

Didier Eribon

PARYŻ

Ucieczka od psychoanalizy*

Psychoanaliza wzięła na siebie zadanie zapewnienia właściwego funkcjonowania normy i utrwalenia normalności psychicznej i społecznej, a ponieważ Edyp jest operatorem funkcji normatywizującej, jako konstrukcja ideologiczna i polityczna ustanawia i uprawomocnia zgodność wyboru obiektu seksualnego z normą heteroseksualną, z samą jej, pozbawioną jakichkolwiek resztek i odpadów, czystością. O tym wszystkim Lacan mówi bardzo jasno.

Zacytujmy:

Jeśli teoria analityczna przypisuje Edypowi funkcję normatywizującą, przypomnijmy sobie, że nasze doświadczenie uczy nas, że nie wystarczy, by prowadziła ona podmiot ku wyborowi obiektalnemu, ale trzeba jeszcze, by obiekt ten był heteroseksualny. Nasze doświadczenie uczy nas, że nie wystarczy być heteroseksualnym, by podlegać tej zasadzie, gdyż wiele jest form heteroseksualności pozornej. Relacja prawdziwie heteroseksualna może skrywać w sobie niepra-

* Przekład powstał w ramach projektu *Męskość w literaturze i kulturze polskiej od XIX wieku do współczesności*, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2013/08/AHS2/00058. Podstawa przekładu: D. ERIBON: *Échapper à la psychanalyse*. Paris 2005. Publikacja tłumaczenia za wiedzą i zgodą autora.

Ucieczka od psychoanalizy powstała na podstawie wykładu wygłoszonego przez autora jesienią 2003 r. w Center for the Study of Sexual Culture w Berkeley. Didier Eribon prowadził tam wówczas seminarium zatytułowane „Seventies Revisited”, w którym powracał do kluczowych prac Michela Foucaulta, Rolanda Barthes’a, Gilles’a Deleuze’a, Félix’a Guattariego, Pierre’a Bourdieu. Ponowna lektura tych klasycznych tekstów z lat siedemdziesiątych wzbogaconą jeszcze o kontekst Sartre’a i – traktowany jednak jako anachroniczny – dyskurs psychoanalizy Jacques’a Lacana została odniesiona do prac współczesnych teoretyków i poputchików teorii queer – Judith Butler i Leo Bersaniego. W swoim wykładzie Eribon zajmuje jasne antypschoanalityczne stanowisko – uważa, że w ten sposób kontynuuje myśl Barthes’a (który obchodzi się z psychoanalizą jak z narzędziem czy rekwizytem, jednym z wielu) czy Foucaulta (którego *Historia seksualności* wyrasta jako kontrdyskurs freudo-marksizmu), a także, w mniejszym stopniu, Deleuze’a i Guattariego. Oryginalny tekst wykładu dzieli się na dziewięć części, z których tylko dwie (drugą i dziewiątą) przedstawiam polskiemu czytelnikowi. Wszystkie przypisy oznaczone gwiazdką pochodzą od tłumacza.

1 J. LACAN: *Le séminaire. Livre IV: La relation d'objet* 1956–1957. Paris 1994, s. 201. Pojęcie „nietypowości” [l'atypicité] jest jednym z najważniejszych pojęć Lacana. Zafunkcjonowało w pełni w jego artykule z 1938 roku o „kompleksach rodzinnych”, w którym to „nietypowy” charakter niektórych rodzin (kiedy na przykład matka „ustanawia prawo” ojcu) wyjaśnia chłopięcy homoseksualizm i, ogólnie rzecz biorąc, demaskulinizację społeczną mężczyzn.

2 Ibidem, s. 203.

3 Ibidem, s. 204.

widłowości pozycyjne, które badanie analityczne ukaże nam jako wywodzące się na przykład z pozycji zhomoseksualizowanej. Nie wystarczy więc, że podmiot po przejściu fazy edypalnej osiągnie heteroseksualność, ważne jest bowiem, by podmiot, dziewczyna albo chłopak, osiągnął ją w sposób właściwie odnoszący się do funkcji ojca. Oto jądro całej problematyki związanej z Edypem¹.

Należy zatem nie tylko być heteroseksualistą, lecz być nim w określonych ramach. Nie da się tego jaśniej wyrazić (i mam nadzieję, że nie będzie mi się po raz kolejny tłumaczyć, jak mają to w zwyczaju uczniowie Lacana strzegący słów swojego mistrza, że nie powiedział tego, ponieważ jasne jest, że powiedział to, co powiedział i chciał powiedzieć).

