

## Okruchy psychoanalizy

1.

Odpowiadając na „zadany” przez Redakcję temat, chciałbym zacząć od opowiedzenia pewnej historii, którą można byłoby zatytułować „Moja droga do psychoanalizy”. Jest to historia bardzo trywialna, ale właśnie z racji swej trywialności ukazuje ona wymownie, w jakich warunkach dokonywało się „dojrzewanie intelektualne” młodych polskich badaczy w czasach „późnego” PRL-u i zaraz po przełomie 1989 roku. Co też chyba warto mieć na uwadze, gdyż – jak sądzę – właśnie w latach osiemdziesiątych i z początkiem lat dziewięćdziesiątych pojawiły się u nas pierwsze symptomy zainteresowania psychoanalizą nie tylko – i nie przede wszystkim – jako teorią (czy też teoriami) psychoterapeutyczną, ale również jako teorią, która wywarła w dwudziestym wieku ogromny wpływ na dyscypliny humanistyczne i filozofię. Bez uwzględnienia tego kontekstu trudno byłoby zrozumieć dzisiejszy „wysyp” przekładów klasyków tego nurtu, przekładów prac o psychoanalizie autorów zagranicznych, rosnącej liczby publikacji rodzimych badaczy czy różnego rodzaju antologii. W tym sensie wspomniany okres ma znaczenie kluczowe dla zrozumienia głębokich przeobrażeń, jeśli chodzi o wyraźną zmianę podejścia do psychoanalizy w środowiskach humanistycznych na naszych uniwersytetach, szczególnie jeśli chodzi o badaczy młodszego pokolenia. To zaś naturalnie wiąże się ściśle z „obiektywnym” faktem, że po dzień dzisiejszy różnorakie teorie psychoanalityczne są ważkim źródłem inspiracji dla humanistyki i filozofii zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej, gdzie różne ich aspekty są żywo dyskutowane.

Oto więc moja historia.

Kiedy z końcem lat osiemdziesiątych, jako świeżo upieczony doktor, zastanawiałem się usilnie nad tym, jaką problematyką filozoficzną będę się dalej zajmować, sądziłem, że dotyczyć ona będzie dwudziestowiecznej niemieckiej fenomenologii i hermeneutyki, którymi do tej pory głównie się zajmowałem. Jednak decyzję o tym, jaka to będzie konkretnie problematyka, odkładałem z miesiąca na miesiąc, starając się możliwie jak najdłużej pozostawać w owym skądinąd bardzo wygodnym stanie nieważkości (czy, mówiąc po derridiańsku, „niezdecydowania”), kiedy młodemu badaczowi wydaje się, że cała dziedzina, której niewielki fragment do tej pory poznał, stoi przed nim otworem. Nadszedł jednak dzień, kiedy twarda socjalistyczna rzeczywistość brutalnie upomniała się o swoje prawa. Oto bowiem na jednym z cotygodniowych posiedzeń Zakładu IFiS PAN, w którym pracowałem, jego

kierowniczka zakomunikowała nam, że otrzymała od Dyrekcji szczegółowe wytyczne dotyczące naszych najbliższych pięcioletnich planów badawczych. I po krótkiej dyskusji ze starszymi kolegami zwróciła się do mnie w te słowa: „Masz do wyboru między badaniami nad fenomenologią Ingardena, filozofią analityczną i związkami psychoanalizy Freuda z filozofią. Wybieraj!”.

