katastroficzny wydźwięk Freudowskiej myśli o człowieku i kulturze było pojawienie się w późniejszej tradycji psychoanalitycznej dwóch odrębnych nurtów, gdzie starano się – w każdym z nich w odmienny sposób – odejść od jej niektórych podstawowych założeń.

Przedstawiciele pierwszego nurtu, zaliczani do tzw. neopsychoanalizy, źródeł owego katastrofizmu upatrywali w redukcjonizmie i naturalizmie Freudowskiej teorii popędów. Dlatego próbowali go przezwyciężyć sięgając po elementy zaczerpnięte z tradycji myśli idealistycznej, religijnej i gnostyckiej. W wyniku tego mariażu powstały całkiem nowe, niekiedy bardzo oryginalne, wersje psychoanalizy. Jungowska – ześrodkowana wokół pojęcia archetypu, Frommowska – będąca próbą wbudowania w teorię popędów elementów myśli marksistowskiej i pojęcia wolności, czy koncepcja Karen Horney stanowiąca próbę przeformułowania relacji między neurozą a tym, co można uznać za „stan normalny” (zdrowie) człowieka w kulturze

Przedstawiciele drugiego nurtu natomiast – H. Marcuse i N.O. Brown – starają się dokonać immanentnej reinterpretacji podstawowych pojęć Freudowskiej psychoanalizy nadając im często całkiem nowy, przez samego twórcę – jak się wydaje – nawet nie przeuczony sens. Dotyczy to przede wszystkim dwóch pojęć: Erosa oraz pojęcia „wyparcia (represji) organicznego”. Poniżej chciałbym nawiązać do tych propozycji, jako że w ramach tradycji psychoanalitycznej sytuują się one na przeciwległym biegunie Freudowskiej koncepcji kultury. Tkwiącemu u jej podstawy utożsamieniu tego, co kulturowe, z tym, co represyjne, przeciwstawiają oni model kultury bez represji, dla którego jednak – jak utrzymują – istnieją pewne przesłanki w dziele samego twórcy psychoanalizy.

Należy przy tym podkreślić, że za owym wyborem nie stoi żadna postawa wartościująca. Przede wszystkim nie oznacza on, że dzieło z autorem *Eros and Civilisation* krytyczny stosunek wobec koncepcji człowieka i kultury powstałych w obrębie neopsychoanalizy – czemu daje on wyraz w końcowym rozdziale książki. Jakkolwiek bowiem istnieją mocne podstawy do tego, aby zarzucić im szereg deformacji i uproszczeń w stosunku do Freudowskiej teorii, to jednak czy tkwiące u podstaw tej argumentacji kryterium „wierności oryginałowi” jest uzasadnione? I czy rzeczywiście, jak chce tego Marcuse, mamy tutaj jedynie do czynienia z rewizjonistyczną z ducha próbą wprowadzenia w obręb psychoanalizy filozoficznych kategorii i pojęć, które w pracach samego Freuda doznały druzgocącej krytyki? Trudno bowiem zaprzeczyć temu, że niektórym przedstawicielom nurtu udało się dokonać interesującej syntezy tych pojęć z terminologią metapsychologiczną.

W dodatku zarzut rewizjonizmu można w równej mierze wysunąć wobec sposobu, w jaki sam Marcuse reinterpretuje Freudowską teorię popędów. Wybiera on wprawdzie odmienną strategię postępowania wychodząc od pewnych wątków obecnych w pracach autora *Die Traumdeutung*, to jednak ostateczne konsekwencje tej strategii są równie „heretyckie”. Zaproponowany przez Marcusego model kultury bezrepresyjnej nie tylko bowiem pozostaje w jaskrawej opozycji do Freudowskiego, ale zdaje się również podważać fundamentalne założenia tkwiące u podstaw teorii popędów tego autora. Chodzi o założenie, że Eros i Tanatos jako dwie przeciwstawne siły popędowe określające proces życia wzajemnie się uzupełniają; nie mogą być pomyślane w oderwaniu od siebie. To zaś próbuje uczynić Marcuse utrzymując, że możliwe jest zbudowanie modelu kultury opartej wyłącznie na Erosie.

Za punkt wyjścia do zaproponowania programu kultury bezrepresyjnej służą Marcusemu te marginalne i zdawkowe wypowiedzi Freuda, w których – jak twierdzi – pojawia się „idea jednoczącej i dającej zadowolenie siły Erosa, która została skrępowana i wyeksploatowana w chorej cywilizacji. Idea ta implikuje, że wolny Eros nie wyklucza trwałych ucywilizowanych relacji społecznych – odrzuca jedynie supra-represywną organizację relacji społecznych zgodnie z zasadą, która jest negacją zasady przyjemności”³.

Tymczasem, twierdzi autor *Eros and Civilisation*, głębokie przeobrażenia cywilizacyjne, jakie – począwszy od lat czterdziestych XX wieku – dokonały się w krajach kapitalistycznych otwierają możliwość urzeczywistnienia nowego modelu kultury bezrepresyjnej. W ich wyniku człowiek po raz pierwszy, dzięki rozwojowi nowoczesnej techniki, jest w stanie wyprodukować taką ilość dóbr konsumpcyjnych, które z powodzeniem są w stanie zaspokoić jego podstawowe potrzeby.

Wynika stąd dalej, że system międzyludzkich „klasowych” zależności, na którym opiera się gospodarka kapitalistyczna, stał się dzisiaj zbędny. Wraz z nim zaś zbędnym stał się aparat przymusu i represji służący utrzymaniu stabilności tego systemu. Przy czym chodzi tu zarówno o formy „represji podstawowej” (*basic repression*) związane z obiektywnymi wymogami, jakie człowiekowi narzuca świat zewnętrzny, jak też o nadbudowujące się nad nimi formy „represji dodatkowej” (*surplus repression*).

Dlatego należy dokonać dzisiaj rewolucji w kulturze. Miejsce dominującej w niej do tej pory zasady efektywności, związanej z represją dodatkową, ma zająć „nierepresyjna zasada realności”, która nie tyle zburzy, co zmieni społeczną organizację procesu pracy. Dokonywane się dzięki temu „uwolnienie Erosa może ukształtować nowe i trwałe stosunki pracy”⁴.

Zarysowana przez Marcusego idea wyzwolenia kultury przez Erosa i zbudowania w oparciu o niego modelu kultury bezrepresyjnej, została podjęta przez innego amerykańskiego filozofa wyrastającego z tradycji psychoanalitycznej. Mam na myśli Normana O. Browna, który w pracy *Life against Death*⁵ stara się znaleźć dla tej idei inne uzasadnienie niż to, które podaje Marcuse. Punktem wyjścia dla Browna nie są już różne formy represji podstawowej, które człowiekowi narzucają zewnętrzne okoliczności (zasada realności), ale „represja organiczna”, która wpisana jest w same ludzkie popędy. W rezultacie Brown zupełnie inaczej wyobraża sobie wyzwolenie człowieka w kulturze. Ma się ono dokonać nie tyle na drodze rewolucji społecznej; poprzez zniesienie dotychczasowych form zależności międzyludzkich i aparatu represji służącego utrzymaniu modelu gospodarki kapitalistycznej, ale w wyniku wewnętrznego przeobrażenia samego człowieka. Ma on w sobie wykształcić nowy, nawiązujący do wczesnego, pochodzącego z preedypalnego okresu dzieciństwa, stosunek do własnego ciała, w wyniku czego nastąpi jego „zmartwychwstanie” w kulturze.

Dopiero wówczas może zostać uwolniony w człowieku Eros, który utworzy w nim samym 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”⁶.

To nowe doświadczenie ciała pozwoli również człowiekowi w całym nowym sposobie określić własny stosunek do innych. Nie jest on już oparty jedynie na strachu i agresji (Tanatos), lecz na „narcyzmie i erotycznej bujności” (Eros)⁷. Ponieważ ten nowy stosunek do innych ma swą podstawę w nierepresyjnym doświadczeniu ludzkiego ciała, które ma za punkt odniesienia faktyczny sposób, w jaki włączone jest ono w proces życia, otwiera się perspektywa zbudowania międzyludz-

kich relacji w oparciu o samego „wyzwolonego” Erosa. Dokonujące się w ten sposób „zmartwychwstanie” ludzkiego ciała w kulturze – poprzez doświadczenie jego narcystyczno-erotycznej pełni i tym samym „bezkonfliktowe” włączenie na powrót w proces przyrodniczy – sprawia, że Eros odzyskuje swą centralną pozycję w kulturze. „A little more Eros and less strife” – tak brzmi ostateczna konkluzja książki Browna. Konkluzja ta stanowi zarazem receptę tego autora jeśli chodzi o możliwość terapii człowieka w kulturze.

4 Mimo iż Marcuse i Brown całkiem inaczej rozpoznają źródła represyjności kultury, inaczej też wyobrażają sobie jej przezwyciężenie, łączy ich przekonanie, że proces ten dokonać się może jedynie w oparciu o jednoczące siły Erosa. Marcuse możliwość tego rodzaju przezwyciężenia upatruje w uprzednim zniesieniu przez człowieka kapitalistycznych stosunków produkcji i związanego z nimi systemu represji. Umożliwi to ponowne objawienie się Erosa w kulturze. Nastąpi nie tylko uwolnienie się człowieka od różnych postaci zależności od innych, ale zarazem wykształcenie przez niego nowego bezrepresyjnego stosunku do całego seksualnego wymiaru własnego ciała. Uwolnienie od uwarunkowanej ekonomicznie zależności od innych wiąże się tutaj zatem z uwolnieniem do „pregenitalnej polimorficzności seksualnej” ludzkiego ciała. Dopiero w oparciu o to doświadczenie może zostać zbudowany model kultury bezrepresyjnej.

Brown natomiast, powtarzając zasadniczo schemat rozumowania Marcusego, przesłanki do wyzwolenia człowieka w kulturze upatruje w odpowiednim przeformułowaniu Freudowskich poglądów na temat procesu kształtowania się kompleksu Edypa oraz w rozwinięciu przez psychoanalizę implikacji ontologicznych zawartych w wyróżnionych przez siebie tradycjach myślowych europejskiej kultury, w tradycji żydowskiej kabały, w mistycyzmie Boehmego i w pismach antropologicznych wczesnego Marksa.

W swym kulcie Erosa oraz w głoszonych przez siebie programach kultury bezrepresyjnej Marcuse i Brown różnią się zasadniczo od Freuda. Zarazem jednak pozostają oni z nim zgodni jeśli chodzi o rozpoznanie

istoty represyjności kultury dotychczasowej. Podobnie jak autor *Totem i tabu* uważają, że człowiek sięgając po represję w kulturze miał przede wszystkim nadzieję, iż zapewni sobie bezpieczeństwo i stabilność. Nie wziął on jednak pod uwagę tego, że równocześnie wzmocni on w kulturze podskórne działanie sił Tanatosa; zrepresjonowane przez niego „przedstawienia popędowe” łączą się bowiem w nieświadomości z pozostającymi tam w stanie „wyparcia pierwotnego” popędami agresji i zniszczenia.

Ujęcie to zakłada, że represja, w oparciu o którą człowiek tworzy kulturę, jest fundamentem wysoce kruchym i niepewnym. Stanowi ona niewątpliwie niezbędny środek, po który musi sięgnąć człowiek, aby uniknąć własnej zagłady jako gatunku. W tej perspektywie represja działa na rzecz „jednoczących” sił Erosa w kulturze. Zarazem jednak represja, jeśli spojrzeć na nią w oderwaniu od kontekstu kulturowych celów, do których realizacji została wprzęgnięta, jawi się jako zdeterminowana przez destrukcyjne siły Tanatosa. U jej podstawy tkwi bowiem agresja, którą człowiek „maskując” powoływaniami się na wyższe cele, idee, wartości itp. zwraca przeciwko samemu sobie, światu przyrody i innym.

Posługując się represją w kulturze człowiek sięga zatem po broń wysoce zdradliwą i obosieczną. Stosowanie jej przynosi mu korzyści jedynie do czasu, gdy sprawuje nad nią kontrolę. W momencie jednak, gdy represja uniezależnia się od niego, broń ta obraca się przeciwko niemu. Nie jest on wówczas w stanie przeciwstawić się wyzwolonym w represji siłom destrukcji i agresji (Tanatos). W tym drugim, skrytym do tej pory przed oczyma człowieka, destrukcyjnym obliczu represji Marcuse i Brown upatrują główne zagrożenie dla kultury. Nie różnią się oni w tym względzie zasadniczo od Freuda, który utrzymywał, że w wyniku wykształcenia się w trakcie rozwoju kultury coraz bardziej wyrafinowanych form represji, może nastąpić niekontrolowana przez człowieka eksplozja Tanatosa. Ponieważ jednak autor *Totem i tabu* nie widział szans na zbudowanie przez człowieka modelu kultury bezrepresyjnej, dla przepowiadanego tragicznego końca kultury nie istnieje w jego koncepcji żadna alternatywa. W najlepszym wypadku możliwe jest krytyczne zdystansowanie się przez wyemancypowane psycho-

analitycznie ludzkie ja wobec określających je podskórnie sił popędowych i zneutralizowanie płynących z ich strony zagrożeń. Ale i to zadanie może on zrealizować jedynie częściowo – jako że w przeciwnym wypadku doszłoby do całkowitego „zniesienia” nieświadomości.

W tym utożsamieniu przez Freuda istoty kultury z jej represyjnością Marcuse i Brown upatrują ograniczenie jego koncepcji. Zarazem jednak uważają, że wystarczy tylko odpowiednio zreinterpretować jej ontologiczne podstawy, a otworzy się realna możliwość zaprojektowania w przyszłości modelu kultury bezrepresyjnej. Byłaby to kultura, której uczestnicy są podmiotami wyemancypowanymi psychoanalitycznie; poznawszy prawdę o sobie samych swe stosunki wzajemne starają się oprzeć na podstawach całkiem innego rodzaju.

Pierwsze pytanie, jakie się tutaj nasuwa, brzmi: na ile powoływanie się w tym wypadku na Freuda nie jest nadużyciem interpretacyjnym – sięganiem po wyrwane z kontekstu wątki jego teorii, którym nadaje się obcy intencjom autora sens? Ale nawet jeśli tak nie jest – oznacza to jedynie, że u podstaw Freudowskiego myślenia o kulturze tkwi głęboka antynomia. Utożsamianie istoty kultury z represyjnością, zarazem zaś dopuszczanie – przynajmniej w sferze teoretycznej – możliwości zbudowania przez wyemancypowanego psychoanalitycznie człowieka przyszłości kultury bezrepresyjnej. Uznając ten drugi człon koncepcji za prawdziwą, zapoznaną przez samego jego twórcę, istotę freudyzmu obaj autorzy nie tyle ją przewyżczają, co bezwiednie utwierdzają. Wikłają się oni beznadziejnie w antynomie Freudowskiego myślenia o kulturze; głoszenie konieczności wyrzeczeń człowieka w kulturze przy równoczesnym kreowaniu hedonistycznych wizji popędowej wolności.

Te rozbieżności są wyrazem dwóch wykluczających się nawzajem tendencji określających postawę obu tych autorów wobec Freuda. Z jednej strony, starają się oni zachować możliwie jak największą wierność autorowi *Totem i tabu*, z drugiej jednak, proponowane przez nich „immanentne” rozwinięcie niektórych wątków jego teorii rozsadza jej ramy i jest nie do pogodzenia z jej fundamentalnymi założeniami. Podobnie zatem jak jednostronne wydaje się być utożsamianie przez Freuda istoty kultury z jej represyjnością, tak samo jednostronny jest wypracowany przez Marcusego i Browna model

kultury bez represji. Mroczne przepowiednie rychłego końca kultury zniszczonej przez swą własną podstawę w wyniku obrócenia się represji przeciwko samemu człowiekowi, zastępuje u nich idylliczny obraz kultury bezrepresyjnej, gdzie człowiek wyzwolony do siebie – do tkwiących do tej pory w jego ciele w stanie wyparcia części popędów Erosa, będzie mógł „w wieczność” realizować siebie w sposób pełny i nieograniczony.