Podkreśliwszy, że „Edyp jako droga integracji w ramach typowej pozycji heteroseksualnej jest znacznie prostszy dla kobiety” niż dla mężczyzny, Lacan wyjaśnia:

Nie musimy się dziwić tej większej prostocie pod warunkiem, że Edyp jest zasadniczo andro- i patrocentryczny. Ta asymetria przywołuje wszelkie quasi-historyczne rozważania, które mogą uprzytomnić nam przyczynę jej powszechności na płaszczyźnie socjologicznej i etnograficznej. Odkrycie Freudowskie, które pozwala analizować doświadczenie subiektywne, pokazuje nam kobietę w pozycji, w której jest, jeśli można tak to ująć – ponieważ mówię o rozporządzeniu, porządku, symbolicznym wyświęceniu – podporządkowana. Ojciec jest od początku obiektem jej miłości [...]. Ów obiekt miłosny staje się następnie dawcą obiektu zaspokojenia, obiektu naturalnej relacji w dzieciństwie. Począwszy od tego momentu, nie potrzebuje już ona nic więcej prócz odrobiny cierpliwości w oczekiwaniu na to, by ojciec został zastąpiony przez kogoś, kto wypełni jego funkcję, dając jej dziecko².

Sprawa komplikuje się w przypadku chłopców:

W przypadku chłopców funkcja Edypa jawi się znacznie wyraźniej jako nastawiona na identyfikację podmiotu z jego własną płcią, identyfikacji, która wytwarza się w idealnej relacji wyobrażonej z własnym ojcem. Ale nie jest to główny cel Edypa, przez którego należy rozumieć właściwą sytuację podmiotu względem funkcji ojca, co oznacza, że on sam pewnego dnia osiągnie tę problematyczną i paradoksalną pozycję bycia ojcem³.

4 Ibidem.

5 Ibidem, s. 204–205.

6 Ibidem, s. 209, zob. także s. 123.

7 Ibidem. Cała strona 209 warta by była zacytowania: nie pozostawia cienia wątpliwości co do „myśli” Lacana lub – by wyrazić to ściślej – jego nieumyślności.

W ten sposób teoria analityczna sprowadza się do pytania o ojca: „Wszystkie stawiane przez Freuda pytania można zsumować w jednym: **Co to znaczy być ojcem?**”⁴.

W konsekwencji rozwój tej edypalnej dialektyki – takie jest fundamentalne „przypuszczenie” psychoanalizy, zapewnia nas Lacan – powinien doprowadzić do tego, że byłby ktoś, kto mógłby odpowiedzieć: „Ja nim jestem, ja jestem ojcem”⁵. Trzeba się jeszcze upewnić, że pozycja tego, który tę funkcję pełni, jest intersubiektywna. Dostrzegamy tu, jak szybko rozmywa się różnica pomiędzy fasadą i założoną wygodą, kiedy może to służyć zatuszowaniu zbyt oczywistej reakcyjności wypowiedzi, pomiędzy „fallusem” (jako funkcją symboliczną) i „penisem” (rzeczywistym organem), w miarę jak – co Lacan brutalnie przyznaje pod koniec swojego wywodu – „pojawia się ktoś, kto w każdym razie może odpowiedzieć, kto odpowiada fallusowi, prawdziwemu, rzeczywistemu penisowi – ktoś, kto go ma. Ktoś, kto ma atut władcy [*l'atout maître*] i wie o tym”⁶. Docieramy więc do tego, co jawi się jako kamień węgielny całej konstrukcji teoretycznej: „pozycji męskości w męskiej heteroseksualności”. Koło – tautologicznie – się zamyka: „Oto czego uczy nas Freudowskie pojęcie Edypa”⁷.

Istotnie, widzimy wyraźnie, że pojęcie kompleksu Edypa to nic więcej jak tylko pewien rodzaj schematu pojęciowego wypracowanego po to, by określić normę i warunki podlegania normie (zadanie psychoanalizy i psychoanalizy polega na zapewnieniu czy też zagwarantowaniu tej podległości, podporządkowaniu normie jednostek). Edyp nie ma innej rzeczywistości prócz tej funkcji powierzanej mu przez teorię analityczną, a teoria analityczna nie ma innego celu prócz tego, by ustanawiać normę jako normę i gwarantować jej reprodukcję.