No cóż, akurat fenomenologia Ingardena nie za bardzo mnie pociągała, tym bardziej, że mieliśmy już w Zakładzie badaczkę, która się nią zajmowała. Filozofia analityczna od samego początku wydawała mi się trochę przelewaniem z pustego w próżne, zaś wszelkie dokonywane przez przedstawicieli tego nurtu krytyki fenomenologii Husserla i Heideggera uważałem za nieporozumienie. Pozostawała psychoanaliza Freuda, o której miałem wówczas dość mętne wyobrażenie, ukształtowane głównie na podstawie dość pobieżnej lektury *Wstępu do psychoanalizy*. W tym czasie jednak ukazała się u nas *Egzystencja i hermeneutyka* Paula Ricoeura, w której w kilku esejach próbował on dokonać swoistego „zapośredniczenia” między hermeneutyczną i psychoanalityczną teorią interpretacji, co wydawało mi się interesujące. Postawiony więc w sytuacji „albo – albo”, wybrałem ostatecznie ten ostatni temat, po cichu mówiąc sobie, że i tak będę się nadal zajmował głównie fenomenologią i hermeneutyką. Natomiast badanie wpływu teorii psychoanalitycznej Freuda na filozofię współczesną będzie co najwyżej moim pobocznym intelektualnym hobby i sprowadzi się do napisania około trzydziestu wymaganych stron maszynopisu rocznie na ten temat (jak to zresztą wówczas czyniło wiele osób pracujących w Instytucie, wychodząc ze skądinąd słusznego założenia, że tego i tak nikt nie czyta).

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

Nie muszę dodawać, że już po kilku miesiącach uważniejszego zapoznania się z tym nowym dla mnie „polem przedmiotowym”, zacząłem zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo się myliłem. Ze zdumieniem też, ale i z niekłamana fascynacją, stwierdziłem, że wbrew pozorom, stopień trudności tych tekstów, ich skryta spekulatywność – a przy tym przepiękna, wyrafinowana

w swej prostocie niemczyzna w jakiej zostały napisane (o czym ówczesne polskie przekłady dawały tylko mgliste przeczucie) – nie ustępują w niczym filozoficznej złożoności Husserlowskiego czy Heideggerowskiego dyskursu. Tyle że naturalnie jest to złożoność całkiem innego rodzaju, w której żywioł myślenia teoretycznego organizuje innego typu wyobraźnia, nie mówiąc już o odmiennych wyjściowych założeniach przyjmowanej tu milcząco „preontologii” tego co ludzkie.

W dodatku, jeśli czyta się teksty Freuda uważniej, widoczne się staje, że nie mamy w nich do czynienia z teorią zamkniętą, która uzasadnia samą siebie, zgłaszając roszczenie do wyjawienia ostatecznej prawdy o człowieku i powikłaniach jego psychiki. Jest to raczej teoria pełna niedopowiedzeń, bolesnych dylematów, pęknięć a nawet sprzeczności. Został w niej wprowadzie otwarty całkiem nowy obszar refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, niemniej jednak, tak naprawdę, nic nie zostało w niej rozstrzygnięte, dopowiedziane do końca. Wraz z nią nierozwiązana została bynajmniej „zagadka” człowieka, ale wręcz przeciwnie: stał się on dla siebie jeszcze bardziej problematyczny niż dotychczas.

Ostatecznie więc ten narzucony mi przez panowską administrację pięcioletni „plan badań” okazał się z czasem prawdziwym koniem trojańskim, który na swój sposób spustoszył mój dotychczasowy sposób myślenia o świecie, o innych, nie mówiąc już naturalnie o własnym „samorozumieniu”. Sprawił też, że szybko zdałem sobie sprawę z tego, iż obrona przeze mnie strategia „sabotażu” w stosunku do odgórnych zaleceń administracji jest równie nonsensowna co ówczesny system zawiadywania nauką. Zamiast więc poczytywać Freuda w chwilach wolnych dla rozrywki (w autobusie, w tramwaju, do poduszki), zacząłem ślęczeć godzinami nad jego tekstami w bibliotekach i w domu (na szczęście jego dzieła zebrane były dostępne w bibliotece Ośrodka Austriackiego w Warszawie i częściowo na Germanistyce Uniwersytetu Warszawskiego), traktując z czasem jak najbardziej poważnie mój „wolny” wybór zainteresowań badawczych.