Utopijność tych koncepcji polega na tym, że zakładają one możliwość zbudowania kultury całkowicie „od nowa”. Ma się to dokonać w wyniku Absolutnej Negacji przez człowieka jej dotychczasowych podstaw, bez przeprowadzenia – przynajmniej w sferze pojęciowej – rzeczywistej konfrontacji tej Negacji z owymi podstawami. Mimo iż – co należy podkreślić – świadomi konieczności podobnej konfrontacji powołują się oni na Hegla starając się proponowaną przez siebie Negację represji w kulturze traktować w kategoriach „zniesienia” (*die Aufhebung*), które możliwe staje się jedynie poprzez „zapośredniczenie” tego, co negowane, to w rzeczywistości ich nawiązanie do autora *Fenomenologii ducha* jest bardzo zewnętrzne. Przeczy mu jaskrawo właśnie wspomniany sposób, w jaki uzasadniają ontologicznie swoje przyszłościowe programy kultury bezrepresyjnej.

Czy w takim razie jedyną alternatywą dla represyjności kultury dotychczasowej może być tylko model kultury bez represji? W ramach Freudowskiego myślenia o kulturze, u którego podstawy tkwi ujęcie fenomenu represji na tle opozycji Erosa i Tanatosa – z pewnością tak. Może jednak w takim razie do pomyślenia jest inne spojrzenie na represję, nie utożsamiające jej jednostronnie z przejawem destrukcyjnych sił Tanatosa? Może do pomyślenia jest inne spojrzenie na kulturę, nie utożsamiające jej istoty jednostronnie z jej represyjnością, ani też, równie jednostronnie, z brakiem represji?

Przypisy

¹ Por. Z. Freud, *Człowiek. Religia. Kultura*, KIW, Warszawa 1967, s. 154.

² O pojęciu represji organicznej wspominałem w rozdziale *Mit genezy kultury*.

³ H. Marcuse, *Eros and Civilisation*, Vintage Books, New York 1962, s. 38.

⁴ *Ibidem*, s. 140.

⁵ N.O. Brown, *Life against Death*, Middletown 1959.

⁶ *Ibidem*, s. 308.

⁷ *Ibidem*, s. 307.

Rozdział IX: Cień ojca

1. *Popęd i logos. Kontrowersje wokół pojęć.*
2. *Logos i psychoanaliza. Metafory zdrowia i choroby.*
3. *Szaman i psychoanalityk.*
4. *Mit genezy kultury a mit biblijny.*
5. *Dialog psychoanalitika z pacjentem – dialog hermeneuty z sacrum.*
6. *Powrót Syna do Akropolis – cień Ojca.*

1 Z przeprowadzonej przeze mnie w poprzednim rozdziale konfrontacji dwóch skrajnie odmiennych typów psychoanalitycznej koncepcji kultury – Freudowskiego, w którym istotę kultury utożsamia się z jej represyjnością, oraz, reprezentowanego przez Marcusego i Browna, w którym głosi się możliwość urzeczywistnienie modelu kultury bezrepresyjnej – wynika, że są one, niczym dwa kawałki pękniętego zwierciadła, równie jednostronne w swych konkluzjach i fragmentaryczne.

Bierze się to stąd, iż obie te tradycje myślowe opierają się na jednym wspólnym założeniu, tyle, że wyciągają z niego skrajnie odmienne konsekwencje. Brzmi ono: u podstaw wszelkich form represji w kulturze tkwią śmiercionośne siły Tanatosa, które tylko przejściowo, ze względu na „wyższe” cele, jakie człowiek stara się zrealizować w kulturze, zostały podporządkowane Erosowi. Wynikiem tego jest wyparcie tych sił w obręb ludzkiej nieświadomości, gdzie tkwią one w ukryciu czekając na moment swego wyzwolenia.

Przekonanie to prowadzi Freuda do skrajnie pesymistycznych, niekiedy wręcz katastroficznych, przepowiedni dotyczących przyszłości kultury. Marcuse i Brown natomiast starają się uniknąć tych konsekwencji poprzez wypracowanie ontologicznych podstaw dla modelu kultury bezrepresyjnej. Model ten zakłada zniesienie wszelkich postaci międzyludzkich zależności oraz utrzymujących je środków przymusu

i represji. Słowem, zakłada się tutaj, że możliwe jest budowanie kultury wyłącznie w oparciu o Erosa – wraz z odrzuceniem represji wyklucza się z niej bowiem Tanatosa. W odniesieniu do tych dwóch typów ujęć nasuwa się jednak to samo pytanie: na ile uzasadnione jest wspólne im rozpatrywanie wszelkich zjawisk kulturowych jako pochodnych takiej lub innej konfiguracji popędów Erosa i Tanatosa? Pytanie to odsyła do pytania innego, w którego horyzoncie dopiero mogło się pojawić: czy w ramy tej konfiguracji daje się wbudować pojęcie *logosu*, z którym już u samych źródeł kultury europejskiej zaczęto wiązać istotę tego, co ludzkie?

Naturalnie Freud – a za nim Marcuse i Brown – podejmuje tego rodzaju próbę, traktując *logos* jako „wysublimowaną” pochodną Erosa wprzęgniętą w służbę dążenia człowieka do podporządkowania sobie natury. Przy czym zarazem, jeśli chodzi o rozumienie przez niego tego pojęcia, to określiła je w sposób decydujący tradycja nowożytnego racjonalizmu, gdzie w *logosie* widziano przede wszystkim ostateczną podstawę wiedzy (*cogito*) człowieka o sobie samym i o świecie. Odnajdując tę podstawę w sobie samym człowiek zdobywa pewność co do prawdziwości własnych poznań, aby następnie w oparciu o nią podjąć próbę metodycznego zawładnięcia światem otaczającej go przyrody.

Pytaniem jest jednak, czy to drugie, odziedziczone po racjonalizmie, pojęcie *logosu* daje się bezkonfliktowo włączyć w pierwszą, genetyczną perspektywę jego ujęcia? Słowem, czy *logos* jako racjonalna podstawa wszelkiej wiedzy (*cogito*) daje się pogodzić z pojęciem *logosu* jako wysublimowaną pochodną popędów Erosa? A może – jak zauważa Marcuse – obok tego pojęcia *logosu*, które określa „logika dominacji”, należałoby rozróżnić pojęcie *logosu*, które określa „logika gratyfikacji”? O ile bowiem w tym pierwszym wypadku *logos* jest podskórnie zdeterminowany przez regresywne popędy Tanatosa, w drugim pozostaje on w harmonii z życiodajnymi i jednoczącymi siłami Erosa otwierając przed człowiekiem perspektywę samorealizacji w kulturze¹.

W odniesieniu do tego ujęcia pojawia się z kolei pytanie, czy dwa wyszczególnione tutaj pojęcia *logosu* należałoby ujmować jako sobie przeciwstawne? Czy Marcuse nie zakłada zarazem wyraźnie, że europejska kultura określona od czasów nowożytnych przez pojęcie *logosu*

w pierwszym znaczeniu, ma, poprzez umożliwienie człowiekowi zaspokojenia jego podstawowych potrzeb, dopiero przygotować sobą nadejście królestwa logosu w znaczeniu drugim? W tej perspektywie te dwa pojęcia logosu należałoby ująć jako dialektycznie komplementarne wobec siebie, a nie wykluczające się nawzajem. Wówczas jednak pod adresem ujęcia autora *Eros and Civilisation* można by sformułować zarzut, iż nie różni się ono – jeśli chodzi o jego warstwę logiczną – od sposobu, w jaki proces dziejowy został ujęty w pracach Marksa i jego epigonów. Tam również zakłada się wszakże, że system ekonomiczny kapitalizmu przygotowuje sobą dopiero narodziny systemu ekonomicznego socjalizmu, który ma się wyłonić jako jego negacja. Wraz z tym ostatnim ujęciem dzieli ono wówczas identyczną sprzeczność: oto coś („logika gratyfikacji”) ma się wyłonić na podłożu czegoś innego („logika dominacji”), będąc zarazem czymś absolutnie w stosunku do niego innym – nowym samouzasadniającym się początkiem.

Ale pod adresem Marcusego rozumienia historycznego procesu dziejowego pojawia się również całkiem inny, równie fundamentalny zarzut. Skoro bowiem jego zdaniem nadchodząca nowa epoka ma zostać zbudowana na wyzwolonych siłach Erosa, to czy w ogóle ma sens mówienie o jakiegokolwiek obowiązującej w niej „logice” – o jakiejś postaci logosu, na której miałyby się ona opierać? Innymi słowy, czy między pojęciem Erosa – w tym znaczeniu, w jakim Marcuse dziedziczy je po Freudzie – a tym, w jakim ukształtowało się ono w tradycji filozofii europejskiej – nie zachodzi zbyt głęboki przedział uniemożliwiający traktowanie tego ostatniego jedynie jako rodzaj naturalnego przedłużenia pierwszego?

Podobne pytanie postawiłem niedawno pod adresem Freuda. Ostatecznie chodzi o ten sam problem. Obu autorom wspólne jest bowiem założenie, że wszelkie postaci logosu dają się adekwatnie ująć poprzez ich odniesienie do takiej lub innej konfiguracji sił Erosa i Tanatosa. To założenie z kolei ugruntowane jest w ich głębokim przekonaniu, iż w genetyczno-historycznej perspektywie logos stanowi jedynie wysublimowaną pochodną popędu. Przekonanie to każe im utrzymywać, że nawet jeśli logos posiada odmienną ontologiczną strukturę niż popęd, to odmienność ta ma charakter akcydentalny w świetle przyjmowanej genezy tego pojęcia.

Pytaniem jest jednak na ile uzasadnione jest podobne przekonanie. Czy zasadnicza różnica, jaka ma miejsce między zakładaną przez obu autorów ontologiczną strukturą popędów Erosa a ontologiczną strukturą logosu pozwala na traktowanie tego ostatniego jako zwykłej pochodnej pierwszego?

Aby odpowiedzieć na to pytanie należałoby bliżej przyjrzeć się Freudowskiemu pojęciu popędu. W słowniku psychoanalizy J. Laplanche'a i J.B. Pontalisa znajdujemy taką oto, sformułowaną w języku Freudowskiej metapsychologii, definicję popędu. Popędem jest więc „dynamiczny proces polegający na dążeniu (energetyczny ładunek, moment motoryczny), które pozwala organizmowi zmierzać do osiągnięcia celu. Według Freuda źródłem popędu jest cielesna podnieta (stan napięcia), jego celem jest zniesienie stanu napięcia panującego w źródle popędu, swój cel popęd może uzyskać osiągając obiekt albo dzięki niemu”².

W definicji tej za podstawowy wyznacznik popędu uznaje się „dążenie” posiadające określone źródło i cel realizowany poprzez osiągnięcie jakiegoś obiektu. Tak ujęty popęd jest poniekąd samym ślepym dążeniem, które ze swej istoty nie jest w stanie ustosunkować się wobec siebie. Wyczerpuje się ono w samym nakierowaniu na uzyskanie określonego celu.

Do tego rozumienia pojęcia popędu niewiele wprowadza – jeśli chodzi o zakładaną tutaj jego ontologiczną strukturę – pojęcie jego „losów” (*Tribschicksale*). Cztery podstawowe postaci owych „losów”, które wyszczególnia Freud – obrócenie się w swe własne przeciwieństwo, zwrot przeciwko własnej osobie, wyparcie i sublimacja – łączy to, że są one wynikiem działania zewnętrznych presji na popęd³. Przekształcenia, którym wówczas popęd ulega, nie zmieniają nic w określającym go dążeniu, zmienia się praktycznie tylko jego miejsce w systemie, ukierunkowanie i postać.

Tymczasem pojęcie logosu, którym posługuje się Freud, odziedziczone przez niego po tradycji oświeceniowego racjonalizmu⁴, posiada autorefleksyjną strukturę pozwalającą ludzkiemu ja m.in. na zdystansowanie się wobec swoich własnych popędowych dążeń. Widać to wyraźnie w pracy *Przyszłość pewnego złudzenia*, gdzie emancypacyjna rola psychoanalizy polegać ma na wzmocnieniu ja pacjenta, co ma

następnie znaleźć swój wyraz w zajęciu przez niego krytyczno-obszernego dystansu wobec własnych popędów. Otóż tego rodzaju postawa w żadnym wypadku nie daje się opisać jako prosty wynik sublimacji popędów. Warunkiem możliwości jej pojawienia się jest autorefleksyjna struktura ludzkiego ja jako *cogito*, które samo ustanawia siebie jako podmiot wszelkich odniesień do samego siebie, do innych, do świata.

Tak ujętej autorefleksyjnej struktury pojęcia logosu nie będziemy również w stanie adekwatnie uchwycić, gdy za punkt odniesienia naszych rozważań weźmiemy opozycję Erosa i Tanatosa. W istocie bowiem chodzi tu o opozycję dwóch przeciwstawnych sobie popędowych dążeń: do łączenia cząstek materii organicznej i do ich rozpadu. Dążenia te toczą między sobą walkę na poziomie przyrodniczego bytu, która warunkuje sobą wszystkie mające miejsce w jego obrębie procesy i zjawiska. W walce tej nie ma mowy o ustosunkowaniu się tych dążeń, a tym bardziej zdystansowaniu się, do samych siebie. To przede wszystkim nieubłagana walka ślepych przyrodniczych sił, o której one same nic jako takie nie wiedzą.

Zasadnicza różnica między opozycją popędów Erosa i Tanatosa, którą Freud uznaje w równej mierze za ontologiczne podłoże procesów przyrodniczych, co procesu kulturowego, a ontologiczną strukturą pojęcia logosu daje się dopiero uchwycić, gdy za punkt odniesienia weźmiemy ukształtowaną w filozofii greckiej wykładnię logosu. Martin Heidegger przeciwstawiając w *Sein und Zeit* tę wykładnię pojęciu *cogito* ukształtowanemu w tradycji filozofii nowożytnej jako ontologicznie bardziej pierwotną i tym samym bliższą faktycznemu sposobowi bycia *Dasein* pisze: „*logos* jako mowa oznacza tyle, co *deloyn*, czynienie jawnym tego, o czym w mowie jest „mowa”. Arystoteles wyeksplikował tę funkcję mowy jeszcze wyraziściej jako *apofainestai*. Logos pozwala coś ujrzeć (*fainestai*), a mianowicie to, o czym jest mowa, i to ujrzeć dla samego mówiącego (medium) względnie dla tych, co ze sobą rozmawiają. Mowa „pozwała ujrzeć” *apo* i to z perspektywy tego, o czym jest mowa. W mowie (*apofansis*), o ile jest autentyczna, to, co się mówi, winno być utworzone z tego, o czym się mówi, tak iż wypowiedany komunikat (*Mitteilung*) w tym, co mówi, czyni jawnym to, o czym mówi, i w tej postaci czyni je dostępne innemu. Tak

przedstawia się struktura logosu jako *apofansis*. Nie każda mowa posiada ten modus ujawniania w sensie czyniącego jawnym widzenia. Prośba (*eyche*) np. czyni również jawnym, ale w inny sposób”⁵.

Heidegger w tej wypowiedzi za konstytutywny element logosu uznaje zarówno czynienie jawnym tego, o czym mowa, jak i odniesienie tego procesu do tego, kto mówi. Tylko dzięki temu zwrotnemu odniesieniu do ja, które mówi, może stać się zrozumiałe (jawne) to, o czym mowa w danym wypadku. Logos może ukonstytuować się jako taki.

W wykładach Heideggera pt. *Logika*, w których stara się on wydobyć głębokie ontologiczne pokrewieństwo między logosem i prawdą u Arystotelesa, związek tych dwóch pojęć ze sposobem bycia *Dasein* prezentuje się jeszcze wyraźniej. „Prawda jest odsłonięciem bytu. Skoro logos ma być tą możliwością w określonej formie dokonywania się, to musi on jako logos posiadać już określone odniesienie do bytu. Jest on sposobem bycia *Dasein* ku światu i ku samemu sobie. Krótko mówiąc, jest on byciem bytu”⁶.