Ale Edyp, który jest operatorem reprodukcji normalności, dla Lacana staje się drugorzędny w odniesieniu do norm i tego, co je ustanawia jako nieprzekraczalne i wymagalne, to jest w odniesieniu do struktur znaczących, które poprzedzają kulturę i kierują nieświadomością. Istnieje coś takiego jak transcendencja porządku znaczącego i „symbolicznego”, przed którą nie możemy uciec i poprzez którą wspólnota naszych społecznych i psychicznych rzeczywistości jest modelowana. Niestety jednak! – za sprawą figli rzeczywistości – wymagania porządku symbolicznego, tak niedoścignione, doznają porażki i wyradzają się w pożałowania godne złe kopie, przeinaczenia, niedoskonałości (przez co dostrzegamy, do jakiego stopnia Lacan z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jest Lacanem z lat trzydziestych; Lacanem, który frasował się tym, co w społeczeństwie tamtych czasów wymykało się normie społecznej, którą po prostu dwadzieścia lub trzydzieści lat później podniósł do rangi praw symbolicznych).

8 J. LACAN: *Le séminaire. Livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris 1998, s. 341.

9 Ibidem, s. 340.

10 Ibidem, s. 341.

11 Ibidem, s. 342. Zacierając fakt, że Albertyna jest kobietą, Lacan usuwa lesbianizm tekstu Proustowskiego i przywraca w jego miejsce „homoseksualności”, to znaczy relacji dwóch mężczyzn, relację heteroseksualną pomiędzy narratorem a Albertyną. Warto również zauważyć, że cała analiza, którą proponuje, skupia się na opisanu pragnienia narratora przedstawianego jako „homoseksualista”, nigdy natomiast tej osoby, w której jest on zakochany i która jest w tym przypadku kobietą; jej życie, cele, pragnienia... wydają się zupełnie nie interesować Lacana. Ta operacja „transpozycji” zdaje się kluczowa dla psychoanalitycznego sposobu kodowania, w którym chodzi o przycięcie tekstu literackiego do życia autora i uczynienie z powieściowej relacji homoseksualnej rzeczywistego „związku”. To, co pozostaje, to wprowadzić męską homoseksualność tam, gdzie jej nie ma, zawieszając jej żeński wariant lub biseksualność. O krytyce tej ugruntowanej przez tradycję transpozycji, która czyni z Albertyny przebranego Alberta, zob. E. LADENSON: *Proust's Lesbianism*. Ithaca 1999.

* * *

Teksty, które właśnie zacytowałem, pokazują Lacana zajmującego się nieregularnościami (złą heteroseksualnością). Taki jego obraz wyostreza się jeszcze bardziej, kiedy w odniesieniu do normalności Lacan próbuje tłumaczyć to, co nazywa (jak cała tradycja analityczna) „perwersją” i co zdaje się sytuować poza ramami normalności. W seminarium [*Pisma techniczne Freuda*] charakteryzuje perwersję jako „fundamentalną niepewność zagnieżdżającą się we wszystkich nieprzynoszących satysfakcji działaniach”. To właśnie jest to, pisze Lacan, co „stawia czoła dramatowi homoseksualności”⁸. Nieświadomość psychoanalityka – a głębiej jeszcze, nieświadomość samej psychoanalizy – gwałtownie się obnaża w zdaniach tego typu. Pokazują one, do jakiego stopnia oczywistością jest, że ten, kto używa wszystkich chwytów retoryki naukowości i przybiera pozę naukowca rozwijającego swoją dziedzinę dociekań, w rzeczywistości nie oferuje nam niczego więcej ponad kondensat społecznych przesądów zakorzenionych od wieków w ludzkich umysłach i głoszących, że homoseksualność może być „perwersją” lub dramatem (którego „jednym z aspektów” byłaby „niestabilność” – pozostałe zaś, również usłużnie wymienione przez Lacana, informują nas o sposobie, w jaki dyskurs Lacanowski ustanawia „perwersję” jako „perwersję”, a także o tym, co, parodiując język Lacana, można by nazwać „strukturą normalną”, a więc strukturami psychicznymi normalności i normatywności, mówiąc ogólnie: dowiadujemy się o punkcie, z którego Lacan postrzega „analizę” i osądza „perwersję”). „Czym jest perwersja? To nie jest po prostu odchylenie w odniesieniu do kryteriów społecznych, anomalia sprzeczna z dobrym wychowaniem, choć i to nie jest jej obce, nie stanowi ona nietypowości w odniesieniu do naturalnych kryteriów, jest mianowicie większym lub mniejszym odstępstwem od celu reprodukcyjnego zbliżenia seksualnego. Jest **czymś innym** w swojej własnej strukturze”⁹).