Równocześnie temu wyborowi zaczęła towarzyszyć nieklamana rosnąca fascynacja nowym „polem przedmiotowym”, którym zacząłem się zajmować. W rezultacie to, co – w myśl pierwotnie planowanej „opozycyjnej” strategii – miało być marginalnym polem moich zainteresowań, stało się ich głównym przedmiotem, pochłaniającym mnie niemal bez reszty. Efektem tego był również rodzaj mojej duchowej „emancypacji”. Wszak byłem wtedy jako młody badacz w dużej mierze typowym produktem PRL-u: osobnikiem o dość zaściankowej mentalności, który pozbawiony szerokiego dostępu do prac, pojawiających się w tym czasie w myśli humanistycznej i filozoficznej Zachodu, ulegał dość naiwnym i jednostronnym fascynacjom różnymi docierającymi

do niego w sposób szczątkowy i pośredni koncepcjami. Dopiero wyjazd na prawie dwuroczne stypendium Alexandra von Humboldta do Heidelbergu (po wielkich bojach z administracją panowską i partyjną egzekutywą) oraz do Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu sprawił, że mogłem w pełni zdać sobie sprawę z roli, jaką psychoanaliza Freuda odegrała w myśli humanistycznej i filozoficznej Zachodu, stając się organiczną częścią samowiedzy tamtejszych społeczeństw. Tam też po raz pierwszy zetknąłem się z tekstami Lacana i Derridy, z których wówczas jeszcze niewiele rozumiałem, poza niejasnym przeczuciem, że mówią o rzeczach bardzo istotnych, o rewolucyjnym znaczeniu dla całej humanistyki.

Owoce tej „emancypacji” były dwie wydane przeze mnie w połowie lat dziewięćdziesiątych książki o teorii psychoanalitycznej Freuda, ujętej z perspektywy jej oddziaływań na dwudziestowieczną myśl filozoficzną i humanistyczną oraz szereg późniejszych publikacji, w których teoria ta stanowi główny punkt odniesienia przy podejmowaniu przeze mnie problematyki filozoficznej, literaturoznawczej czy antropologiczno-kulturowej. Dzisiaj mogę więc powiedzieć, że ten „dar Danajów”, jakim był narzucony mi w latach osiemdziesiątych przez panowską administrację „wolny wybór” pola badawczego, odegrał decydującą rolę w moim późniejszym rozwoju intelektualnym.

## 2.

Opowiedziana powyżej historia daje – jak mam nadzieję – czytelnikom tego tekstu pewne wyobrażenie w jak osobliwych warunkach dokonywał się „rozwój naukowy” badaczy-humanistów w okresie późnego PRL-u, kiedy rodzime środowiska intelektualne były w dużej mierze odcięte od tego, co działo się w filozofii i myśli humanistycznej Zachodu. Jak dalece też recepcja wielu dominujących tam nurtów była często bardzo jednostronna, schematyczna i okrojona.

Przy czym w przypadku psychoanalizy, poza restrykcjami i ograniczeniami o charakterze czysto ideologicznym, biorącymi się stąd, iż w ślad za wskazaniem Lenina i Stalina zaliczono ją do nurtów „burżuazyjnych”, istotne znaczenie miał u nas również czynnik związany ze stanowiskiem, jakie wobec psychoanalizy zajęli jeszcze w okresie międzywojnia hierarchowie Kościoła katolickiego, upatrując w szczególnym nacisku, jaki został w niej położony na rolę popędów seksualnych i śmierci w rozwoju ludzkiej psychiki i kultury, śmiertelne zagrożenie dla samych podstaw, na jakich w tradycji chrześcijańskiej oparta została wizja człowieka i świata. W tym kontekście nieufność, jaką w okresie powojennym wobec psychoanalizy żywiły władze

komunistyczne, upatrując w niej jedną ze wstecznych ideowo, burżuazyjnych teorii i tępiąc ją na uniwersytetach i w klinikach, zbiegała się – paradoksalnie – z wrogim nastawieniem do niej Kościoła i jego konserwatywnych zwolenników, których nie tylko w naszym społeczeństwie, ale również w środowisku naukowym nigdy nie brakowało.