Odmienność procesu „jednoczenia” sensu w logosie i poprzez logos w porównaniu z „jednoczącą” funkcją Erosa, na którą powołują się Freud i Marcuse, polega na tym, że dokonuje się on ze względu na jakieś „oto” (*Da*), które jest z góry doń odniesione będąc zarazem jako takie konstytutywnym warunkiem tego procesu. Proces jednoczenia nie daje się tu opisać jako „dążenie”, parcie w jakimś kierunku, ale współobecny jest w nim moment odniesienia do jakiegoś „oto” (*Dasein*), które jest nań uprzednio otwarte i w tym otwarciu ów proces współkonstruuje.

Nasuwa się pytanie, w jakiej relacji pozostają te dwa procesy „jednoczenia” w obrębie ludzkiego bytu; pierwszy, właściwy Erosowi, będący samym dążeniem do jedności i posiadający swoją dialektyczną przeciwwagę w dążeniu organizmu do rozpadu, drugi, właściwy ludzkiemu ja, będący jednoczeniem ze względu i dzięki jakiemuś „oto”, w którym to samoodniesieniu ujawnia się dopiero jakiś sens, który ma zostać zrozumiany. Czy ten ostatni, stanowiący o wyróżnieniu ludzkiego bytu na tle przyrody, daje się opisać wyłącznie jako harmonijne przedłużenie i rozwinięcie pierwszego, czy też cechuje go w stosunku do niego ontologiczna samoistność?

Nie miejsce tutaj na dalsze rozwijanie tego wątku. Istotne dla naszych rozważań jest jednak wskazanie, że chodzi tu o procesy posiadające odmienną ontologiczną strukturę. Pierwszy z nich odnosi się do bytu przyrodniczego i tego, co przyrodnicze w człowieku, drugi tkwi u podstaw bytu kulturowego człowieka jako „ogarniętego” przez logos, w którym rozumiany sens doświadczany jest z perspektywy uprzedniego zdystansowania się do niego, w którym dopiero może się ujawnić. W tym ostatnim wypadku obecny jest moment odniesienia tego, o czym mowa, do ludzkiego „oto”, w którym może dopiero zostać zrozumiane („ujrzane”) to, o czym mówi logos.

2 Starając się w tych rozważaniach wykazać, że logos, w tej postaci, w jakiej ujmowano go w filozofii greckiej, różni się swą ontologiczną strukturą od pojęcia popędu u Freuda za punkt odniesienia wziąłem wyłącznie kontekst metapsychologii tego autora. W kontekście wypracowanej przez niego „hermeneutyki psychoanalitycznej” różnica ta natomiast się zaciera. Wiąże się to z koncepcją terapii psychoanalitycznej jako dialogu. Zakłada ona, że pacjent będzie w stanie – pod wpływem „magicznych” słów analityka – nie tylko nazwać w końcu stłumioną scenę z dzieciństwa, ale zarazem w jej nazwaniu na nowo odnieść się do siebie. Ujawniając sens sceny z przeszłości stanie się w nowy sposób jawny dla samego siebie. Proces ten ma postać ujawniania-rozumienia jakiegoś sensu, dokonuje się w logosie i jest samym logosem.

Tyle że zyskał on tutaj, w porównaniu ze sposobem, w jaki Heidegger w oparciu o swoją wykładnię logosu ujmuje dialogiczne odniesienie *Dasein* do siebie i do innych, daleko większą dramaturgię. Wmieszał się weń bowiem, jako niezbędny pośrednik, inny-analityk starając się naprowadzić pacjenta na zagubiony przez niego trop sensu. Próbuje on wprowadzić ja pacjenta na powrót w przestrzeń jakiegoś „oto” otwierającą go na ów sens, przybliżającą możliwość jego jawności.

Dopiero zatem w dialogu, w którym pacjent daje nieświadomie analitykowi różne sygnały tego, co stłumione, możliwe staje się przezwyciężenie przez niego patologicznych konsekwencji represji sen-

su. W dalszym przebiegu tego dialogu, który rozwija się wokół pytania o utajony sens tych „sygnałów”, otwiera się perspektywa przewyciężenia przez pacjenta narzucających mu się do tej pory niczym obce, ogarniające go wbrew własnej woli wyższe przeznaczenie, symptomów. Otwiera się możliwość wyrwania się z zamkniętego kręgu własnej przeszłości, w której uwięził go inny-sprawca.

W rozwijającym się w ten sposób dialogu psychoanalitycznym symptom, który ma zostać rozpoznany jako maska tego, co stłumione, jest nie tylko zniekształconym derywatem języka komunikacji potocznej. To rodzaj anty-języka, który jest karykaturalnym zaprzeczeniem samego siebie, język skamieniały w niepokojącym samoprzedrzeżniającym geście.

Ale też dlatego mówienie o uzdrowieniu pacjenta zyskuje tutaj swe głębokie uzasadnienie i sens. Chodzi bowiem o taką zmianę stosunku pacjenta do siebie, w wyniku której anty-język symptomów utraci swą wszechdeterminującą moc. Mamy tutaj do czynienia z jakąś formą powrotu pacjenta do siebie, jego stawaniem się na powrót samym sobą, w którym odczarowaniu ulega niewoląca go do tej pory w jego stosunku do siebie i do innych demoniczna siła.

Jeśli więc nawet, co podkreśla sam Freud⁷, odzyskane przez pacjenta poczucie jedności z sobą samym nie ma nigdy postaci absolutnej, nigdy też nie ma pewności co do tego, na ile jest ono czymś trwałym, samo pojawienie się tego poczucia sygnalizuje głęboką zmianę w stosunku pacjenta do siebie i do świata. Świadczy ono o przewyciężeniu przez niego konfliktu, w jaki uwikłał go inny-sprawca i podjęciu dramatycznej próby egzystowania na swój własny rachunek. W tym sensie mówienie o „powodzeniu” w terapii nie jest tylko zwodniczą metaforą, ale ma swoje głębokie „empiryczne” uzasadnienie. Takie uzasadnienie posiadają również metafory zdrowia i choroby. Nazywają one sobą dwa światy, między którymi istnieje wyczuwalna granica. Jej przekroczenie, niczym przekroczenie bram Hadesu przez Orfeusza, oznacza udanie się w całkiem inny świat, w którym króluje tylko półmrok i cień.

Stosunek tych dwóch światów do siebie oddają wymownie dwie inne metafory: wolności i zniewolenia. Zadanie analityka polega wszakże na

uwolnieniu do siebie ja pacjenta, na rozbudzeniu w nim otwartej przestrzeni jego do siebie stosunku, w której wyzwoli się ono od dominacji nad nim innego-sprawcy i wkroczy w świat potocznych kontaktów z innymi. Wiąże się z tym głębokie przeobrażenie stosunku pacjenta do czasowości własnej egzystencji. Określający do tej pory jego zachowania anty-język symptomów był świadectwem jego zniewolenia przez przeszłość. Uwięziła go ona w sobie uniemożliwiając mu napotkanie terażniejszości ze względu na indywidualną niepowtarzalność tworzących ją sytuacji. Ta władza przeszłości nad pacjentem, za którą stoi niepochwytny cień innego-sprawcy, to w istocie władza, jaką sprawuje nad nim Tanatos; jego regresywne siły zniszczenia i śmierci. Siły te zdominowały ja pacjenta, ponieważ stłumiło ono sens traumatycznej sceny z własnej przeszłości, która tak czy inaczej konstytuuje je jako ja. Dlatego wbrew sobie zmuszone jest ono do niej ciągle powracać. Albo inaczej: ponieważ pacjent stara się usilnie zanegować coś, czego z założenia zanegować się nie da, ceną takiej postawy jest jego permanentny konflikt ze sobą samym. Stłumiony przez niego sens sceny z przeszłości „mści się” na nim przypominając mu o sobie w ten sposób, iż pacjent doświadczając go nie może go jako takiego rozpoznać. Przemiana zatem, jaka pod wpływem „magicznych” słów analityka dokonuje się w duszy pacjenta polega na jego uwolnieniu się od władzy, jaką ma nad nim jego własna przeszłość. To uwolnienie się nie oznacza pozbycia się przeszłości, jej unicestwienia. Przeciwnie. Oznacza ono „wintegrowanie” sensu przeszłości (scena traumatyczna) w poczucie tożsamości ja pacjenta ze sobą samym. Przeszłość traci nad nim swą demoniczną władzę, ponieważ została nazwana, rozpoznana w tym, co znaczy. Równocześnie dokonuje się otwarcie ja pacjenta na przyszłość, w której horyzoncie może on rozpoznać i podjąć niepowtarzalny sens wewnątrzświatowej sytuacji, w jakiej się aktualnie znajduje. Miejsce zniewalającej go do tej pory tendencji regresywnej (Tanatos) zajmuje tendencja progresywna, w której dokonuje się proces nieustannego „jednoczenia” (integracji) ja pacjenta z jednorazowym wymiarem sensu scen terażniejszości w otwartym horyzoncie przyszłości.

To głębokie przeobrażenie stosunku pacjenta do własnej przeszłości zostawia głęboki ślad na jego języku. Język jest tu głównym świadectwem tego przeobrażenia. Do tej pory miał on postać anty-języka symptomów, w którym nastąpiło rozerwanie związku między *signifiant* i *signifié*. Obecnie przeobraził się on na powrót w język-symbol, w którym ów związek został przywrócony. O ile do tej pory dusza pacjenta była zdominowana przez siłę (sens-popęd), która rozszczenia wszelki sens czyniąc zeń swą własną karykaturę, o tyle obecnie bierze w niej górę tendencja „jednocząca” ja pacjenta z samym sobą, z innymi, których napotyka w społecznej przestrzeni, z sensem wewnątrzświatowych sytuacji. Tendencja ta wypływa z samej językowości języka, jest samym logosem, który może ujawnić jakiś sens jedynie wówczas, gdy odnosi go („jednoczy”) do znajdującego się już w określonej wewnątrzświatowej sytuacji ludzkiego ja („oto”), ze względu na które to odniesienie owo ujawnienie może się dopiero dokonać.

Proces terapii analitycznej jawi się więc jako proces ponownych narodzin języka w ja-pacjenta. Jego celem jest doprowadzenie anty-języka symptomów na powrót do jedności z sobą samym. Zjawisko, które do tej pory nazywałem uwolnieniem ja pacjenta do siebie, może zostać obecnie nazwane uwolnieniem w nim jego własnego języka. Język ten jest wymownym świadectwem odradzającej się w ja pacjenta przestrzeni wolności jego do siebie stosunku. Każe to nam, analogicznie, w nowy sposób sformułować cel procesu terapii. Jest nim pobudzenie w anty-języku symptomów pacjenta przesłoniętego w nim do tej pory czułego miejsca, które pozwoli mu odnaleźć na powrót drogę do języka-symbolu. Owo miejsce to wspomniany spekulatywny środek języka, w którym ja pacjenta otwierając się na siebie w nieustannym wykraczaniu poza siebie w przyszłość otwiera się na sens wewnątrzświatowych sytuacji. Właśnie to zakorzenione w spekulatywnym środku języka otwierające otwarcie, owa samoróżnicująca się Jedność, uwalnia nieskończoną przestrzeń wolności w stosunku ja pacjenta do siebie i do innych pozwalając mu w jej świetle na ciągłe jednoczenie siebie z sensem nowych wewnątrzświatowych sytuacji.

Jeśli więc proces terapii psychoanalitycznej polega na „leczeniu” słowami, to ich lecznicza moc wypływa stąd, iż przebijając się przez maskę symptomów (sens-popęd) odnajdują one drogę w stłumioną

przeszłość pacjenta. Wraz z tym zostaje otwarty krąg sceny z przeszłości, w którym ja pacjenta uwięził inny-sprawca. To otwarcie uwalnia właśnie przesłonięty przez anty-język symptomów spekulatywny środek mowy, ową stanowiącą o językowości języka otwierającą się otwartość, która raz pobudzona do życia ożywia sobą wszystko to, co do tej pory zdawało się być w nim martwe i skamieniałe. Odmieniony w ten sposób anty-język symptomów przestaje wskazywać wyłącznie na powrót ku sobie, ale zaczyna odsyłać poza siebie w otwartą nieskończenie przestrzeń sensu. W przestrzeń tę wkracza uwolnione na powrót do siebie ja pacjenta, w niej staje się na powrót sobą samym, inni – innymi, a świat – światem.

Dialog analityka z pacjentem nie może być traktowany wyłącznie jako „metoda” terapii. Sam ów dialog bowiem jest terapią. Jego terapeutyczność, pojęta jako otwieranie spekulatywnego środka mowy w anty-języku symptomów pacjenta, „środka” który został w nim przesłonięty, wyznacza sobą samą jego istotę. Dialog psychoanalityczny nie jest jakimś szczególnym przypadkiem języka, ale jest językiem ontologicznie wyróżnionym, nastawionym na swą własną dialogiczność. To język, który chce leczyć samą swą językowością. Dopiero włączenie się ja pacjenta w podobny dialog, w którym porwany i ogarnięty przez jego zwróconą ku sobie otwierającą się otwartość zapomina on o tym, co i z jakich względów zapomniał, umożliwia cud ponownych narodzin mowy. Mowy, która zapomniała o sobie samej stając się swym własnym karykaturalnym zaprzeczeniem.

3 Lévi-Strauss porównując w *Antropologii strukturalnej* psychoanalityczny model terapii z praktykami szamanów w społecznościach prymitywnych stwierdza, że o ile w ostatnim wypadku mamy do czynienia z włączeniem chorego, poprzez słowa, które wypowiada szaman, w obręb wspólnego danej zbiorowości mitu, w pierwszym chodzi o to, aby pacjent – tym razem pod wpływem słów analityka – wykreował indywidualny mit na temat własnej przeszłości⁸. Ten proces kreacji mitu to w naszej pojęciowości dokonujące się w przestrzeni otwartej przez spekulatywny środek mowy nazwanie przez pacjenta stłumionej sceny z przeszłości. Porównanie Lévi-Straussa

pozwała nam jednak zarazem w nowy sposób spojrzeć na Freudowskie wypowiedzi, w których mówi on o „magiczności” działania słów analityka na duszę pacjenta. Polega ona w tym wypadku na pobudzeniu owej duchowości słowami w ten sposób, iż pacjent wykreowuje w słowach swój indywidualny mit, w wyniku czego uwalnia się on od dominacji nad nim innego-sprawcy i odzyskuje poczucie jedności z samym sobą. Równocześnie powraca on w obręb wspólnoty komunikacyjnej, jaką tworzy dana zbiorowość włączając się w obowiązujące w niej reguły gry.

Pytaniem jest naturalnie, czy owa wspólnota komunikacyjna może być potraktowana jako współczesny odpowiednik mitu zbiorowego społeczności prymitywnych. W sytuacji terapii psychoanalitycznej dochodzi do tego dodatkowa trudność. O ile bowiem szaman w procesie kuracji chorego stara się przywołać i ożywić mit zbiorowy, w którego horyzoncie żyje dana społeczność po to, aby wyzyskać jego integrujące moce, o tyle analityk lecząc pacjenta wraz z „demaskacją” sensu jawnego jego wypowiedzi stara się zdemaskować wszelkie mity zbiorowe, jakimi żyje ów pacjent i jego otoczenie. Nie dość tego. Zdemaskowaniu ulega również sam mit Edypa, na który powołuje się analityk starając się wniknąć w ukryty sens zachowań pacjenta.

Powołując się w *Die Traumdeutung* na ów mit Freud widzi w nim przede wszystkim argument na rzecz trafności własnych domysłów dotyczących ukrytego popędowego podłoża zachowań pacjentów. Równocześnie jego wskazanie na tworzące owo podłoże popędy kazirodcze i agresji jest demaskacją mitu Edypa jako takiego. Okazuje się, że los przepisany rzekomo Edypowi przez bogów jest w istocie losem przepisany mu przez własne popędy.