Lacan posługuje się przykładem: „Proszę sobie przypomnieć nadzwyczajną analizę homoseksualności, którą daje Proust w micie Albertyny. Nieistotne, że bohaterka jest kobietą – struktura relacji jest wybitnie homoseksualna”¹⁰. Lacan chce powiedzieć: wybitnie „perwersyjna”. Istnieje „perwersyjna struktura” miłości, związku miłosnego, i odnosi się ona do związku homoseksualnego – tym, co go charakteryzuje, jest „wymóg stylu pożądania, który zaspokaja się niestrudżonym przechwytywaniem pragnienia innego”.

Ostateczna konkluzja brzmi natomiast: „związek intersubiektywny będący podstawą perwersyjnego pragnienia polega na unicestwieniu pragnienia innego albo pragnienia podmiotu [...]. Z tej przyczyny taka relacja u jednego, jak i u drugiego rozpuszcza byt podmiotu”¹¹.

12 J. LACAN: *Le séminaire. Livre I...*, s. 341.

13 Podobne uwagi o homoseksualności jako „perwersji” znajdziemy m.in. w *Le séminaire. Livre VIII: Le transfert. Lacan à propos starożytnej Grecji* deklaruje tam: „Żaden kulturalistyczny punkt widzenia nie ma tu znaczenia. Oby nam nie przyszło do głowy powiedzenie pod pretekstem, że [homoerotyzm] jako perwersja powszechna, aprobowana, nawet fetowana nie był perwersją. Homoseksualność nie jest czymś innym, niż jest – perwersją” (Paris 2001, s. 42–43). Szerzej komentuję to w seminarium *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*. Paris 2001, s. 243 i nast.

Doskonale zdają sobie sprawę, że można twierdzić, iż Lacan opiera się na tym opisie struktury perwersyjnej, by lepiej zrozumieć, jak, ogólnie rzecz biorąc, „człowiek pozostaje otwarty na ten podział w nim samym, który strukturyzuje wyobrażone”. Zdają sobie również sprawę, że spojrzenie na „perwersję” daje mu możliwość „pogłębienia” wszystkiego tego, na co „ludzkie pragnienie” jest „wystawione” („perwersja stanowi pogłębienie”¹², mówi Lacan).

Jeśliby jednak rzeczywiście przyznawał, że każde pragnienie jest „perwersyjne”, powinien był w ogóle porzucić to pojęcie (nie wiadomo by przecież było, jaki sens miałyby ono przybrać, skoro nic nie jest perwersyjne, ponieważ wszystko takie jest), a przede wszystkim nie musiałby się upierać, tak jak to robił nieustannie, przy inności, fundamentalnej inności „perwersji” (tu rozumianej jako homoseksualność). Granica, którą ustanawia (lub raczej odnawia) pomiędzy strukturą perwersyjną a normalną, sposób, w jaki opisuje „perwersję” – a także homoseksualność – wystarczają nam, by wskazać, jakie kategorie myślenia – lub nieumyślności – objawia jego dyskurs, jakie kulturowe i polityczne lęki w sobie zawiera¹³.

To dziwne, że lacaniści (tak jak inni psychoanalitycy) potrafią niestrudzenie uniwersalność nieświadomości przeciwstawiać „identyfikacji” kolektywnej, którą wytwarza ich zdaniem ruch gejowski-lesbijski uważany przez nich za szkodliwy, a równocześnie głosić twierdzenia o nieredukowalnej pojedynczości dostępu do każdego pojedynczego podmiotu, do jego „fundamentalnej fantazji” lub do jego „rozkoszy”. Lacaniści bowiem definiują „styl” pragnienia, który charakteryzuje kolektywnie daną grupę jednostek, dzięki czemu powracają do sytuowania osób homoseksualnych jako należących do wyróżnionej kategorii, odmawiając przy tym samym zainteresowanym prawa do postrzegania siebie w ten właśnie sposób (tworzy się więc kategoria-obiekt, to znaczy taka, która nie może się konstytuować inaczej niż jako efekt diagnostyczno-patologizującego spojrzenia psychoanalityków, którzy równocześnie odmawiają prawa do ustanowienia kategorii-podmiotu tym, którzy twierdzą, że do tej kategorii przynależą. „Homoseksualiści” reprezentują więc jakichś „onych”, którzy, przy całej niestabilności i ruchomości określenia „my”, nie mogą się stać „nami”)*.