Trzecim czynnikiem było – sięgające również czasów międzywojnia – zwykle dyletanctwo rodzimych środowisk artystycznych i intelektualnych w tej materii. Znajdowało ono swój wymowny wyraz w efektownych retorycznie sędach krytycznych i w dość głupawych dowcipach o Freudzie, na jakie w swoich wspomnieniach i publicystyce silili się tacy nestorzy polskiej poezji jak Julian Tuwim czy Jan Lechoń, czy niekwestionowane moralne autorytety jak Antoni Słonimski. Z tym podejściem korespondowała szczególnie popularność, jaką, począwszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, zyskali u nas uczniowie i kontynuatorzy Freuda z „drugiego szeregu”, Karen Horney i Erich Fromm, którzy rozpowszechnili mniemanie, jakoby jego teoria, niezależnie od zawartych w niej rewelacji i „odkryć”, nosiła przede wszystkim znamiona dość prymitywnego naturalizmu.

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

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

zasadniczo w zgodzie z metafizyczną tradycją Zachodu (głównie ze schematami wypracowanymi w ramach kantowskiego transcendentalizmu) psychoanalizie C.G. Junga i podkreślać jej związki z religią czy gnozą.

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

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

Mam tutaj na myśli prace Barthesa, Foucaulta, Deleuze’a, Guattariego, Derridy, Lyotarda, no i przede wszystkim Lacana. Tym co było wspólne autorom tych prac to zwrócenie uwagi na ścisły związek między teorią popędu Freuda a genialnymi wręcz, często prekursorskimi wobec tradycji strukturalistycznej, spostrzeżeniami tego autora odnośnie różnych form manifestacji owych popędów na poziomie języka. I jakkolwiek każdy z nich ów związek interpretował inaczej, to wskazanie przez nich na ten czysto „lingwistyczny” wymiar myśli autora *Objaśniania marzeń sennych* miało znaczenie przełomowe. Sprawilo, że zawarta w dziele Freuda koncepcja człowieka i kultury przestała być odczytywana głównie pod kątem wykazywanych przez tego autora „przedjęzykowych” popędowych sił tkwiących w nieświadomym, ale samo nieświadome zaczęto rozpoznawać jako odniesione już z góry do języka, tyle że jego „przedstawienia” zorganizowane są zupełnie inaczej niż ma

to miejsce w przypadku wszelkich „świadomych” form wypowiedzi. Zgodnie z tym rozpoznaniem popędowe „przedstawienia” nieświadomego stanowią już część języka, problem tylko w tym, że to, co wypowiadają, jawi się jako czysty nonsens, nie przystaje w żaden sposób do tego, co zwykliśmy tradycyjnie kojarzyć z tym co językowe.

Przełom polegał na tym, że na gruncie podobnych odczytań nie sposób już było traktować Freuda jako „naturalistę”, który – podobnie jak Darwin i XIX-wieczny pozytywizm – ujmuje ludzkie popędy jako, mimo wszelkich występujących różnic w ich ustrukturuwaniu, ostatecznie głęboko spokrewnione ze zwierzęcymi instynktami (stąd krytyka angielskich tłumaczeń<sup>1</sup>). Skoro bowiem popędy te przejawiają się w ludzkich działaniach jedynie o tyle, o ile pozostają już w organicznym splocie z językiem, to – po pierwsze – między tym co ludzkie a co zwierzęce ma miejsce zasadniczy rozróż. Polega on na tym, że nawet, jak się wydaje, popędowo zdeterminowane, „nonsensowne” zachowania ludzkie odniesione są do sfery sensu – choćby z racji tego, że stanowią rodzaj naruszenia czy negacji tego, co się uznaje za zachowanie „sensowne”.

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

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

Innymi słowy, ich doświadczanie przez nas jako „nonsensownych” świadczy o tym, że – paradoksalnie – rozpoznajemy je w ich „negatywności” jako

należące do sfery sensu. Nawet bowiem jeśli naruszają swą językową formą manifestacji i nie dają się bezpośrednio włączyć w obszar tego, co za sens – lub sensowne – uważamy, to właśnie dlatego, że są już do niego tak czy inaczej odniesione. A w takim razie wszystko to, co do tej pory w zachowaniach ludzkich traktowano jako pozbawioną sensu czystą manifestację popędów, zaliczając je do pozajęzykowej dziedziny patologii, perwersji czy szaleństwa, w istocie do sfery języka i sensu należy. Tyle że jako jego nieodłączna druga strona, rewers, przedrzeźniający je cień.