Proces demaskacji sensu jawnego symptomów chorobowych i snów pacjentów zostaje zatem powtórzony w odniesieniu do samego mitu, który ma je sobą tłumaczyć. Jeśli jednak w pierwszym przypadku celem procesu jest wyleczenie pacjenta z choroby, to co miałoby być nim w drugim? Freud opiera swoje demaskacyjne poczynania wobec mitów zbiorowych na założeniu, że, podobnie jak sny i symptomy, odsyłają one do wydarzeń z przeszłości, których sens został stłumiony. Tyle że w tym ostatnim wypadku chodzi o wydarzenia, jakie się rozegrały

w prehistorii kultury. Zakładana tutaj analogiczna struktura sytuacji interpretacyjnej implikuje, że takim celem jest „wyleczenie” samej kultury. Na czym jednak miałyby ono polegać? Powraca tutaj pytanie, które postawiłem już w poprzednim rozdziale w związku z nadaniem przez Freuda emancypacyjnej funkcji psychoanalitycznej interpretacji zjawisk kulturowych. Tyle że obecnie w konfrontacji z porównaniem Lévi-Straussa zyskuje ono nowy sens. Aby na nie odpowiedzieć należałoby najpierw odpowiedzieć na pytanie inne, w swej prostocie bynajmniej nie oczywiste; czy zbiorowe mity tkwiące u podstaw danej kultury są przejawem jej choroby w tym samym sensie, w jakim przejawem choroby pacjenta są symptomy?

Gdyby odpowiedzieć pozytywnie na to pytanie wynikałoby stąd, że – całkiem inaczej niż ma to miejsce w przypadku społeczeństw prymitywnych opisanych przez Lévi-Straussa – zbiorowe mity społeczeństw współczesnych pełnią nie tyle rolę terapeutyczno-integrującą, ile maskująco-deformującą. Są nie tyle przejawem zdrowia i jedności, ile patologii i samouhudy.

Trudno przyjąć podobną konkluzję, a jednak nasuwa się ona nieodparcie, gdy za punkt odniesienia weźmiemy późne prace Freuda o kulturze. Świadczy o tym wymownie próba wykreowania przez tego autora własnego mitu o kulturze, o jej genezie i rządzących nią prawidłowościach. U jej podstawy tkwi wyraźnie zamiar „zdemaskowania” iluzoryczności kluczowych symboli mitu śródziemnomorskiego. Czy jednak – nasuwa się pytanie – to właśnie pod adresem tej próby nie należałoby postawić tego samego zarzutu, który stawia ona mitom dotychczasowym? Czy ów wykreowany przez autora *Totem i tabu* mit nie powstaje w sztucznie wytworzonej próżni po przekazanym przez tradycję micie zbiorowym, którą stara się on na siłę zapełnić swoją własną antyprawdą? Czy, o ironio, to on sam nie jest w stosunku do owego mitu mitem-karykaturą, mitem-symptomem, mitem-chorobą? To niebezpieczeństwo przekształcenia się terapii psychoanalitycznej w swe własne przeciwieństwo, gdy z poziomu terapii indywidualnej przechodzi na poziom terapii zbiorowej ma na myśli Lévi-Strauss, kiedy pisze: „Ale niepokojąca ewolucja, która zmienia od kilku lat system psychoanalityczny z zespołu hipotez poddających się ekspery-

mentalnej weryfikacji w określonych i ograniczonych przypadkach w swego rodzaju mglistą mitologię, przesycającą świadomość grupy, może szybko przywrócić paralelizm (to obiektywne zjawisko przejawia się u psychologa jako subiektywne dążenie do rozciągania na myśl normalną systemu interpretacji wypracowanych dla myśli patologicznej oraz do stosowania wobec faktów psychologii zbiorowej metody odpowiedniej tylko dla badania myśli indywidualnej). Wtedy [...] wartość systemu przestanie być ugruntowana na rzeczywistych kuracjach, z których korzystać będą poszczególne jednostki; jej podstawą stanie się poczucie bezpieczeństwa, dostarczane grupie przez mit ugruntowujący kurację, oraz spopularyzowany system, zgodnie z którym na tej podstawie przebudowany zostanie świat grupy”⁹.

Natrafiamy tutaj na granicę, podobną do tej, jakiej doświadczyliśmy pytając o ostateczne źródła zakazu i represji w kulturze. Skoro bowiem – jak to wynika z Freudowskiego mitu genezy kultury – zakaz i represja będąc, z jednej strony, skierowane przeciwko popędom agresji i destrukcji (Tanatos), z drugiej, są przez nie bez reszty zdeterminowane, to jaki w takim razie jest ich sens? Czy ów mit jako mit-demaskacja nie natrafia tu na pewną próżnię, której nie jest sobą w stanie wypełnić? I czy w końcu ta kolista sytuacja nie znosi samej siebie prowadząc do jedyne­go możliwego w takim wypadku wniosku; do katastroficznych przepowiedni o końcu kultury, którym będzie gwałtowna eksplozja zrepresjonowanych w niej do tej pory popędów niszczy­cielskich? Czy w takim razie mit genezy kultury może być uznany za środek terapii człowieka w kulturze odpowiadający słowom, jakie w terapii indywidualnej analityk kieruje pod adresem pacjenta?

4 Pytania te w świetle powyższych rozważań brzmią retorycznie. Jeśli jednak właśnie nimi, a nie jednoznacz­ną odpowiedzią na nie, zamykam swoje wywody, czynię tak nie tylko ze względów retorycznych. Nawet bowiem jeśli owa odpowiedź nasuwa się z całą oczywistością, ma to jedynie miejsce w ramach obranej przeze mnie powyżej perspektywy lektury Freudowskiego dzieła. W ramach innej perspektywy natomiast, opartej na odmiennych założeniach, wydać się może ona dość uproszczona i niepełna.

Właśnie taką inną perspektywę, w pewnym sensie komplementarną wobec dotychczasowej, chciałbym zaproponować na zakończenie tej pracy. Mam tu na myśli intrygujący wielu kontynuatorów i komentatorów tej myśli fakt, że będąc w swym najgłębszym zamiarze próbą zdemaskowania wszelkich form myślenia religijnego, jakie pojawiły się w ludzkiej kulturze, przyznaje zarazem symbolice edypalnej tkwiącej u podstaw tego myślenia konstytutywne znaczenie w procesie genezy kultury oraz w jej rozwoju¹⁰. Wywód Freuda posiada zatem autonegacyjną strukturę. To co ma być w nim wykazane jako iluzja i pozór, jawi się zarazem jako główny i niezbywalny warunek kultury.

Korzenie tego zjawiska tkwią głęboko w ambiwalentnym stosunku autora *Totem i tabu* do sfery *sacrum*, w której dominuje figura Boga-Ojca. Pomyślana przez niego jako iluzoryczna kreacja człowieka, równocześnie jawi mu się jako nieodłączny inny-partner w kulturowej grze człowieka z samym sobą.

Postawa ta zaznaczy się najwyraźniej w *Mojżesz i religii monoteistycznej*, ostatniej książce tego autora. Pomyślana – na planie jej sensu jawnego – jako demaskacja rzeczywistych historycznych korzeni mitu judeochrześcijańskiego, równocześnie – na planie jej sensu ukrytego – wskazuje ona na centralne znaczenie dla dziejów kultury europejskiej wykreowanej przez Mojżesza figury Boga-Ojca; w swej sakralnej transcendencji i obrazowej nieuchwytności pierwowzoru wszelkich pojęć abstrakcyjnych, które w późniejszej ewolucji tej kultury odegrają tak istotne znaczenie.

Jak się wydaje, wybór biblijnej przypowieści o Mojżesz jako kolejny obiekt psychoanalitycznej demaskacji nie był przypadkowy i pod innym względem. Przypowieść ta pojawia się w Starym Testamencie bezpośrednio po przypowieści o wygnaniu Adama i Ewy z Raju, wchodzącej w skład Ksiąg Mojżeszowych. Dopiero w kontekście tej ostatniej przypowieści staje się zrozumiałe surowe oblicze Mojżeszowego Boga karzącego swój Naród Wybrany z takim okrucieństwem i bezwzględnością.

Przywołanie tego, we Freudowskiej interpretacji zaznaczającego się gdzieś w tle, mitycznego kontekstu pozwala uchwycić zasadniczą różnicę jeżeli chodzi o znaczenie, jakie zakazowi i represji przyznaje się w kulturze europejskiej. Kontekst ten stanowi również o różnicy, która

mit judeochrześcijański dzieli od innych mitów, jakie złożyły się na świat kultury europejskiej. Mam tu przede wszystkim na myśli starogrecką tradycję mityczną, w której pojawił się posiadający tak centralne znaczenie dla Freudowskiej koncepcji kultury mit Edypa. Jeśli bowiem w tym ostatnim wypadku grzeszny czyn bohatera mitu jest jedynie bezwiednym spełnieniem zadecydowanego wcześniej przez bogów przeznaczenia, w micie judeochrześcijańskim winą za jego popełnienie obarcza się przede wszystkim samego człowieka¹¹.

Idzie za tym zmieniona wykładnia karzącego aktu Boga. W micie Edypa akt ów jest przejawem kary już niejako z góry zaprogramowanej w porządku *sacrum*. Los człowieka jest wszakże jedynie „igraszką” w rękę bogów, zależy wyłącznie od ich arbitralnych decyzji. W micie judeochrześcijańskim natomiast ów akt kary ściąga na siebie swoim działaniem sam człowiek. Jeśli więc zgodnie z opowieścią o Adamie i Ewie ludzkie dzieje zaczynają się wraz z Pierwszą Represją ze strony Boga, nie jest ona jego samowolnym aktem. To sam człowiek jest jej główną przyczyną sprawczą. Dlatego też to on sam winien dokonać swego odkupienia w dziejach.

To przesunięcie akcentów wyznacza przepaść, jaka dzieli mit Adamowy od starogreckiego mitu Edypa. Przypisanie rodzajowi ludzkiemu winy za swój własny los uwalnia przestrzeń eschatologiczną nieobecną w mitologii greckiej¹². Skoro bowiem to sam człowiek zawinił wobec *sacrum* prowokując swym zachowaniem represję z jego strony i tym samym skazując siebie na upadły byt w ziemskiej skończoności, to również i on sam winien odkupić swą winę w historii.

Otwiera się perspektywa dla rozumienia ludzkich dziejów jako procesu wyznaczonego przez pragnienie człowieka powrotu do utraconej jedności z *sacrum*.

Mit przestaje być tylko opowieścią o tym, co było, i co pozwala zrozumieć to, co jest. Zawiera on w sobie rodzaj przesłania; stawia przed człowiekiem jego własne dzieje jako zadanie. Mit nie tylko wyjawia jakiś sens, ale zarazem poprzez ów sens tworzy dzieje.

Ten organiczny splot mitu i historii, z którym mamy do czynienia w micie judeochrześcijańskim Ricoeur, uznaje za podstawowy rys tradycji kultury europejskiej, różniący ją od innych kultur. Według

niego kreatywna funkcja tego mitu w historii polega na tym, że ustanawiając u początku ludzkich dziejów grzech pierworodny stawia on jego uczestników przed zadaniem samookreślenia się wobec Boga-Ojca poprzez nieustannie ponawiany trud interpretacji jego Słowa. W ten sposób uczestnicy tej kultury odnajdują i wytyczają w słowie drogę swego powrotu do boskiego Logosu. Nieustanna interpretacja mitu, zadana przez ów mit, tworzy dzieje. Jej wynikiem – co można zaobserwować od początków judaizmu po czasy nam współczesne – są głębokie przeobrażenia w samowiedzy kulturowej uczestników tego mitu, co też nie pozostaje bez wpływu na ich działania w historii¹³.

Podjęta przez Freuda w *Mojżeszu* próba psychanalytycznego odczytania opowieści o Mojżeszu oraz późniejszych dziejów judaizmu i chrześcijaństwa, mimo tkwiącego u jej podstaw „demaskacyjnego” zamiaru, wpisuje się również w tę tradycję. To bowiem interpretacja, która w swym prometejskim geście zrodziła się w przestrzeni otwartej przez symbolikę judeochrześcijańskiego mitu wyznaczającej sobą jej niedościgniony, ciągle umykający punkt odniesienia. Ale można pójść jeszcze dalej i wskazać na głębokie pokrewieństwo między Freudowską koncepcją dwuwymiarowości sensu zjawisk psychicznych i kulturowych a wykształconą w judaizmie tradycją interpretacyjną biblijnego mitu. U podstaw tej ostatniej tkwi bowiem skądinąd podobne założenie, że ów mit jako Słowo samego Boga posiada sens utajony, którego odnalezienie stanowi z założenia nieskończone interpretacyjne zadanie. Na to podobieństwo wskazuje Bauman w *Modernity and Ambivalence*. Krótki fragment poświęcony Freudowi w tej książce otwiera wypowiedź Scholema, w której utajony sens Słowa bożego wiąże ściśle z zadaniem jego nieskończonej interpretacji¹⁴.

Odpowiednikiem tego procesu interpretacji Słowa bożego jest w psychoanalizie nieskończona interpretacja symptomów chorobowych pacjenta. W obu wypadkach nieskończoność procesu interpretacyjnego zakorzeniona jest w założeniu utajonego charakteru sensu, który ma zostać zrozumiany. Czy jednak w obu wypadkach chodzi o ten sam sens? Czy mamy do czynienia z tą samą nieskończonością procesu dochodzenia do niego?

5 Jeśli wyjdziemy z założenia, że każda interpretacja, nawet ta zadana przez symbol czy mit, jest formą dialogu z tym, co interpretowane, wówczas odnosząc to założenie do wielorakiej tradycji hermeneutycznej biblijnego mitu należałoby stwierdzić, że szczególnie postać przybiera tutaj struktura tego dialogu. Wyznacza ją bowiem scena wyjściowej traumy, której wymowa, utożsamienie początku dziejów z zawinionym przez człowieka odzieniem od *sacrum* rozumianym jako Słowo, odbiega zasadniczo od wymowy pojawiających w innych tradycjach mitycznych analogicznych scen o początku człowieka i świata. W horyzoncie tej sceny wszelkie późniejsze podejmowane przez człowieka próby interpretacji mitu są takim dialogiem z *sacrum*, w którym ten pragnie dokonać swego odkupienia. Ta wizja ludzkich dziejów, sposób, w jaki ujmuje się w nich proces oddzielenia od *sacrum*, może być potraktowana jako mityczny pierwowzór (i analogon zarazem) sytuacji psychoanalitycznego leczenia poprzez słowa. Również i tutaj bowiem sytuacja ludzkiego ja jest rozpoznawalna jako rodzaj odstępstwa do Słowa przyjętego jako Norma, podobnie też i powrót do Słowa-Normy ma się dokonać w słowach, poprzez interpretację niezgłębionego w swej wieloznaczności Słowa bożego.

Ale też zarazem, jeśli przyjrzymy się bliżej obu tym sytuacjom dialogicznym, zarysowują się istotne różnice między nimi. W tradycji hermeneutyki biblijnej interpretator podejmujący dialog z *sacrum* jest poniekąd własnym analitykiem i pacjentem. To on sam wnikając w ukryty sens Słowa bożego ma przybliżyć perspektywę samoodkupienia siebie i rodzaju ludzkiego w historii, jego samowyleczenia poprzez dialog z *sacrum*. Zupełnie inaczej niż pacjent w procesie terapii doświadcza on partnera, z którym rozmawia. To partner ukryty, permanentnie nieobecny, którego Słowo doświadczone jest pośrednio, poprzez obcowanie z mrocznymi słowami-znakami, za którymi skrywa się jego obecność. Równocześnie jest to partner, do którego pragnie się powrócić, ale też zarazem upatruje się w nim głównego sprawcę własnej choroby; to w końcu jego karzący gest ją spowodował. To zatem, co w dokonującym się w obrębie ziemskiej skończoności psychoanalitycznym dialogu zostaje rozdzielone, tutaj występuje w powiązaniu ze sobą. Interpretator Słowa bożego napotykać je jako pogrążony przez nie (ale też zarazem ze swej własnej winy) w „chorobę” skończoności ma

zarazem – za pośrednictwem Mesjasza, Syna bożego – stać się swym własnym terapeutą, w dialogu z *sacrum* ma dokonać swego samoodkupienia. Bóg-Ojciec natomiast występując w roli Innego-Sprawcy jest zarazem Innym-Szatanem, główną przyczyną ziemskiej „choroby” człowieka, jak i Innym-Logosem, otwierającym w swym ujawniającym sens uprzednim odniesieniu do ludzkiego „oto” perspektywę jego możliwej ze sobą jedności.