Oto dlaczego zastanawiam się, czy możliwe – i pożądane – jest angażowanie się w projekty zbliżające psychoanalizę i teorię queer lub, szerzej, wszelkie radykalne projekty, jakkolwiek byśmy je nazwali (czy w ogóle trzeba je jakoś nazywać, szufladkować? – to

* Pomijam tu obszerny przypis referujący dysputy toczące się w École de la cause freudienne, organie psychoanalizy lacanowskiej, przy okazji wprowadzania we Francji ustawy o PACS (związkach partnerskich).

wszak tworzy jedynie konformistyczne zamknięcia zamiast nowych zakwestionowań). Czy pomiędzy obiema stronami nie ma fundamentalnej niezgodności – mimo wszystkiego tego, co zawdzięczają psychoanalizie wielcy autorzy teorii queer (Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Michael Warner, Lee Edelman...), a także myśliciele sytuujący się na zewnątrz niej, ale również bliscy wypracowywania teorii krytycznych (Leo Bersani na przykład)? Czy nagłą potrzebą myśli krytycznej i radykalnej nie jest, odwrotnie, zdecydowany odwrót od psychoanalizy? Zignorowanie jej? A nawet jej zwalczanie?

Judith Butler, którą, jak wiadomo, bardzo interesowały kwestionujące tożsamościowy esencjalizm zagadnienia transwestytyzmu, transseksualizmu, a także zasady przypisywania tożsamości płciowych i seksualnych; która w pewien sposób wpisuje się w tradycję kwestionowania binaryzmu płci, jest mi bliska intelektualnie, politycznie i, rzekłbym nawet, emocjonalnie, ale nie mogę się z nią zgodzić, kiedy proponuje pogodzenie Foucaulta i psychoanalizy, a dokładniej mówiąc, kiedy w *The Psychic Life of Power* proponuje obranie Freuda pośrednikiem, którego brakuje według niej Foucaultowskiej teorii władzy, gdyż teoria Freuda opisuje sposób, w jaki władza funkcjonuje w indywidualnej psychice.

Wiele spośród prac Butler sprowadza się do podwójnego gestu bezlitosnej krytyki heteroseksizmu psychoanalizy, szczególnie jej lacanowskiej wersji, a równocześnie podejmuje próbę przeformułowania koncepcji analitycznych w taki sposób, by umożliwiły one opis różnorodnych morfologii, seksualności, pragnień, identyfikacji, by „struktury” opisywane przez Lacana jako wieczne i nienaruszalne uczynić społecznie zmiennymi*. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy Butler podejmuje się przepracowania pojęcia Fallusa – otwiera go jako „Fallusa lesbijskiego”. Tak samo postępuje z kompleksem Edypa, gdy zastanawia się nad funkcjonowaniem trójkątnego pragnienia w homorodzinach [*les familles homoparentales*]. Jej analizy mają zwykle dużą moc inspiracyjną dalece wykraczającą poza dialog z psychoanalizą. Wydaje mi się jednak, że zamiast angażować tyle energii i intelektualnego wyrafinowania w próbę przeformułowania kluczowych pojęć doktryny analitycznej, tak aby odpowiadały wielokształtnej rzeczywistości pragnień, wyobrażeń, tożsamości, układów emocjonalnych, płciowych, rodzinnych, czyli, krótko mówiąc, życia ludzi w jego niezbywalnej różnorodności, byłoby prościej i skuteczniej – politycznie i teoretycznie – po prostu odmówić rzeczonym pojęciom słuszności.

* Ważnym kontekstem myśli Eribona jest przywoływana w nietłumaczonych częściach jego wykładu praca Judith BUTLER z tego okresu: *Żądanie Antygony* (przeł. M. BOROWSKI, M. SUGIERA. Kraków 2010).

Pozbyć się oczywistości, z jaką się ukazują, gdyż zostały nam mocno wpojone. Odrzucić je całkowicie, tak samo jak odrzucić reżimy intelektualne, poprzez które są definiowane, określane i narzucane. Pozostaniemy w nich uwięzieni tak długo, jak długo akceptować będziemy zarówno te pojęcia, jak i stojącą za nimi koncepcję psychiki, cały ten teatr mitologii analitycznej wzniesiony na wykluczeniu rzeczywistej wielości – jego praca polega na odnawianiu ekskluzji przedstawianej jako nieunikniona. Nie da się oczyścić tych pojęć z heteroseksizmu, na którym są ufundowane w społecznym i kognitywnym sensie. Przeciwnie, jeśli jako punkt wyjścia obierzemy refleksję nad psychiką, rodzajem, uczuciowością, miłością, przyjaźnią, seksualnością, rodzicielstwem, wszystkimi formami życia, które zostały wykluczone lub poddane patologizacji przez teorię analityczną (która, ściśle mówiąc, była teoretyzacją ich wykluczania i patologizacji), konieczne będzie pozbycie się teorii, która je wykluczała i patologizowała.