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

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

W rezultacie pęknięcie nie przebiega tutaj – jak to dotychczas ujmowano – między duszą i ciałem, tym, co rozumne i co popędowe, co językowe i pozajęzykowe, między tym, co ludzkie i zwierzęce, a więc między dziedzinami ludzkiego bytu pojętymi jako odrębne w stosunku do siebie „sub-



stancje” czy „ontologiczne struktury”. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka, w którym nieustannie oddziela się od siebie i zapośrednicza z sobą to, co ludzkie i nieludzkie, rozumne i szalone, sensowne i pozbawione sensu, normalne i patologiczne, swojskie i traumatyczne, akceptowalne społecznie i perwersyjne. Jeśli więc język jest wyróżnionym miejscem, które zamieszkuje człowiek i które czyni go dopiero człowiekiem, to jest to miejsce dwoiste, pęknięte w sobie, podatne w równej mierze na działanie przeciwstawnych sobie, walczących ze sobą od samego początku ludzkich dziejów sił. Siły te w psychoanalitycznej teorii Freuda reprezentują nie tyle – jak zwykło się powszechnie sądzić – Eros i Tanatos, co *Logos* i *Popęd*. To one dopiero kierują się w realizacji swoich celów dwiema radykalnie niewspółmiernymi z sobą „logikami”, które w swej odmienności skazane na siebie, uniemożliwiają już z założenia jakąkolwiek jednolitą formułę ludzkiego bytu. W rezultacie każda z nich kształtuje się i ustanawia swą dominację w poszczególnych obszarach ludzkiego życia jedynie poprzez „wyparcie” drugiej, która jednak tym samym jest jej warunkiem możliwości i niemożliwości zarazem.

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

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

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

Jednak prawdziwie rewolucyjna nowość w rozpoznaniu przez Freuda „tego co ludzkie” polega na uznaniu przez niego, że stanowi o tym immanentny związek Popędu z językiem. Poświadczają to wymownie jego analizy czynności pomyłkowych, symptomów, no i przede wszystkim marzeń sennych. W analizach tych stara się on wykazać jak dalece w z pozoru całkowicie nonsensownych wypowiedziach pacjentów, ich poszczególnych słowach niepasujących do sytuacyjnego kontekstu, zniekształceniach postaci fonetycznej itd. dają o sobie znać ich wyparte popędowe dążenia. Nie mogąc w nim zostać wypowiedziane ze względu na swój „sens”, gdyż go jako takie ze swej istoty nie posiadają, zawłaszczają one dla siebie poszczególne, oderwane fragmenty jego „znaczących”, znajdując w ten sposób w nim dla siebie swoją „reprezentację”.

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

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

Wskazując na pragnienie podmiotu, jako na właściwy punkt odniesienia dla „zrozumienia” różnych nonsensownych zachowań i wypowiedzi pacjentów, Freud nie ma przy tym myśli tylko jakiegoś akcydentalnego, przejściowego „stanu” ludzkiej psychiki, który byłby ściśle powiązany z równie akcydentalnymi, wypartymi wyobrażeniami popędowymi. W tym wypadku chodzi o wyznaczające w sposób trwały „pozycję” owego podmiotu wobec innych i świata nastawienie, które rozpoznawalne jest we wszelkich jego „nonsensownych” zachowaniach symptomatycznych czy wypowiedziach. Tym samym zaś chodzi o sam nonsensowny „rdzeń” osobowościowy podmiotu, przejawiający się w całym jego życiu jako podmywająca podskórną wszystkie jego kontrolowane przez świadomość zachowania i wypowiedzi trwała tendencja, ze swej istoty wymykająca się wszelkim próbom jej opanowania na drodze „racjonalizacji”. Tendencja ta pozostaje przy tym ze swej istoty w głębokim, nierozwiązywalnym konflikcie z podstawowymi normami określającymi międzyludzkie relacje w ramach danej społeczności, w żaden sposób nie daje się wpisać w zespół celów uznawanych w niej jako „sensowne”.