Te głębokie strukturalne różnice pozwalają spojrzeć na sytuację psychoanalitycznego dialogu jako na odwrócenie sytuacji dialogu człowieka z *sacrum*, którą otwiera mit Adamowy i która określiła bieg europejskiej kultury. Odwrócenie to polega na całkiem odmiennym określeniu ostatecznego celu terapii. Jest nim odzyskanie przez pacjenta poczucia jedności z sobą samym i z innymi – poprzez wyzwolenie się od zależności od innego-sprawcy, a nie poprzez otwarcie perspektywy powrotu do Boga. Indywidualna eschatologia ludzkiego ja, którą proponuje Freud – jako powrót pacjenta do siebie pod wpływem „magicznych” słów analityka, ma wówczas niewiele wspólnego z eschatologią rodzaju ludzkiego w obliczu *sacrum*, o której mówi mit judeochrześcijański. Ostatecznym celem powrotu ludzkiego ja do siebie jest ono samo, jak też otwierająca się w tym powrocie przestrzeń „komunikacji publicznej”, która rządzi się swymi własnymi, wyemancypowanymi wobec sfery *sacrum*, prawami. Równocześnie powrót w tego rodzaju przestrzeń ma niewiele wspólnego z powrotem w przestrzeń zbiorowego mitu, w tym znaczeniu w jakim ma to miejsce w przypadku przytaczanych przez Lévi-Straussa leczniczych praktyk szamanistycznych w ludach prymitywnych.

Dokąd więc pacjent powraca? Co oznacza pojęcie „komunikacji publicznej”, którym tak chętnie posługują się socjologowie i psychoanalitycy wywodzący się z tradycji szkoły frankfurckiej? W ich ujęciu jest to powrót od języka prywatnego pacjenta, rządzącego się swoimi indywidualnymi prawami, do języka „publicznego”, u podstaw którego tkwią prawa uniwersalne. To ujęcie jednak, jak się wydaje, jest arbitralne. Utożsamia ono językowość języka z tym, co w nim ogólne w sensie logiczno-gramatycznym. Język „komunikacji publicznej” to tymczasem nie tylko język, którym „mówią wszyscy”, ale również język zorientowany na to, co się wydarza między ludźmi w społecznej

przestrzeni. Ta zaś jako przestrzeń ogarniająca sobą całość ludzkich spraw dnia codziennego – rodzinnych, zawodowych, towarzyskich itp. – zamyka się w wymiarze *profanum*. Słowem, również ten język cechuje pewna „prywatność”, indywidualność i niepowtarzalność związana z jednorazowym wymiarem sytuacji społecznych, tyle że wydarza się ona i zjawia w międzyludzkim „pomiędzy”, w horyzoncie tego, co będąc najbardziej „potoczne” jest zarazem najgłębiej wspólne, konstytuujące poczucie jedności danej zbiorowości.

Fakt iż w obrębie kultury europejskiej tak rozumiany wymiar „komunikacji publicznej” uległ emancypacji wobec *sacrum*, wiąże się ściśle ze znamieną ewolucją, która się dokonała w obrębie symboliki judeochrześcijańskiego mitu. W jednym z moich artykułów¹⁵ starałem się wykazać, że w ewolucji tej decydującą rolę odegrała figura Chrystusa-Syna, boskiego „pośrednika” między *sacrum* i *profanum*, między figurami Boga-Ojca i upadłego człowieka-syna. Jeśli bowiem, jak głosi teologia chrześcijańska, rolą Chrystusa-Syna było zmazanie z człowieka winy grzechu pierworodnego i otwarcie przed nim perspektywy powrotu do Boga, to zarazem działał on „bezwiednie” na rzecz emancypacji rodzaju ludzkiego w jego synostwie wobec Boga-Ojca. Efektem tego było rozpoznanie z czasem przez ludzkie ja w sobie samym podstawy wszelkich odniesień do świata w wymiarze profanum.

Ujęty w ten sposób proces emancypacji ludzkiego ja wobec *sacrum* nie wykracza jednak poza horyzont judeochrześcijańskiego mitu, ale jawi się jako rezultat autonegacji, która dokonała się w ramach edypalnej struktury symbolicznej tego mitu. Jego wynikiem nie jest zniesienie *sacrum* jako *sacrum*, ale jedynie całkiem nowe określenie relacji między nią a dziedziną ziemskiej działalności człowieka. Ta ostatnia stanowi w stosunku do *sacrum* coś w rodzaju „innobytu” w znaczeniu Heglowskim. *Sacrum* zostaje tutaj nie tyle „zniesione”, co oddalone. Traci ono, z jednej strony, bezpośredni wpływ na sferę spraw ziemskich człowieka, z drugiej jednak – nie neguje się z góry jego istnienia (jak miało to np. miejsce w totalitarnych ideologiach faszyzmu i komunizmu), pozostawiając tę kwestię w najlepszym wypadku wolnej decyzji jednostki.

Drugie oblicze tego procesu to ściśle wyodrębnienie się wobec *sacrum* całej indywidualnej przestrzeni duchowej ludzkiego ja. Owo ja odnajdując podstawę w sobie samym w oparciu o nią zaczyna określać samo siebie i swe relacje ze światem zewnętrznym. Tworzy własną mitologię w obrębie *profanum*, która wypiera dominującą tutaj do tej pory mitologię sakralną. Jeśli więc, jak trafnie zauważa Lévi-Strauss, w terapii psychoanalitycznej leczniczą moc posiada już sama kreacja przez pacjenta swego indywidualnego mitu, tego rodzaju projekt mógł powstać jedynie w kulturze, w której już wcześniej dokonał się proces emancypacji ludzkiego ja wobec *sacrum* w wymiarze *profanum*.

W wyniku tego procesu wyróżnione miejsce w procesie konstytucji tożsamości ludzkiego ja zyskuje jego własna przeszłość. To ona bowiem, a nie – jak ma to miejsce w plemionach prymitywnych – przestrzeń zbiorowego mitu, stanowi podstawowy warunek uzyskania przez owo ja poczucia jedności ze sobą samym. Mit indywidualny wyprzedza tutaj w porządku genezy mit zbiorowy, to dopiero jego kreacja umożliwia jednostce funkcjonowanie w przestrzeni „komunikacji publicznej”.

*

Mówiąc o emancypacji różnych dziedzin języka „komunikacji publicznej” wobec *sacrum* w obrębie *profanum* w ramach kultury europejskiej, zazaczyłem wyraźnie, że jego rezultatem jest nie tyle całkowite odrzucenie (czy, mówiąc po weberowsku, „odczarowanie”), co oddalenie *sacrum*. Metafora ta sugeruje, że jakkolwiek *sacrum* traci rolę podstawowego i wyłącznego pierwowzoru dla sfery *profanum*, to jednak zarazem jest ona doń nadal odniesiona. *Sacrum* zjawia się gdzieś na jej horyzoncie, stanowi pewną odłączoną od niej, pozbawioną bezpośredniego na nią wpływu, ale zarazem w ostatecznej perspektywie ogarniającą ją całość.

Naturalnie nasuwa się pytanie, czy ujęcie to nie sankcjonuje sobą głębokiego rozdwojenia w obrębie sfery symbolicznej europejskiej kultury, rozdwojenia, które należałoby traktować jako oznakę przenikającej ją podskórną antynomii, wewnętrznego konfliktu? Czyż bowiem roszczenia, jakie pod adresem ludzkiego bytu zgłaszają obecne w tej kulturze mitologie *profanum* i *sacrum* dają się w ostatecznej perspektywie dziejowej w niej ze sobą pogodzić? A więc, z jednej strony,

roszczenie wymancygowanego ludzkiego ja, które wykładając siebie jako samoistne *cogito*, podmiot, podejmuje, w oparciu o osiągnięcia nauki i techniki, próbę dokonania własnej eschatologii w dziejach? Chce kreować mitologie na swój własny użytek, mitologie, którymi mogłoby w stanie zawłaszczyć od początku do końca? Z drugiej strony zaś, tkwiące u korzeni mitologii judeochrześcijańskiej roszczenie do wybawienia człowieka od grzechu pierwowrodzonego i odzyskania przez niego na powrót utraconej jedności z Bogiem, w stosunku do którego to roszczenia przebieg ziemskiego procesu dziejowego nie jest bynajmniej obojętny?

Stawiając te pytania zdaję sobie sprawę z ich irytującej być może prostoty. A jednak sądzę, że w swej „oczywistości” dotyczą one jednego z podstawowych dylematów współczesności, przed którym odwracają się plecami zarówno zlaicyzowane społeczności świata zachodniego, jak i jego kościoły i religie uciekając przed wymogami teraźniejszości.

6 Powrót Syna do Akropolis – cień Ojca jest to również – jak sądzę – jednym z podstawowych dylematów terapii psychoanalitycznej jeśli to, co nazywa się w niej powrotem ja w przestrzeń „komunikacji publicznej” będziemy rozpatrywać w szerszym kulturowym kontekście. Owa przestrzeń bowiem stanowiąc w swej samoistności produkt ewolucji symboliki religijnej judeochrześcijańskiego mitu nie uzasadnia siebie w sposób całkowity. Odniesiona jest ona tak czy inaczej do przekraczającego ją w nieskończoność horyzontu mitycznego, z którego wyłoniła się jako jego negacja.

W tej perspektywie okazuje się również, że różnica między modelem terapii szamanistycznej panującym w społecznościach prymitywnych a modelem terapii psychoanalitycznej wykształconym w społeczeństwach współczesnych jest względna. Również i w tym ostatnim wypadku, bowiem ostatecznym, tyle że oddalonym i ustawicznie przy tym negowanym, punktem odniesienia jest „mit zbiorowy”, w przestrzeń którego ma powrócić pacjent. Właśnie z tej usilnej chęci zanegowania czegoś, co już ze swej istoty zanegować się nie da, bierze się dylemat psychoanalitycznej terapii. U Freuda ów dylemat daje o sobie znać w głęboko ambiwalentnym stosunku do figury Ojca.

Z jednej strony, jest to figura ustawicznie przez niego negowana, cała jego twórczość pozostaje z nią w głębokim konflikcie. Bauman podkreślając kluczowe znaczenie tej figury dla biografii duchowej tego autora wskazuje na istotną rolę, jaką w tym wypadku odegrał kontekst rodzinno-społeczny. Mamy tu do czynienia z głęboko ambiwalentnym, przepojonym poczuciem winy, stosunkiem Freuda – światowej sławy uczonego pochodzącego ze średniozamożnej rodziny żydowskiej, do pozbawionego wyższego wykształcenia ojca, któremu nawet nie śniło się o tego rodzaju karierze. Na potwierdzenie tego Bauman cytuje fragment wspomnień Freuda: „Niewątpliwie było to poczucie winy dołączające się do satysfakcji, iż tyle w życiu osiągnąłem; kojarzyło się ono z jakimś występkiem, z czymś, co było zabronione od najmłodszych lat. Miało ono coś wspólnego z krytycyzmem dziecka wobec ojca. Wydaje się jak gdyby istota sukcesu polegała na tym, aby pójść dalej niż ojciec i jak gdyby prześcignięcie ojca było ciągle czymś zabronionym. Sam temat Aten i Akropolis zawierał w sobie w sposób oczywisty motyw wyższości syna. Ojciec zajmował się interesem, nie miał wyższego wykształcenia i widok Aten nie mógł znaczyć dla niego wiele”¹⁶.

Sens jawny tej wypowiedzi, poczucie dominacji jej autora nad ojcem płynące stąd, że oglądane obrazy Aten i Akropolis mówią mu, jako wykształconemu, znacznie więcej niż mogłyby mówić ojcu, narzuca się z całą oczywistością. Ale w scenie tej uderza jeszcze coś innego, co właściwie należy do jej sensu ukrytego – fakt, że to właśnie widok Aten i Akropolis nasuwa podobne skojarzenia. Cóż bowiem może jeszcze znaczyć dla Freuda ten widok? Czyż nie naoczną konfrontację z ruinami świata kultury, z której mitologii, niczym Tytani czerpiący siły do walki z bogami, zaczerpnął moce do uzasadnienia własnego buntu przeciwko ojcu? Czyż nie wizerunek kultury, której „mit zbiorowy” posłużył mu do zbudowania własnej „indywidualnej mitologii”?

Jeśli więc na dzieło Freuda spojrzymy jako na nieustanny, wypowiedziany w różnych językach, spór z Ojcem, w którym zbuntowany syn ma dokonać swego samowyzwolenia, sprzymierzeńcem Syna w tym sporze jest właśnie świat starogreckiego mitu. Cóż jednak mówi mit? Czy tylko o różnych scenach buntu Syna przeciwko Ojcu? Czy jest rzecznikiem tego buntu? Dwie główne figury buntu, figurę Prometeusza i Edypa,

spotyka tu wszakże zasłużona kara ze strony bogów. Wśród nich zaś króluje Zeus, w którego postaci, jak zauważa Eliade¹⁷, rozpoznajemy wyraźne rysy surowej i gniewnej postaci Ojca z dzieciństwa.

Wymowa mitu jest zatem dwuznaczna. Sankcjonując dominację figury Syna nad figurą Ojca w wymiarze *profanum* (mówi wszakże o zabójstwie Lajosa przez Edypa jako nieuchronnym przeznaczeniu), równocześnie sankcjonuje dominację figury Ojca nad figurą Syna w wymiarze *sacrum* (Edyp zostaje wszakże ukarany przez bogów). Dlatego też opętany pasją wyzwoleńczą Freud-syn wdać się musi, na kolejnym etapie swej drogi, w spór z samym mitem. Musi stworzyć własny mit genezy kultury, w którym role głównych bohaterów zostaną odwrócone; to nie Bóg-Ojciec stworzy człowieka-syna, ale to człowiek-syn stworzy Boga-Ojca. Ale też wtedy kreator mitu – Freud-buntownik, musi wdać się w spór z Mitem Mitów, z Mitem-Najwyższą Świętością, którego Prawdę zanegował. Musi „zdemaskować” biblijny mit możeszowy, który stworzył jego samego, jego naród, jego kulturę.

W tym bluźnierczym akcie ogarniętego pasją samowyzwoleńczą syna-buntownika rozpoznajemy jednak coś więcej niż tylko kompulsywne powtórzenia czynu Edypa. To akt, który nie może się wyczerpać w jednorazowym wybuchu buntu przeciwko figurze Boga-Ojca, buntu, który jedynie poświadczają sobą i utrwalają zależność Syna od tej figury. Jego celem jest trwale odwrócenie i, w konsekwencji, całkowite zniesienie samej tej zależności. To Syn ma zająć miejsce Ojca. Chodzi tu o zbrodnię doskonałą – o zbrodnię na samej mityczności mitu.

Te trzy sceny sporu z figurą Ojca, w której postać ojca-rodziciela splata się z postacią Boga-Ojca; scena przywołana z mitu Edypa, scena wykreowana w micie genezy kultury, oraz scena „demaskacji” możeszowego Boga, wyznaczają sobą drogę Freudowskiego dzieła. Jest to droga samozwańczego Mesjasza-buntownika, który siły dla swego buntu czerpiąc z „pogańskiego” świata mitologii greckiej, stara się wykreować przed współczesnymi alternatywną wobec judeochrześcijańskiego mitu drogę autoterapii w kulturze.

Ta droga buntu nie ma jednak ostatniego rozdziału – okresu po śmierci mitu, który byłby jej logicznym przypieczętowaniem i zamknięciem. Wątpliwe jest jednak, czy taki rozdział mógłby zostać

kiedykolwiek napisany. Czyż bowiem owa droga nie stała się możliwa dopiero w wyniku negacji tej drogi „autoterapii” człowieka w kulturze, którą głosi mit biblijny?

Drogi już nie sporu i buntu, ale dialogu z *sacrum* w ponawianym z synowską pokorą przez hermeneutę w akcie nieskończonej interpretacji Słowa Boga-Ojca?

Myślę że droga ta stanowiąc we Freudowskim dziele uporczywie negowany punkt odniesienia wyznacza sobą nieredukowalny mityczny horyzont tego dzieła. To przede wszystkim ze względu na ów horyzont dokonuje się ono w swym buntowniczym geście. Jeśli więc dzieło Freuda określa zamiar negacji judeochrześcijańskiego mitu – w negacji tej to, co negowane, natrętnie powraca w przestrzeń negacji.