Tak samo [jak Butler] podziwiam motywy i energię działań przedsięwziętych przez Leo Bersaniego, który w swoich ostatnich pracach próbuje zbliżyć Foucaulta i Freuda (po tym, jak zamianował słabość do Freuda kosztem Foucaulta w *Homos*, a następnie słabość do Foucaulta kosztem Freuda w *Caravaggio's Secrets* czy w *Sociality and Sexuality**. Niemniej nie rozumiem go, kiedy próbuje ratować *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* ze względu na ostatnie zdanie tej pracy, w którym Freud przyznaje, że nasza wiedza jest zbyt fragmentaryczna, byśmy mogli „stworzyć teorię wystarczającą do zrozumienia tego, co normalne, i tego, co patologiczne”¹⁴; przecież, co Bersani sam zresztą podkreśla, Freudowi chodziło w tym tomie o sformułowanie właśnie takiej teorii.

W rezultacie zastanawia mnie nie tyle wątpliwość Bersaniego: „po co wracać do Freuda poprzez Foucaulta, jeśli to oznacza odczytywanie Foucaulta, jakby był Freudem”^{**}, ile raczej sama zasadność odczytywania Foucaulta z punktem wyjścia w teorii Freuda, jeśli jest to sprowadzanie Foucaulta w sieć pojęciową psychoanalizy, której w całym swoim dziele Foucault się opierał. Bersani proponuje połączenie problematyki foucaultowskiej związanej z wynajdywaniem nowej kultury relacyjności z pytaniami freudowskimi dotyczącymi mechanizmów psychicznych, jak popęd śmierci, popęd destrukcyjny, które odrzucają w ogóle możliwość takiego wynajdywania: jeśli cała grupa społeczna przeniknięta jest konfliktami władzy, to, mówi Bersani, jej członkowie najlepiej definiowani są przez psychoanalizę i w związku z tym psychoanaliza dzisiejsza

* L. BERSANI: *Homos*. Cambridge, Mass. 1995; L. BERSANI, U. DUTOIT: *Caravaggio's Secrets*. Cambridge, Mass. 1998; L. BERSANI: *Sociality and Sexuality*. In: IDEM: *Is the Rectum a Grave? and Other Essays*. Chicago 2010, s. 102–119.

** L. BERSANI: *Fr-oucault and the End of Sex*. In: IDEM: *Is the Rectum a Grave?...*, s. 137.

14 S. FREUD: *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*. W: IDEM: *Życie seksualne*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 2009, s. 129.

potrzebuje foucaultowskiej utopii tworzenia nowych związków między jednostkami; myśl Foucaulta potrzebuje z kolei kontekstu psychicznej gęstości, którą zwykła zaniedbywać, a której dostarcza psychoanaliza.

Pozostaje wyobrazić sobie, że Foucault i Freud mogą się wzajemnie uzupełniać, choć Foucaultowska koncepcja relacyjności, podobnie jak jego teoria władzy, powstały jako bezkompromisowe zakwestionowanie analitycznej teorii popędów seksualności i ludzkiej psychiki. Oczywiście, Bersani nie lekceważy tej opozycji. Stara się ją nawet podkreślić, ale tylko po to, by ostatecznie ją zrelatywizować lub nawet unieważnić w sposób bliski metodom Judith Butler. Swoje działanie jednak Bersani przedstawia jako wyzwanie dla teorii queer – sugeruje bowiem jakiś rodzaj „harmonii”* (którą skromnie nazywa tymczasową) między Foucaultem a Freudem, wahadłowy ruch między ich sposobami myślenia, tak jakby teoria ekonomii popędowej rozwijana przez Freuda i Foucaulta teoria władzy były dwoma uzupełniającymi się sposobami objaśniania, które najwyższa pora zintegrować.

W obu przypadkach, które przywołałem (Butler i Bersani), pokusy uzgodnienia prowadzą do rozbrojenia radykalności myśli Foucaulta, czego wyrazem okazuje się szukanie kompromisu między tym, co starał się on skonstruować (stworzenie innego sposobu myślenia o upodmiotowieniu [*subjectivation*] i relacyjności), i tym, co starał się zdekonstruować (psychoanalityczna koncepcja pragnienia i podmiotu pragnienia).