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

Zarazem jednak dopiero to pęknięcie między językiem nastawionym na refleksyjne ustanawianie sensu i poddawanie go kontroli świadomości oraz językiem nieświadomego zawłaszczonym przez Popęd, „nonsensownie” zmierzającym do powtórzenia pierwotnego traumatycznego doświadczenia przy-

jemności/nieprzyjemności, czyni człowieka człowiekiem. Ono też sprawia, że niemożliwe jest podanie jakiejś ostatecznej „jednoznacznej” definicji człowieka, która wyczerpywałaby jego istotę. Taka „istota” tego, co ludzkie, bowiem w postaci wyszczególnienia zbioru pewnych przysługujących tylko człowiekowi własności i cech po prostu nie istnieje. Tym bardziej też niemożliwe jest określenie „celu”, do którego zmierza on w swoich dziejach, wraz z którego osiągnięciem uzyskałby on pełnię własnej samowiedzy.

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

### 3.

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

Ponieważ przy tym autorzy ci kwestię języka uznają za fundamentalną dla własnych filozoficznych dociekań, tym samym ze wspomnianym nowym sposobem odczytywania teorii Freuda idzie u nich w parze traktowanie go przede wszystkim jako filozofa – a nie psychologa czy psychiatry, jak to było do tej pory w filozoficznej i humanistycznej tradycji. W rezultacie autor *Objaśnienia marzeń sennych* staje się w ich pracach po raz pierwszy – obok de Sade’a,

Nietzschego, Marksa czy Kanta i Hegla – „równorzędnym” partnerem w ściśle filozoficznych rozważaniach i dysputach. W jego teorii nie widzi się już tylko psychologicznej koncepcji o określonych filozoficznych implikacjach ani też nawet rodzaj wyrafinowanej hermeneutyki (metodę interpretacji). Rozpoznaje się w niej koncepcję filozoficzną *sensu stricto*, w której wraz z podważeniem samych podstaw dotychczasowego obrazu człowieka i jego kultury znakiem zapytania opatrzona została pośrednio cała niemal tradycyjna pojęciowość filozoficzna dotycząca człowieka i jego kultury.

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

Natomiast już zupełnie osobne miejsce na tle tych wszystkich krytyk, dyskusji i ujęć, należałoby przyznać podejściu do freudowskiej teorii w myśli Lacana i Derridy. W przypadku ich podejścia do tej teorii kluczowe znaczenie miało pytanie, jak pogodzić ze sobą to, co Freud powiada na temat nieświadomego i popędu oraz jego błyskotliwe językowe analizy marzeń sennych, czynności pomyłkowych czy symptomów z wykształconym w strukturalizmie rozumieniem języka? I starając się, każdy na swój sposób, odpowiedzieć na to pytanie, doszli do wniosku, że, po pierwsze, należy w sposób całkiem odmienny niż to czyniono dotychczas odczytać cały „lingwistyczny” wymiar dzieła Freuda i jego miejsce w całej jego teorii, po drugie zaś, inspirując się tym odczytaniem, należy radykalnie przekształcić strukturalistyczne teorie języka.

Jeśli więc obydwaj odkrywają, że już w swoich wczesnych pracach jak np. *Entwurf einer Psychologie* czy *Objaśnianie marzeń sennych* Freud wypowiadał twierdzenia, które były bardzo zbliżone do fundamentalnych założeń strukturalizmu na temat języka (język jako system różnic między „neuronomi”/znaczącymi, przesunięcie i zgęszczenie „wyobrażeń popędowych” jako

podstawowe prawa organizacji marzenia sennego), to zarazem dostrzegają, iż trudno jest implikowane w tych twierdzeniach rozumienie języka ująć w spójne ramy teoretyczne, tak jak miało to miejsce w przypadku de Saussure'a i Lévi-Straussa. Wynika to z bardzo radykalnego ujęcia przez Freuda relacji między wszelkimi pozostającymi pod kontrolą samoświadomego Ja wypowiedziami językowymi i zachowaniami jednostki a tzw. patologicznymi zjawiskami psychicznymi (marzenia senne, czynności pomyłkowe, symptomy), w których dochodzi do głosu nieświadome. Relację tę określa zasadnicza niewspółmierność w budowie znaczeniowej obu tych typów zjawisk, która jest poświadczaniem niewspółmierności określającej samą „strukturę” języka. Freudowskie interpretacje owych zjawisk patologicznych świadczą bowiem wymownie o tym, że według niego język nie daje się ująć bynajmniej jako zamknięty, spójny system, na który składają się binarne pary opozycji znaczących.