Sytuacja ta przypomina sytuację pacjenta z analizy nieskończonej, gdzie jedność uzyskana z sobą samym jawi się zawsze jako względna, zagrożona rozpadem, możliwością rozpętania się w jego duszy na powrót starych konfliktów. Tyle że nawet w tej sytuacji ciągłego regresu przyjmowany jest przez analityka milcząco pewien „pozytywny” horyzont odniesienia – mimo iż jawi się on niczym umykający w nieskończoność punkt. Ów horyzont to zakładane tutaj odzyskanie przez ja pacjenta poczucia jedności ze sobą; odrodzenie w jego duszy tendencji jednoczącej go z samym sobą, która zyskuje dominację nad tendencją samorozdzielenia, wiecznego konfliktu, walki. We Freudowskiej myśli o kulturze, która jest drogą buntu, permanentnej negacji mitu, tego rodzaju „pozytywny” punkt odniesienia nie istnieje. Czy też, ściśle mówiąc, istnieje jedynie jako obiekt negacji. Daje o sobie znać poprzez to, co negowane. Mamy tu zatem do czynienia z odwróceniem sytuacji z analitycznej terapii. Tyle że to odwrócenie nie daje się już na powrót odwrócić. Utwierdziło się ono bowiem w swym odwróceniu. Cały swój sens, rację, siły witalne bierze z tego, co sobą odwraca, poza czym nie może istnieć. Sądzę, że gdzieś tutaj tkwi główne źródło wszystkich dylematów i antynomii tej myśli.

Nieskończona droga powrotu ja pacjenta do siebie, jako droga terapii i autoterapii, którą ożywia pragnienie odzyskania na powrót jedności z samym sobą, posiada bowiem – na planie kultury – swój tak uporczywie przez Freuda negowany odpowiednik w nieskończonej

drodze powrotu upadłego syna do Ojca, który już na początku dziejów, wraz z aktem Pierwszej Represji, oddalił się w przestrzeń *sacrum*. Tę ostatnią drogę ożywia również nadzieja odzyskania na powrót utraczonej jedności z Ojcem – tyle że poprzez nieustannie ponawiany trud interpretacji pozostawionego przez niego Słowa.

Te dwie drogi przecinają się w swej nieskończoności w jednoczącym je i różnicującym otwartym środku ludzkiego języka. Jeśli jednak określa je permanentna niemożność – niezatarty ślad Pierwszej Represji ze strony Ojca, który oddalił się w nieobecność, pozostawiając człowieka w jego poniżeniu i upadku, to zarazem dopiero w świetle tej niemożności zyskuje sens kulturowa działalność człowieka jako nieustanne poszukiwanie Jedności – jako decyzja w imię jednoczących mocy języka, górujących nad tym, co w nim rozdziela i dzieli.

Przypisy

¹ Rozróżnienie „logika dominacji”–„logika gratyfikacji” Marcuse wprowadza w *Eros and Civilisation*, Vintage Books, New York 1962, na s. 101.

² J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, s. 525–526.

³ Wyszczególnienie to pojawia się w pracy Z. Freuda *Popędy i ich losy*, [w:] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 136–148.

⁴ Na „ukrytą” zależność Freudowskiej myśli o człowieku i kulturze od tradycji racjonalistycznej wskazuje Medard Boss w pracy *Das Unbewusste, was ist das?*, [w:] M. Boss, *Von der Spannweite der Seele*, Benteli Verlag, Bern 1982, s. 132–150.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, s. 32.

⁶ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, s. 169.

⁷ Por. następującą wypowiedź Z. Freuda z pracy *Analiza skończona i nieskończona*: „Oczekiwania optymistów wyraźnie zakładają z góry niejedno, co bynajmniej oczywiste nie jest: po pierwsze, że w ogóle możliwe jest definitywne i ostateczne rozwiązanie konfliktu popędów (tzn. raczej: konfliktu między *ego* a jakimś popędem); po drugie, że lecząc człowieka z jednego konfliktu popędów uda się równocześnie jakby wszczepić mu odporność na wszystkie inne ewentualności podobnych konfliktów; po trzecie, że jest się w stanie taki patogeniczny konflikt, niczym jeszcze nie zdradzający swej obecności, obudzić gwoli kuracji wyprzedzającej, i że byłoby to rozropne”, por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975, s. 232.

⁸ Należy podkreślić, że w porównaniu Lévi-Straussa odmienny sposób leczenia słowami w wykonaniu analityka i szamana pozostaje w ścisłym związku z odmienną funkcją samego fenomenu odreagowania: „Prawdą jest, że w toku kuracji szamanistycznej czarownik mówi i odreagowuje dla chorego, który milczy, podczas gdy w psychoanalizie to chory mówi i odreagowuje przeciw słuchającemu go lekarzowi. Ale odreagowanie lekarza, choć nie towarzyszy odreagowaniu chorego, jest niemniej jednak nieodzowne, gdyż trzeba być przeanalizowanym, by zostać psychoanalitykiem. Rola zastrzeżona dla grupy przez obie techniki jest trudniejsza do określenia, gdyż magia ponownie dostosowuje grupę, za pośrednictwem chorego, do z góry określonych problemów, podczas gdy psychoanaliza przystosowuje chorego do grupy za pośrednictwem wprowadzanych rozwiązań”. Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, PIW Warszawa 1970, s. 258.

⁹ *Ibidem*, s. 258.

¹⁰ W tym kierunku idzie interpretacja freudowskiej psychoanalizy dokonana przez Joachima Scharfenberga w pracy *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968.

¹¹ Na dwuznaczność „przewinienia” człowieka, o którym mówi mit biblijny, wskazuje Wilhelm Reich podkreślając inspirującą rolę węża. Por. W. Reich, *The Murder of Christ: the emotional Plague of Mankind*, Souvenir Press, London 1975.

¹² Jest jednak rzeczą znamienne, o czym wspomina sam Freud w *Totem i tabu*, że motyw ludzkiej winy jako taki pojawia się w mitologii greckiej. Posiada on tutaj jednak zupełnie inną wymowę niż w tradycji chrześcijańskiej por. Z. Freud, *Totem i tabu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 149–150.

¹³ Na gruncie podobnego doświadczenia mitu zrozumiałym staje się hermeneutyczne credo Ricoeura wypowiedziane na początku artykułu *Struktura a hermeneutyka*: „Czujemy, że interpretacja ma pewne dzieje i że dzieje te są warstwą należącą do samej tradycji; nie dokonujemy interpretacji z niczego, lecz aby wyjaśnić, przedłużyć i dzięki temu utrzymać żywą samą tradycję, w której tkwimy. W ten sposób czas interpretacji należy w jakiejś mierze do czasu tradycji”. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX Warszawa 1985, s. 147.

¹⁴ Por. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press Ithaka, New York 1991, s. 173, jak też przytoczoną przeze mnie w rozdz. III wypowiedź tego autora z tej książki s. 103.

¹⁵ Por. P. Dybel, *Czas Edypa – czas Chrystusa*, „Kultura i społeczeństwo” 1994, nr 1, s. 23–34.

¹⁶ S. Freud, *A Disturbance of Memory on the Acropolis*, [w:] *Collected Papers*, Hogarth Press, London 1950, vol 5, s. 311–12.

¹⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Wydawnictwo OPUS, Łódź 1993, s. 78.

Epilog. Różne oblicza antynomii u Freuda

1. Antynomie metodologiczne. 2. Między ambiwalencją a jednością.

1 Zaproponowane przeze mnie w tej pracy „odwrócone” odczytanie wybranych wątków Freudowskiej psychoanalizy miało na celu wydobyć określających je podskórnie hermeneutycznych założeń. Chodziło tu innymi słowy o wykazanie, że psychoanaliza jako określona metoda interpretacji i terapii zarazem jest w swym najgłębszym wymiarze hermeneutyką. U jej podstaw tkwi pytanie o utajony sens zjawisk, które czynię obiektem swej interpretacji, oraz o sposób odniesienia tego sensu do poziomu sensu jawnego.

Ten sposób lektury dzieła Freuda kazał mi sformułować wniosek, że między jego warstwą teoretyczną a poziomem konkretnych interpretacji, opisów chorób itd. istnieje głęboka antynomia. Sposób, w jaki rozpoznaję i oceniam tę antynomię, bliski jest stanowisku Habermasa w tej kwestii, który krytykując scjentystyczne aspiracje autora *Die Traumdeutung* mówi o jego „mylnym teoretycznym samorozumieniu”. Zarazem jednak w czymś zupełnie innym niż autor *Erkenntnis und Interesse* upatruję najbardziej istotne rysy tej hermeneutyki oraz inaczej widzę jej miejsce na tle hermeneutycznej tradycji. Uważam bowiem, że to, co ona demaskuje i odsłania jako ukryte podłoże zjawisk kulturowych, nie jest bynajmniej równoznaczne ze zniesieniem poziomu ich sensu jawnego. Problemem jest raczej określenie relacji obu tych poziomów do siebie¹. Uważam również – inaczej niż to utrzymują Ricoeur, Lorenzer i Dahmer – że z podobnego typu antynomią mamy do czynienia w tych tekstach Freuda, w których obok postępowania interpretacyjnego pojawiają się elementy procedury wyjaśniania. Obie te procedury wykluczają się wówczas nawzajem w swych założeniach

wyjściowych, dlatego wszelkim podejmowanym w późniejszej tradycji interpretacyjnej próbom ich syntezy można zarzucić metodologiczną niespójność².

Z zupełnie innego rodzaju antynomią mamy do czynienia w przypadku rozpatrywania relacji, w jakiej element dialogu pozostaje z elementem represji w pracach Freuda. Antynomia ta nie wynika bowiem z niespójności o charakterze teoretycznym czy metodologicznym. Nie chodzi tu innymi słowy o taką antynomię, która po dokonaniu odpowiedniej korekty dałaby się usunąć – ale zakorzeniona jest ona, żeby tak rzec, „w rzeczy samej”. Chodzi w tym wypadku o sprzeczność o charakterze ontologicznym, której dwa biegunowe człony zakładają i warunkują się nawzajem. Dopiero bowiem w świetle represji (stłumienia) sensu sceny traumatycznej z przeszłości pacjenta jego dialog z analitykiem zyskuje swą rację bytu. To o jego przywrócenie na powrót samowiedzy pacjenta chodzi wszakże w procesie terapii³. Jak też analogicznie – nie do pomyślenia jest wszelkie porozumienie (i porozumiewanie się) między ludźmi w kulturze bez uprzedniego wprowadzenia przez nich systemów zakazów i norm otwierających i zakreślających sobą przestrzeń tego, czego owo porozumienie może dotyczyć.

W pierwszym wypadku antynomiczność relacji elementów dialogu i represji rozpoznana została przeze mnie jako organiczny element procesu psychoanalitycznego potraktowanego jako proces *sensu stricto* językowy, w którym chodzi o przywrócenie ja pacjenta zatraconej przez nie – w wyniku stłumienia sensu sceny traumatycznej z przeszłości – otwartości na zmieniającą się postać wewnątrzświatowych sytuacji, na ich teraźniejszy i przyszłościowy wymiar. Okazuje się bowiem, że owa otwartość, utożsamiana z powrotem ja pacjenta w przestrzeń języka powszechnie mówionego, możliwa jest jedynie poprzez negację anty-języka symptomów, który zdominował ja pacjenta tak, że nie jest on w stanie zdobyć się wobec niego na jakikolwiek dystans. W dodatku nigdy nie jest to powrót zupełny, jako że – jak to wynika z *Analizy skończonej i nieskończonej* – owa negacja-stłumienie nigdy (i to już z założenia) nie może zostać przeprowadzona do końca. Zawsze istnieje możliwość, że to, co stłumione, odrodzi się z nową siłą rozdzierając ponownie ja pacjenta od wewnątrz, podmywając jego

złudne poczucie trwałego zadomowienia w świecie. Podobny moment permanentnej niepewności, niespełnienia, poczucia zagrożenia od wewnątrz przez prowadzące ze sobą nieubłaganą walkę siły Erosa i Tanatosa, obecny jest jednak również we Freudowskiej koncepcji kultury. Proces kulturowy możliwy jest tutaj jedynie w wyniku permanentnej negacji, ciągłej ucieczki przed swoją skrajną anty-możliwością, jaką jest zakreślony przez Freuda obraz Hordy Pierwotnej, w którym – niczym w swym krzywym zwierciadle – przeglądają się wszystkie późniejsze epoki kulturowe.

2 Rozpoznania te wychodzą w jakiejś mierze naprzeciw zrodzonym z ducha „ponowoczesności” lekturom dzieła Freuda (Lacan, Derrida, Bauman i inni), których autorzy właśnie w drążącym je podskórnie żywiole permanentnych sprzeczności upatrują najbardziej oryginalny i inspirujący jego element. Ten sposób lektury, dekonstruujący wszelkie obowiązujące w dotychczasowej tradycji psychoanalitycznej wzorce interpretacyjne, prowadzi do odsłonięcia przed czytelnikiem całkiem nowego oblicza tego dzieła, a zarazem pozwala zrozumieć dlaczego jest ono nadal swym „duchem” bardzo bliskie współczesności. Wymownie oddaje to przekorna metafora-obraz wykreowany przez Baumana na kartach *Modernity and Ambivalence*: „Wydaje się, że paradygmaty Freudowskie zostały wypracowane w oparciu o doświadczenie ambiwalentnego trzeciego, obcego, który przyszedł na świat, aby dźwigać krzyż światowych konfliktów. Na końcu Golgoty, spoglądając w dół z wierzchołka tego krzyża, obcy obwieszcza wstyd światowego porządku: ową wieloznaczność, którą opozycje podtrzymujące ów porządek mogą jedynie przesłonić, ale nigdy nie są w stanie z niej wyleczyć”⁴.

To przejmujące, obrazoburcze wręcz w swojej wymowie, przyrównanie Freuda do Chrystusa naszych czasów, który miast obwieszczać współczesnym nadzieję odkupienia, obwieszcza im ich nieuchronne skazanie na chorobę wieloznaczności w kulturze, kreuje nowy mit ojca psychoanalizy, trudny do uzgodnienia z mitami dotychczasowymi. W świetle tego odczytania podstawowe przesłanie dzieła Freuda nie może być już utożsamiane z utrzymanymi w duchu oświeceniowego

racjonalizmu wypowiedziami, w których głosi on możliwość emancypacji człowieka w kulturze. Nie polega też ono na wskazaniu na możliwość uzyskania przez człowieka nowego krytycznego dystansu w stosunku do determinujących podskórnie jego kulturowy byt popędów. Polega ono raczej na czymś dokładnie przeciwnym: na obnażeniu względności i kruchości wszelkiego kulturowego porządku, wszelkich ustanowionych w nim przez człowieka podziałów i opozycji. W równej mierze polega ono jednak na ukazaniu głębokiej problematyczności sytuacji człowieka w kulturze, wpisanego tutaj w rozliczne, często przeczące sobie nawzajem, porządki. Ujęcie to zakłada, że pod wierzchnią warstwą kulturowych zakazów i norm przepływa podskórny żywioł popędów, które toczą ze sobą nieubłaganą walkę, żywioł, który owe zakazy i normy nie tylko warunkuje i umożliwia, ale też w konfrontacji z nim jawią się one jako schematyczne i arbitralne, ukształtowane ze względu na doraźne interesy człowieka w kulturze.

W ujęciu Baumana zatem to właśnie antynomia tkwiąca „w rzeczach samych” jest źródłem ambiwalencji, jaką jest przepojony ludzki byt w kulturze. Ustanawiając tutaj cokolwiek jako coś jednoznacznego i trwałego człowiek czyni to kosztem (pozornej) represji czegoś innego – rozdwojonego w sobie, w porządku ontologicznej genezy bardziej źródłowego i fundamentalnego. Słowem, jednoznaczność kulturowych rozgraniczeń i opozycji możliwa jest jedynie w wyniku przesłonięcia tego, co je umożliwia – wieloznaczności popędowego podłoża, którym rządzi zasada walki i konfliktu.