Byłoby znacznie lepiej zbliżyć Foucaulta z Sartre’em** – zarówno ich sposoby myślenia o naszym własnym doświadczeniu historycznym, jak i dwie ontologie teraźniejszości, a także ich podejścia do upodmiotowienia [*subjectivation*] mogą się wyrażać jedno w drugich.

W każdym razie uważam, że musimy wybierać: Freud (Lacan) czy Foucault?

Psychoanaliza czy Foucault?

Sądzę, że wielkość projektu Foucaultowskiego polega właśnie na tym, że rujnuje on psychoanalityczną teorię indywidualnej psychiki, przeciwstawiając jej teorię indywidualności jako efektu cielesnego podporządkowania, ciała dyscyplinowanego (to właśnie jest Foucaulta „psychiczne życie władzy”, stąd jego idea „duszy” wytwarzanej przez mechanizmy dyscyplinujące i „więzienia ciała”). Nie tylko dyskursy i instytucje psychologiczne, psychiatryczne

* Ibidem, s. 135.

** Eribon w wielu swoich wypowiedziach postuluje powrót do Sartre’a. Tytuł książki badacza *Réflexions sur la question gay* jest trawestacją tytułu *Rozważań o kwestii żydowskiej*. Szerzej piszę na ten temat w szkicu: W. ŚMIEJA: *Sartre. Homoseksualność i filozofia egzystencji – wybrane problemy*. „Studia Kulturowe” 2010, nr 1.

i psychoanalityczne produkowane są przez dyscyplinujące społeczeństwo, bo także jednostki z ich życiem psychicznym i poczuciem własnego „wnętrza”. Postęp wiedzy psychologicznej (psychiatrycznej) to odgrzebywanie i powracanie do „anomalii” z okresu dzieciństwa; odkrywanie poprzez rozmowę ukrytej prawdy. To tworzenie prawdy psychologicznej odbywające się równocześnie z tworzeniem wyposażonych we własną psychologię i własną prawdę jednostek. Ich psychologia i prawda odnoszą się do własnej przeszłości, do rodziny, do osi normalności seksualnej i psychicznej, względem których zarówno dyskursy, jak i jednostki się sytuują, osądzają, przylegają... Psychoanaliza dziedziczy więc „funkcję psychologiczną” będącą efektem następstwa „dyscypliny”, której podlega ciało. Psychika, którą zajmuje się psychoanaliza, stanowi produkt dyscyplinującego społeczeństwa, psychoanaliza jest trybikiem technologii dyscyplinujących.

Tak więc w związku z teorią mechanizmów władzy jako dyscypliny ciała i kontroli psychiki służących indywiduacji podmiotu jako podmiotu podporządkowanego Foucault rozwija teorię upodmiotowienia [*subjectivation*] jako wynajdywania [*reinvention*] – niepsychologicznego i niepsychoanalitycznego – siebie. Upiera się on z jednej strony przy tworzeniu nowych związków między jednostkami, nowych sposobów życia (co możemy nazwać polityką przyjaźni), a z drugiej strony przy intensyfikacji przyjemności (co nazywa „deseksualizacją” w znaczeniu erotycznej polimorfii, w której ciało staje się powierzchnią, na której rozpinają się przyjemności nieredukowalne do genitalności tak jak w sadomasochizmie). Moglibyśmy to nazwać „depsychologizacją” seksu i seksualności; Bersani wydaje mi się bliższy Foucaulta, kiedy konstruuje swoją refleksję dotyczącą rozwiązania podmiotu psychologicznego, dostrzegając, o co chodzi w zjawisku homoseksualnego dragu i w „bezosobowej bliskości” regulującej mniej lub bardziej ukradkowe wymiany/spotkania*.

W każdym razie widzimy, że zarówno u Barthes’a**, jak i u Foucaulta refleksja dotycząca miłości i przyjaźni – i oczywiście seksualności – tworzy fundament problematyki upodmiotowienia (albo raczej

* Por. L. BERSANI: *Sociability and Cruising*. In: IDEM: *Is the Rectum a Grave?...*, s. 60.