Język jest fenomenem już ze swej istoty niewspółmiernym z samym sobą, o którym stanowią różnego rodzaju pęknięcia, uskoki i dziury przebiegające na linii relacji świadomość – nieświadome. Dlatego też często to, co wywiadamy w języku, nasze marzenia senne, symptomy są często tak nonsensowne, naruszające nasze wyobrażenia na temat poprawnej wypowiedzi, że w żaden sposób nie daje się ono usensownić. Na gruncie tego rozumienia wszystkie te „patologiczne” zjawiska nie są bynajmniej akcydentalnym odstępstwem od językowej normy, ale tę normę jako takie umożliwiają. Gdybyśmy nie popełniali pomyłek, w ogóle byśmy nie mówili.

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

W odczytaniu Freuda przez Jacques'a Derridę, kluczowe znaczenie ma z kolei wprowadzone przez tego pierwszego pojęcie *Nachträglichkeit*. Pojęcie to zakłada, że właściwy sens scen pierwotnych, które miały miejsce w dzieciństwie i których doświadczenie tkwi u podstaw procesu kształtowania się tożsamości jednostki, rozpoznajemy dopiero „z opóźnieniem”, kiedy po jakimś czasie jesteśmy konfrontowani ze scenami odsyłającymi nas pośrednio do tych pierwszych. Tak odczytana *Nachträglichkeit* stanowi wyraźny pierwowzór Derridiańskiej „różni”, co on sam zresztą wielokrotnie podkreślał w swoich rozprawach poświęconych Freudowi, nobilitując go – obok Nietzschego i Marksa – do rangi jednego z czołowych prekursorów dekonstrukcjonizmu. Wychodząc od tej paraleli Derrida podejmuje w swoich rozprawach gigantyczny wysiłek kolejnego radykalnego „przemieszczenia” teorii Freuda w obrazie myśli współczesnej, proponując całkiem nową lekturę jej

kluczowych tekstów. Można powiedzieć, że w tych tekstach autor *Objaśniania marzeń sennych* ożywa ponownie, jawiąc się jako niewysychające źródło inspiracji dla filozofa, u którego pytanie o język nierozzerwalnie wiąże się z pytaniem o ludzki podmiot i tworzona przez niego kulturę.

W podobny sposób odczytują jednak Freuda inni „poststrukturaliści” (czy, używając terminu zakorzonego w tradycji anglosaskiej, inni czołowi przedstawiciele tzw. *French Theory*). To właściwie dopiero w ramach tej tradycji, w kilkadziesiąt lat po śmierci autora *Objaśniania marzeń sennych*, dokonała się pełna „rehabilitacja” jego koncepcji, jako stanowiącej poważne wyzwanie dla całej dotychczasowej tradycji myśli filozoficznej Zachodu i zmuszającej jej współczesnych przedstawicieli do przemyślenia samych podstaw tego, co do tej pory utożsamiano z „tym, co ludzkie”.

#### 4.

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

Co najwyżej należałoby traktować je jako metafory. Chociaż, przynajmniej, są to metafory dość wątpliwe. Implikują one wszak manipulacyjne podejście badacza do interpretowanych przez siebie zjawisk, zakładając go milcząco jako wszechwładny podmiot, który mając do swej dyspozycji jakieś cudowne środki pojęciowe („znaczące”), dostarczone mu przez psychoanalizę, dociera do głęboko ukrytej przed innymi „prawdy” danego zjawiska, tekstu czy dzieła sztuki. Tymczasem nie tylko założenie istnienia takiej „prawdy”, ale również i przekonanie, iż taka lub inna metoda interpretacji posiada zasadniczy prymat wobec innych, pozwalając wydobyć najbardziej istotne własności

danego „obiekta” interpretacji jest, fikcją. Każda tego rodzaju metoda ma, już niejako z definicji, charakter partykularny i posługując się nią można co najwyżej wymownie ukazać jakąś stronę czy aspekt badanego zjawiska, nigdy zaś jakąś jego ukrytą przed oczyma innych istotę.