Tego rodzaju odczytanie Freudowskiego dzieła każe zwrócić uwagę na te obecne w nim elementy, które mogą stać się źródłem nowych rozpoznań i inspiracji w naszych „ponowoczesnych” czasach, kiedy to, wbrew prorocostwom różnych ideologów świata zachodniego i wschodniego, rozwiały się nadzieje na ostateczne ucieleśnienie idei wielkiego technologicznego Projektu. W dodatku, co się tyczy samego Freuda, to należy zauważyć, że za podobnym odczytaniem jego dzieła przemawiają nie tylko pewne obecne w nim podskórnie wątki i implikacje. Pogląd o antynomicznej naturze wszelkich rzeczy wypowiedział on wręcz wprost w pracy *Über den Gegensinn der Urworte* starając się w niej wykazać, że wszelkie słowa języka codziennego, z którymi dzisiaj

wiązemy jedno określone znaczenie pierwotnie zawierały w sobie dwa przeciwstawne sobie znaczenia⁵.

Baumanowska lektura Freuda – pod wieloma względami wychodząca naprzeciw tej proponowanej przez poststrukturalistów: Foucaulta, Derridę czy Lacana⁶ – każe w nim widzieć jednego z najbardziej ważkich prekursorów dzisiejszego „ponowoczesnego” obrazu świata. Obraz ten określa przekonanie, że człowiek w swym kulturowym bycie jest już z natury rzeczy skazany na wieloznaczność i ambiwalencję, jak też, że wszelkie podejmowane przez niego próby ucieczki, zanegowania tego stanu rzeczy są już z góry skazane na niepowodzenie. Ich rezultatem jest stworzenie przez niego iluzorycznego świata jednorazowych rozróżnień i opozycji, w którym wszelkie uznawane kryteria podziału, skale wartości, wytyczane granice, mają charakter schematyczny i arbitralny.

Rozpoznane z tej perspektywy dzieło Freuda wyjawia niewątpliwie swe całkiem nowe oblicze – zapoznane w dotychczasowej tradycji interpretacyjnej. Doceniając oryginalność i odświeżającą wartość podobnego odczytania nie mogę jednak nie postawić pod jego adresem pytania dotyczącego założeń, na których się opiera. Nawet bowiem jeśli za Baumanem przyjmiemy, że człowiek w swym kulturowym bycie jest skazany na ambiwalencję, jak wytłumaczyć fakt, że od samego początku podejmuje uporczywe próby jej zanegowania, pozbycia się jej, zastąpienia takim lub innym kulturowym porządkiem? W czym tkwi geneza samego tego dążenia? Co je motywuje, nadaje mu moc? Czy tylko sama iluzoryczność tego, w imię czego człowiek dokonuje negacji (represji) wszelkiej ambiwalencji i wieloznaczności swego bytu?

To prawda, różne kulturowe porządki, które człowiek buduje na represji, naznaczone piętnem redukcji, sztuczności i arbitralności dają mu jedynie zastępcze i pozorne poczucie bezpieczeństwa i zadomowienia w świecie kultury. Czynią go one zarazem ślepym na bogactwo wieloznaczności tego, co – będąc przez niego zanegowane – ów świat w perspektywie ontologicznej umożliwia. Zadufana wiara człowieka w to, iż rozporządza niezawodnymi instrumentami podboju przyrodniczego świata, jego wiara w „wyższe”, niezmiennie wartości – etyczne, intelektualne, estetyczne, religijne itd. – sprawia często, że traci on

wrażliwość na odmienne prawdy zamieszkujące światy innych kultur, prowadzi do jego duchowej hipokryzji, każe mu własne okrucieństwo nazywać dobrem (względnie czynem dokonywanym w imię jakiegoś dobra). Nie trzeba przypominać, że drugą, mroczną stroną tego zadufania był w naszym wieku los milionów pomordowanych w sowieckich łagrach, był nią Holocaust, jest nią też dzisiaj skrywająca się za podniosłymi politycznymi deklaracjami zimna obojętność zachodniego świata na tragedię narodów w byłej Jugosławii, na los setek tysięcy pomordowanych w Ruandzie, brak dalekosiężnych planów ekonomicznych, które zmieniłyby zasadniczo los milionów głodujących w Afryce, Azji, Ameryce Południowej.

To wszystko prawda. Z drugiej strony, trudno byłoby wyobrazić sobie jakąkolwiek kulturę, której by nie określało (umożliwiało) – jawnie lub podskórnie – pragnienie „wyniesienia” się ponad antynomie i ambiwalencje tego świata w imię poszukiwania jakiegoś „innego”, ziemskiego czy nieziemskiego, porządku niż naturalny, w imię jakiejś kojącej te antynomie Jedności. Czym jest więc samo to pragnienie, które od momentu powstania kultury znajduje swoje świadectwo w jej symbolach i mitach? Jeśli bowiem owe symbole i mity swą nieredukowalną wieloznacznością wyjawiają coś z głębokiej antynomiczności (czytaj: ambiwalencji) tkwiącej u podstaw ludzkiego bytu, to przecież zarazem otwierają one sobą perspektywę jakiejś możliwej, z założenia niedoścignionej, nieskończonej Jedności. Odsyłają one w kierunku owej – jak powiada Gadamer – „nieskończoności niewypowiedzianego”⁷, która tworząc jedność z „wypowiedzianym” danej wypowiedzi zarazem ją jako taką warunkuje i umożliwia. Zgodnie z tym ujęciem otwarta w symbolu perspektywa nieskończonej możliwej Jedności sensu nie jest tylko jedną z wielu jego cech, które mogą w nich występować lub nie. Nie jest ona też w nim jedynie czymś iluzorycznym i pozornym, co nakłada się jedynie niczym przesłona na jego sens rzeczywisty, który dopiero należy w nim odnaleźć, lecz stanowi – pozytywnie – jeden z fundamentalnych warunków ukonstytuowania się owego sensu jako takiego. Jeśli więc – i tu zgodziłbym się z Baumanem – jednym z podstawowych wyznaczników kulturowego symbolu jest jego wieloznaczność oddająca sobą głęboką ambiwalencję, jaką jest przeniknięty ludzki byt w kulturze, to przecież

zarazem – i tu zaczynamy się różnić – w równej mierze jest nią otwarta w owym symbolu nieskończona możliwość Jedności, w świetle której dopiero owa wieloznaczność (ambiwalencja) może zostać napotkana i zrozumiana jako wieloznaczność.

Chciałbym podkreślić, że argumentując w ten sposób nie opowiadam się bynajmniej za ontologicznym prymatem wprowadzonego przez człowieka w kulturze „porządku” – owych obowiązujących w niej opozycji, podziałów i rozróżnień w stosunku do rehabilitowanej w niej przez autora *Nowoczesności i zagłady* strony ambiwalencji, wieloznaczności, konfliktu i walki. Chcę jedynie wskazać na to, że niezależnie od tego, co ów „porządek” sobą umożliwia jako to, co uprzednio musiało zostać przezeń zanegowane – zrepresjonowane i słumione – istnieje też i drugi, równie fundamentalny, jego warunek możliwości, w równej mierze go przekraczający. Jest nim właśnie otwarta w języku nieskończona perspektywa możliwej Jedności sensu, w której świetle wszelki określony sens może dopiero zostać pomyślany jako sens. Jeśli więc – jak to starałem się wykazać w tej pracy – z jednej strony ludzki język i kultura mogą się ukonstytuować jedynie poprzez uprzednią negację (represję) tego, co jest ich skrajną anty-możliwością (Baumanowska strona ambiwalencji, antynomii, konfliktu i walki), to przecież zarazem sama ta negacja możliwa jest jedynie w świetle otwartej w kulturowym symbolu perspektywy nieskończonej, możliwej Jedności samorozumienia człowieka w logosie. Owa Jedność jako możliwa nie jest ani czymś konkretnie danym, ani też czymś, co człowiek kiedyś może wypełnić określoną treścią. Jest ona samą swoją możliwością, która też właśnie dlatego otwiera nieskończoną przestrzeń możliwości takiego lub innego samorozumienia człowieka w kulturze. Ale też zarazem jako tego rodzaju możliwość kryje ona w sobie jakąś obietnicę Jedności, jakąś jej nadzieję, nie zawierając zarazem w sobie nic, co ową nadzieję pozwoliłoby tak lub inaczej skonkretyzować. I właśnie ta wylaniająca się w horyzoncie otwartych w nieskończoność możliwości sensu nadzieja Jedności stanowi ów potężny impuls, który pchnął człowieka na drogę kultury i represji zarazem każąc mu szukać na tym świecie jakiejś formuły owej Jedności – ze swej istoty naznaczonej piętnem niedoskonałości, arbitralności, schematyczności, ograniczenia.

W tej perspektywie ludzka kultura nie jawi się bynajmniej jako gra samych antynomii i wieloznaczności, sam człowiek zaś jako byt w ową grę beznadziejnie boleśnie uwikłany. Kultura jawi się jako całkiem innego rodzaju gra tocząca się pomiędzy Ambiwalencją – którą stara się on zrepresjonować, a Jednością – ku której stara się zdążyć jako swej najgłębszej nieskończonej możliwości. Jest to w istocie gra tocząca się pomiędzy „rozdzierającą” (*diairesis*) stroną konfliktu i walki, permanentnego rozszczepienia pomiędzy wykluczającymi się interesami popędowych sił, a otwartą w logosie „jednoczącą” (*synthesis*) stroną możliwego porozumienia się z innymi, która otwiera przed człowiekiem nieskończoną perspektywę uzyskania jakiejś możliwej Jedności samorozumienia w kulturze. Sens owej gry, a zarazem jej głęboki dramatyzm, polega na tym, że dominacja jednej strony nad drugą nigdy nie może zyskać absolutnego i ostatecznego charakteru. Zawsze istnieje bowiem coś w rodzaju otwartego pola możliwości, które sprawia, że określona w danym czasie postać dominacji zawsze może ulec radykalnej przemianie. Wszelki utrwalony kulturowo przez taką lub inną wykładnię „możliwej Jedności” porządek może ulec załamaniu i destrukcji uwalniając zrepresjonowane w nim do tej pory antagonizmy i konflikty, te zaś z kolei mogą dać w przyszłości początek nowej wykładni, nowej „idei” porządku.

To permanentnie otwarte pole gry możliwe jest w kulturze jedynie dlatego, że obydwie wyznaczające jego bieguny strony są w równej mierze dla siebie niezbędne. Filozofowie mogą się naturalnie ze sobą spierać, w której z owych stron należałoby upatrywać „punkt ciężkości” bytu, wobec którego druga strona stanowi jedynie przypadłość. Tego rodzaju spór, któremu patronują Heraklit i Parmenides, zdaje się zresztą w myśli europejskiej toczyć nieprzerwanie od czasów jej starogreckich początków dzieląc ją głęboko na zwalczające się obozy, orientacje, nurty. Myślę jednak, że dzisiaj nauczono się przynajmniej pewnej ostrożności jeśli chodzi o sposób, w jaki należy odnosić się do tych, co głoszą poglądy odmienne niż nasze czy wręcz nam przeciwstawne. Wyrazem tej ostrożności jest, choćby tylko hipotetyczne, dopuszczenie możliwości, że mimo iż jest się głęboko przekonanym o słuszności własnego stanowiska m o ż n a nie mieć racji. Do pomyślenia jest bowiem całkiem inny punkt widzenia rzeczy opierający

się na innych założeniach niż nasze, punkt w którego świetle może ona zostać napotkana inaczej wyjawiając swoje odmienne, nieprzeczuwane przez nas, oblicze.

Dlatego też, jeśli praca ta została pomyślana jako – w jej najgłębszym wymiarze – spór z Freudem (ale też w równej mierze jako spór z Heideggerem, Ricoeurem, Lévi-Straussem, Habermasem, Baumanem...), kończąc ją wywodem na rzecz ontologicznego prymatu perspektywy możliwej Jedności samorozumienia człowieka w kulturze nie wykluczam zarazem tej możliwości, że... mogę w nim nie mieć racji. W tym wyznaniu nie ma nic z kokieteryjnego uśmiechu skierowanego pod adresem czytelnika ani też z ontologicznego niezdecydowania. Wyływa ono raczej z głębokiego przeświadczenia, że wszelka prawda rodzi się dopiero w sporze, w którym zwykle najwięcej uczymy się od tych, z którymi się nie zgadzamy.

Przypisy

¹ Wiąże się to ze swoistą absolutyzacją przez niego „demaskującego” zadania interpretacji psychoanalitycznej, która ma wszakże sens jawny sprowadzić do jego ukrytego popędowego podłoża.

² Na temat poglądów Jaspersa w tej kwestii piszę szerzej w artykule *Freud und Jaspers – zwei psychologische Hermeneutiken* opublikowanym w „Psychoanalyse im Widerspruch”, nr 9, Frankfurt am Main 1993, s. 66–76.

³ A. Lorenzer, *Spracherstörung und Rekonstruktion*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973 oraz A. Lorenzer, *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.

⁴ O ile Lorenzer w swoich wczesnych pracach (np. w *Spracherstörung*), gotów był wiedzieć w psychoanalizie rodzaj hermeneutyki, która jedynie na etapie wstępnym posługuje się procedurami wyjaśniania, o tyle w pracach późniejszych (np. w *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977) odwraca niejako hierarchię ważności obu tych procedur w postępowaniu psychoanalitycznym.

⁵ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press Ithaka, New York 1991, s. 284.

⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Inter Esse, Kraków 1993, s. 424.

Dialogue and Repression

The Antinomies of the Psychoanalysis of Sigmund Freud

SUMMARY

The book is an attempt to explore various aspects of the relationship between the element of dialogue and repression in the psychoanalytic theory of Sigmund Freud. To meet this aim I propose a kind of “inverted” reading of his work. I try to show that there is a very peculiar concept of meaning that underlies the “analyses” of the psychological and cultural phenomena by this author.

This kind of exegesis enables me to explore systematically the hitherto not very known latent hermeneutical aspect of Freud’s theory and to show that it does not always coincide with its metapsychological theses and schemes. It allows me to reveal some of its fundamental antinomies, incongruencies and ambiguities as well.

The assertion that Freud’s psychoanalysis represents the particular kind of hermeneutics brings me, as it is, very close to those authors who in their interpretations of his work rely on the same assumption. There is, however, a clear difference between their and my understanding of the notion of “hermeneutics” as applied to Freud’s theory. It refers both to the Freudian concept of the psychoanalytic method of interpretation as the disclosure of the latent meaning and to his concept of the semantic structure of the psychic phenomena that underlie this method.

To show this difference I enter into a discussion with some of these authors divided into the three groups (chapter III). The representatives of the first group maintain that the psychoanalytic method equally consists of the procedure of “explaining” and “understanding” (A. Lorenzer, P. Ricoeur). This thesis is, in my opinion, unsustainable. Its consequence is a methodological dualism: the impossibility to work out in a coherent way the relationship between the hermeneutical and metapsychological dimension of Freud’s thought. The counterpart of

this thesis in Freud's theory of the human psychic life is its split into a hermeneutical dimension of meaning and the energetical dimension of drives (Ricoeur). According to this concept there are the two processes that are going on simultaneously in the human psyche: the hermeneutical process of the constitution of sense and the energetic process of drive. However, how one can, on the basis of this assumption, explain the fundamental unity of human psyche remains mysterious.

Meanwhile, the representatives of the *Daseinsanalyse* (L. Binswanger, M. Boss), while making a specific "translation" of Freud's theory into a terminology of Husserl's and Heidegger's phenomenologies, lose sight of its own original hermeneutic aspects. At the same time they illegitimately reduce the unconscious to the simple symmetrical negation of the consciousness and give to the first the derived ontological character. To the representatives of the third group then, the Lacanians, can be raised an exactly opposite objection: the ontological absolutisation of the unconscious. The consciousness (ego) is here reduced to the role of an accidental reflex of the unconscious which is identified with the language as such. In this perspective the consciousness represents only a kind of derivatives of the unconscious (ego as symptom) and is deprived of any separateness and autonomy.

However, as it seems, the most important feature of Freud's psychoanalysis is the assumption of two-dimensionality of the human psyche: its division into two different systems: consciousness (pre-consciousness) and the unconscious. Respectively the semantic aspect of the psychic phenomena is divided here into the dimension of the manifest and the latent meaning. This last division, which Freud's texts implicitly suggest, presupposes not only the primordial separateness of these both dimensions but their non-reducibility to each other as well. The fundamental problem here is then to define their relationship in such a way that one of them is not reduced to the simple function of the other.