** Roland Barthes, a szczególnie jego *Fragmenty dyskursu miłosnego* to w *Ucieczce od psychoanalizy* ważny kontekst. Eribon podkreśla u Barthes’a to, co stanowi krytykę psychoanalizy. Choć oczywiście zdaje sobie sprawę, że dla Barthes’a w *S/Z* czy właśnie we *Fragmentach...* psychoanaliza jest ważnym językiem opisu, to jednak Eribon podkreśla, że psychoanaliza nie funkcjonuje tu jako „metajęzyk” czy też „język interpretacji”. Przywołuje autotematyczne wypowiedzi Barthes’a: „Związek, który łączymy w tej książce [chodzi o *Fragmenty...* – W.Ś.] z psychoanalizą, ma dwuznaczny charakter: polega on na zwyczajowym posługiwaniu się jej pojęciami i językiem opisu, ale traktuje je trochę jak elementy pewnej fikcji, która wcale nie musi być wiarygodna”. D. ERIBON: *Échapper à la psychanalyse*. Paris 2005, s. 47.

ponownego upodmiotowienia, gdyż chodzi o wynalezienie samego siebie, wyprucie z nas tego, czym uczyniła nas historia), która nie poddaje się działaniu psychoanalizy, ale przeciwnie, pomija ją i odrzuca pojęciową sieć „naukowości” tej kulturalnej i politycznej ideologii wraz z jej ramami konceptualnymi i przede wszystkim jej logiką interpretacyjną starającą się zawsze wszystko redukować do binarnej struktury różnicy płci i podporządkowania wszystkiego okowom „porządku symbolicznego”, który w owej strukturze miałby stanowić element konstytuujący nieprzekraczalną transcendencję. Jakkolwiek skromną by się jawiła, polityka proponowana przez Barthes’a i Foucaulta stara się otworzyć historyczną perspektywę wynalezienia nas samych, eksperymentowania i innowacji. Ta polityka nie ma innego programu jak pragnienie mnożenia różnic, a więc i wolności, i możliwości. Implikuje etykę upodmiotowienia zrywającą ze sposobem postrzegania życia psychicznego przez psychoanalizę i otwierającą nieokreśloną przestrzeń gościnną dla wielości indywidualnych i kolektywnych wyborów, pluralności zamiarów i sposobów życia.

Przełożył Wojciech Śmieja

Nota o autorze

Didier Eribon – ur. w 1953 r., filozof i socjolog francuski. Profesor nauk humanistycznych i społecznych Uniwersytetu w Amiens. Wykładał również w Berkeley i Cambridge (członek King’s College), a także na uniwersytecie w Walencji. Jedyne prace Eribona tłumaczone na język polski to biografia Michela Foucaulta i wywiad-rzeka z Claude’em Lévi-Straussem. Eribon jest autorem około dwudziestu książek poświęconych zagadnieniom współczesnego literaturoznawstwa (*Théories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels*. Paris 2015), psychoanalizy (*Échapper à la psychanalyse*. Paris 2005), polityki (*D’une révolution conservatrice. Et de ses effets sur la gauche française*. Paris 2007), teorii krytycznej (*Principes d’une pensée critique*. Paris 2016). Uprzywilejowane miejsce w myśleniu Eribona, uważającego się za intelektualnego spadkobiercę Michela Foucaulta, zajmuje teoria seksualności. Być może najważniejszą pracą Eribona jest *Réflexions sur la question gay* (Paris 1999). Teoria seksualności stanowi także temat kolejnych książek badacza: *Papiers d’identité. Interventions sur la question gay* (Paris 2000); *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet* (Paris 2001); *Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité* (Paris 2003); *De la subversion. Droit, norme et politique* (Paris 2010). Więcej o teoriach Eribona piszę w szkicu *Queer studies à la française*. W: *Strategie queer. Od teorii do praktyki*. Red. M. Kłosowska, M. Drozdowski, A. Stasińska. Warszawa 2012, s. 78–93). Wywiad, który udało mi się przeprowadzić z Eribonem, ukazał się w „Przeglądzie Kulturoznawczym” 2014, nr 3. [W.Ś.]

Didier Eribon

Escape from Psychoanalysis

Summary: The author offers a critical judgment of Lacanian psychoanalysis, pointing out its normativizing aspect. He acknowledges the impossibility of reconciliation of psychoanalytic thought with the theory of radical difference, the example of which is queer, which has been postulated by such scholars as Judith Butler, Lee Edelman or Leo Bersani. As Eribon claims, queer theory constitutes a continuation of (anti-psychoanalytic) philosophy of Michel Foucault, and it would be theoretically much more inspiring – Eribon further argues – to try to juxtapose Foucault's thought with Sartre rather than with Freud or Lacan.

Key words: Oedipus complex, psychoanalysis, queer, subjectivity, biopolitics