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

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

Obcowanie z klasycznymi tekstami psychoanalitycznej tradycji (nie mówiąc już naturalnie o doświadczeniu samej terapii) uczy więc przede wszystkim pewnego bardzo szczególnego typu wrażliwości. Raz nabyta pozwala zwracać uwagę na szereg, zdawałoby się całkiem akcydentalnych, aspektów badanych zjawisk, którym do tej pory odmawiano jakiegokolwiek znaczenia czy funkcji. Badacz-humanista, który, wykształciwszy w sobie tę wrażliwość, stara się na przykład zanalizować specyficzną postać danego tekstu literackiego czy dzieła sztuki, stoi wówczas przed szansą wydobycia wszelkich subtelności ich budowy w stopniu daleko większym niż badacz tej wrażliwości pozbawiony. A to z tej prostej racji, że największe dzieła literatury światowej są w swej najbardziej istotnej warstwie wyrafinowaną grą sensu i nonsensu. Są one nieustannym doświadczaniem granic świadomości w obliczu tego, co ludzki język może przywołać jedynie pośrednio, za pomocą różnych form symbolicznych.

Różne koncepcje psychoanalizy – Freudowska, Jungowska, Kleinowska, Lacanowska – były naturalnie dla wielu badaczy niejednokrotnie punktem wyjścia do budowania określonych teorii i metod interpretacji, w których



starali się oni trzymać ściśle ich założeń. Inni z kolei traktowali te koncepcje jako jedno z wielu źródeł inspiracji, nawiązując jedynie do ich pewnych aspektów, twierdzeń i wglądów czy podejmując z nimi zażartą dyskusję, względnie proponując ich własne odczytania, w których niekiedy zatracił się sam „oryginał”. W tym ostatnim wypadku możemy mówić jedynie o pewnych elementach „myślenia psychoanalitycznego”, obecnego w ich własnych interpretacjach, wtopionego w szerszą perspektywę ujęcia albo też stanowiącego ich negatywny punkt odniesienia, funkcjonujący na zasadzie „antagonisty w sporze”.

W tej postaci też „myślenie psychoanalityczne” stało się immanentnym składnikiem wielu współczesnych koncepcji filozoficznych czy teorii humanistycznych, składnikiem, który często – jak ma to np. miejsce w tekstach Blooma, Derridy czy Foucaulta – trudno jest w nich zidentyfikować w „czystej” postaci. Niemniej jednak stanowi on ich niezwykle istotny element, bez którego utraciłyby one wiele ze swej dynamiki i wartości poznawczej. Nie ukrywam, że ta druga strategia wobec tradycji psychoanalitycznej, w której nie chodzi o wierne zastosowanie założeń tworzących ją koncepcji, ale o swoiste wplecenie ich we własny tok wyводу i argumentacji (w wyniku czego często zmieniają one swą pierwotną postać), jest mi znacznie bliższa. W tym sensie też tradycja psychoanalityczna w jej różnych wcieleniach stała się nieodłączną częścią współczesnej humanistyki. Jest to po prostu niepodważalny (i nieodwracalny) fakt historyczny związany z niezwykle bogatą i różnorodną „historią oddziaływań” tego nurtu na współczesną humanistykę i filozofię. I to niezależnie od tego, jak gorąco i żarliwie – w duchu Gellnerowskim czy Popperowskim – będzie się psychoanalizę krytykować, odsądzając ją od czci i wiary za jej rzekomo samouzasadniający się charakter czy „metodyczną” niepoprawność i empiryczną nieweryfikowalność jej podstawowych antropologicznych założeń.

## Przypisy:

<sup>1</sup> W angielskim *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, niemieckie *Trieb* (popęd) tłumaczone jest jako *instinct* [przyp. red.].