However, to solve this problem one should first answer the question: what occurs in the psyche of the patient who has been cured? Freud's formulations on this matter are very ambiguous (chapter IV). While some of them clearly assume that there is a process of a deep structural

transformation of the psyche of the patient that is going on here, the other stress only the quantitative aspect of this transformation. To find out which of these formulations are more reliable I try to look more closely at the semantic structure of the pathological psychic phenomena presupposed by Freud. There are the two main features that, according to him, make out the specificity of this structure. They are: (1) the clear ontological division between the manifest and the latent meaning and (2) the allusive-masking way of referring of the manifest to the latent meaning.

This concept influences Freud's understanding of the specific interpretative procedure that the analysts applies searching for the unknown context of the repressed biography of the patient. This context, detached from the dimension of consciousness, is *exterior* to the manifest meaning of the dreams, symptoms and errors of the patient and has to be reconstructed in a speculative-deductive way. It has then the radically different ontological status than i.e. the biographical, historical, psychological context which, as the traditional hermeneutical theories assume, is immediately related towards the manifest meaning of the interpreted objects. The context of the repressed biography of the patient – as being detached from the consciousness – is *beyond* the manifest meaning. It cannot be related to it solely by simply paying attention to it: the methodical reconstruction of its meaning and retrospective referring it to the manifest meaning of the interpreted object.

This moment makes the fundamental difference of Freud's psychoanalytic hermeneutics against the background of the hitherto existing hermeneutic tradition. The latent meaning cannot be treated as an "unqualified place" within the manifest meaning that can be filled gradually in the process of interpretation which goes on dialectically between the part and the whole. The reason for this is that the latent meaning has been radically separated from the manifest meaning. Finally, it remains repressed within the unconscious where it is submitted to the different rules than those that dominate at the level of the manifest meaning. This is also the cause for its being in a permanent conflict with the latter. From its very essence it is unable to "melt" with it and to create a new unity of meaning (Gadamer).

How should one understand then the notion of the latent meaning? Freud's interpretations of the pathological phenomena clearly imply that the core of the latent meaning consists in the meaning of the traumatic scene that took place in the childhood of the patient (chapter V). This meaning has been repressed by him while he was unable to include it to his ego (*Ich*). The further investigation of Freud's model of interpretation leads to the conclusion that the meaning of the repressed traumatic scene is identical with the meaning of the – imagined or real – “infamous” behaviour of the other-perpetrator towards the patient. He/she is mainly the person from the nearest environment of the patient on whom he/she was (and is) mentally dependent. So the latent meaning refers in reality to an interhuman drama which occurred in the past of the patient. The key scene of this drama, while being repressed in the unconscious of the patient, determines his/her behaviour, language, gestures ever since. It forces him/her to be repeated by him/her in its structure unconsciously in the every new social situations.

If we then – after Freud – assume that the obsessive repetitiveness of patient's behaviour has been determined by Thanatos we must come to the two paradoxical conclusions. It turns out first that it is the manifest meaning of dreams, symptoms, errors that has been determined by the drive and consequently seems to be senseless. And secondly: it is the very meaning and not, as Freud maintains, the “drive representatives” that has been repressed here by the patient into the unconscious. The semantic structure of these pathological phenomena represents then a kind of ontological inversion as compared with the analogous structure of the “normal” language phenomena.

The symptom represents the extreme form of this inversion. It is a kind of inverted language that has been totally alienated from itself and then as a consequence of this process has been imprisoned by Thanatos (chapter VI). It demands therefore a renewed liberation to itself in the process of psychoanalytical therapy. According to this concept the symptom cannot be treated then solely as a distorted derivative of the language of “public communication” (J. Habermas) or as a kind of a “private language” of the patient understood only by him (A. Lorenzer). This concept of symptom also clearly differs from

its Lacanian concept where symptom grows up to the rank of a standard paradigm of the semantic structure of language as such. On the one hand the symptom represents a kind of distorted language whose ontological structure, as compared with the “normal” language, has been totally inverted – so it cannot function as a norm for the language as such. On the other hand, however, the symptom as an inverted language reveals some constitutive aspect of the language as such – so it cannot be treated as a simple derivative of the “normal” language.

This constitutive aspect of language that is brought to light in the symptom is the dividing tendency (*diairesis*) that – according to Heidegger’s interpretation of the Aristotelian notion of *logos* – in the “normal” language remains subordinated to its “unifying” tendency (*synthesis*). The symptom inverts the ontological hierarchy of this structure and fixes the domination of the first tendency on the level of the manifest meaning. The symptom is then a kind of anti-language in which comes to light the dividing tendency of the language which in the “normal” statements is repressed. At the same time it is the materialised antithesis of language without a prior relationship to which, as its own dialectical negation, the language couldn’t constitute itself as such.

The process of the psychoanalytic therapy which is going on as the dialogue of the analysts with the patient appears thus as the inverting of inversion that is the symptom as an inverted language. This process doesn’t aim at the eliminating of what has been repressed by the patient. Its aim is to restore the “normal” relationship between the dividing and the unifying tendency in the language of the patient. Respectively the dialogue is here not a means to erase totally what has been repressed but the element in which the repression should regain its “normal” place and function in the psyche of the patient. The dialogue should allow here the inverted language of symptoms to come back to itself: to invert anew what has been inverted in it.

In Freud’s concept of culture the relationship between dialogue and repression assumes the different form (chapter VII). It appears as the relationship between the element of interhuman understanding and suppression (the cultural ban). To examine this new form of relations-

hip one should however answer first the methodological question: to what extent the psychoanalytical model of interpretation can be applied to the cultural objects?

Freud himself seemed to ignore this question. He clearly assumed that the semantic structure of cultural objects is similar to the structure of dreams, symptoms and errors. But even if we go along with this assumption, there is evidently a very different structure of the situation of interpretation here. The interpretation of pathological phenomena was the immanent part of the psychoanalytic process of therapy that was going on as the dialogue of the analytic with the patient. The interpretation was thus referred to the area of the hermeneutic universe. Now this reference disappears and is replaced by the reference towards Eros and Thanatos understood as pure instinctual forces that are antagonistically related one to another.

There are, however, some essential hermeneutical assumptions that appear in Freud's thinking about culture. One of them is the assumption that there was a kind of pragmatic calculation that conditioned the human decision to create a social order based on various bans and restrictions. Another one is the thesis that while introducing the incest the human being entered into a kind of social contract with the others. Both these assumptions imply a prior selfunderstanding of man as one of the conditions of his culture and are contradictory to the main tendency of Freud's thinking to explain the cultural process in relation to the Eros and Thanatos as its two fundamental conditioning factors.

The antinomy between the metapsychological concepts and the hermeneutical motifs recurs thus in Freud's thinking about culture. In this context it is worthwhile to confront his concept of the cultural bans with its understanding by the authors who were inspired by Freud but simultaneously tried to overcome his naturalistic implications by referring to the Sausurrean concept of language (C. Levi-Strauss, P. Ricoeur, J. Lacan).

The common feature of their theories is that they connect repression in culture not only with the pure instinctual force underlying it but with the "symbolic form" as well. They thus take into account the hermeneutical element in their understanding of cultural process. The

lack of this point of reference in Freud's thinking about culture brings about its vacillation between the strong belief in the emancipatory power of reason (ratio) against the drives and the catastrophic prophecies of the end of culture (chapter VIII). This antinomy recurs among the authors who try to reformulate Freud's theory of drives by inverting the ontological scheme underlying it (the primacy of Thanatos over Eros). The result of this inversion is that they work out the illusionary optimistic models of a non-repressive culture built on the Eros forces only (H. Marcuse, N.O. Brown).

The limitedness of this thinking about culture has its origin in Freud's concept of drive that underlies his drive theory. According to the author of *Totem and Taboo*, the drive determinates the tendency to eliminate the state of tension by attaining its aim at the object (drive-fulfillment). Marcuse and Brown maintain this concept of drive in their theories. The consequence of this is that the only question for them is how to reformulate Freud's drive theory to avoid its catastrophic consequences. It is impossible for them to pose a more fundamental question: can the concept of the drive itself as it is understood here can account for the specificity of the cultural process?

While posing this question (chapter IX)) I try to show that there is a lack of the element of reflectivity, of openness towards being that has been opened, which decides about the reductionist character of this kind of psychoanalytical thinking about culture. Marcuse and Brown don't take into account that there is an evident speculative moment that makes out the peculiarity of cultural process as compared with the natural process. This moment, however, appears in the psychoanalysis of Lacan, in the concept of drive worked out by this author, where it has been taken from Heidegger's concept of *Dasein*. Lacan and his followers avoid then the limitedness of the overwhelming part of the psychoanalytic tradition in its thinking about man and culture.

To ignore the moment of reflectivity as immanent to the notion of drive is to lose from sight the hermeneutical point of reference as constitutive for the cultural process. In Freud's thinking about culture the disappearance of this moment is simultaneously connected with the demascatory claim underlying the psychoanalytic model of inter-

pretation. The latter is aimed at a disclosure of the mythical horizon of the interpreted objects as a kind of an illusionary mask. The most significant exemplification of this procedure is Freud's book about Moses: an attempt to disclose the historical origins of the judeochristian myth. However, the fundamental question that poses this book is: what remains then after the interpretative murder of the Myth of Myths? Is it possible to continue the hitherto existing way of European culture? There recur here in an extreme form the main dilemmas of Freud's thinking about culture. These are, however, at the same time the main dilemmas of our postmodern culture of today. One can see in them the significant sign of the permanently deepening crisis of our culture. But one can see in them the natural consequence of its unavoidable destiny as well. If there is a contradiction here it is the natural result of the hitherto existing "rationalistic" logic of development of European culture. In this sense Freud is one of the last defenders and the radical destroyers of this logic as well.

There is, however, a possibility to reconsider Freud's "disclosure" of biblical Myth from another point of view. It reminds then of the desperate act of negation that involuntarily confirms what it intends to negate absolutely. For the murdered God-Father has been unintentionally revealed here as the fundament of culture and of the cultural self-understanding of man. This antinomy is one of the most striking paradoxies of Freud's thought. It lies at the origin of all its dilemmas and ambivalencies. The phenomenon that has been especially disclosed in its postmodern readings (J. Derrida, Z. Bauman, S. Weber). At the same time, however, one can ask if the main thesis of these readings of Freud: the involvement of the human being in the various, often contradictory to each other, cultural orders, really accounts for the specific ontological structure of his/her being? Is there not first of all the unifying tendency of logos that manifests itself in the opening in the human mind the "infinity of unutterable" (Gadamer) that enables the cultural process as such?

Arguing so I refer to the one of the main assumptions of the European metaphysics where there has been conferred the ontological primacy to the unifying (*synthesis*) over the dividing (*diairesis*) tendency.

cy of the logos. At the same time, however, I try to show that confronted with the postmodern readings of Freud this assumption should be reformulated. There should be formulated anew the relation between the element of the Unity of meaning (harmony, identity, universality) and the element of Ambivalence (ambiguity, contradiction, conflict).



Wydawnictwo
Instytutu Filozofii i Socjologii
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
tel. 26-52-31 w. 297

poleca

- T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*. 1994. 8,50 zł
Analizy i próby technik badawczych, t. IX: *Problemy humanizacji procesu badawczego*. Pod red. Z. Gostkowskiego. 1991. 2,40 zł
Bibliografia filozofii polskiej 1896–1918. 1994. 10,0 zł
- S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwania ontologii idei w Parmenidesie*. 1992. 2,6 zł
- A. Crombie, *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*. 1994. 4,5 zł
- J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*. 1992. 2,6 zł
- Dziedzictwo logicznego empiryzmu*. Pod red. M. Czarnockiej. 1995. 8,00 zł
- B. Engelking, *Zagłada i pamięć. Doświadczenie Holocaustu i jego konsekwencje opisane na podstawie relacji autobiograficznych*. 1994. 6,0 zł
- E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*. 1993. 2,6 zł
- F. Gross, *Tolerancja i pluralizm*. 1992. 2,00 zł
- J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*. 1993. 2,5 zł
- H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*. 1993. 1,30 zł
- M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. 1994. 6,00 zł
- L. Koczanowicz, *Jednostka, działanie, społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*. 1994. 6,00 zł
- Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Pod red. A. Jawłowskiej, M. Kempnego i E. Tarkowskiej. 1993. 4,00 zł
- W. Magni, *O świetle umysłów i jego obrazie*. 1993. 6,00 zł
- W. Makarczyk, *Wspólnota uczuć i działań*. 1993. 3,50 zł
- B. Markiewicz, *Żywe obrazy. O kształtowaniu pojęć poprzez ich przedstawienie*. 1994. 4,0 zł
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*. 1993. 4,50 zł
- Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII w. i tradycje demokracji europejskiej*. 1992. 2,80 zł
- I. Palaeologus, *Disputatio Scholastica*. Red. J. Domański, L. Szczucki. 1994. 18,0 zł
- R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?* 1993. 4,50 zł

- Racjonalność i styl myślenia*. Pod red. E. Mokrzyckiego. 1992. 5,00 zł
H. Rosnerowa, *Dylematy pojęcia wolności*. 1993. 4,00 zł
W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. 1993. 3,20 zł
L. Szczucki, *Nonkonformiści religijni XVI–XVII wieku*. 1993. 4,00 zł
K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*. 1993. 4,00 zł
G. Vlastos, *Platon – Indywiduum jako obiekt miłości*. 1994. 3,00 zł
C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*. 1991. 4,00 zł
C. Wodziński, *I cóż po filozofie. Eseje*. 1992. 2,50 zł
Wokół fundamentalizmu epistemologicznego. Pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka. 1991. 2,50 zł
P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. 1993. 4,00 zł
M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. I, II. 1993. 7,40 zł

W przygotowaniu:

- Noam Chomsky – Próba rewolucji naukowej*. T. 1: *Język, jego nabywanie. Debata między Jeanem Piagetem i Noamem Chomskym*. Pod red. K. Rosner
A. Aduszkiewicz, *Od scholastyki do ontologii Lwa Szestowa*
S. Borzym, *Tło filozoficzne nauki polskiej*

Wydawnictwa ciągłe i czasopisma

- Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria (kwartalnik) – nr 1, 2, 3, 4/1992 i 1, 2, 3, 4/1993, 1, 2, 3, 4/1994
Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej (rocznik) – 36/1991, 37/1992, 38/1993, 39/1994
Mediaevalia Philosophica Polonorum, t. XXXI, t. XXXII
Studia Mediewistyczne, t. 29, t. 30, t. 31
Etyka, t. 26/1993, t. 27/1994.

Prenumeratę na czasopisma i wydawnictwa ciągłe prowadzi i przedpłaty na rok 1995 przyjmuje:

AMOS

01–806 Warszawa, ul. Zuga 12, tel. 34-65-21

Wpłaty dokonywać należy na konto:

PKO VIII O/Warszawa nr 1586-77578-136

Sprzedaż w księgarniach na terenie całego kraju i w Wydawnictwie Warszawa, Nowy Świat 72 pok. 233

Nasz dystrybutor:

Dom Księgarski Stowarzyszenia Wolnego Słowa
DK SWS: DYSTRYBUCJA, 00–150 Warszawa,
ul. Nowolipie 9/11, ☎ 635-92-16

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 197

Wydanie 1. Obj. 14 ark. wyd., 16,75 ark. druk.

Druk: OWP SIMP – H. Bicz, 00-669 Warszawa, ul. E. Plater 9/11



Książka ta jest próbą spojrzenia na dorobek Zygmunta Freuda z perspektywy mało u nas znanej tradycji „hermeneutyki psychoanalitycznej” (P. Ricoeur, J. Habermas, A. Lorenzer). Autor podejmuje w niej dyskusję z obiegowymi, uproszczonymi opiniami na temat psychoanalizy autora *Totem i tabu*, zgodnie z którymi stanowi ona jedynie rodzaj psychologicznego naturalizmu. Stara się wskazać na jej wielowymiarowość oraz różnicę obecne w niej pęknięcia, antynomii i dwuznaczności, co sprawia, że po dalszym dniu budzi ona kontrowersje i spory, intryguje i inspiruje.

ISBN 83-86155-31-2