

**Michał Żerkowski**

zerkowskimichal@gmail.com

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki

## CLAUDE LÉVI-STRAUSS, JACQUES LACAN I CZAROWNICTWO

**Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan and sorcery**

**Streszczenie:** Relacje łączące antropologię kulturową Claude'a Lévi-Straussa z psychoanalizą Jacquesa Lacana nie doczekały się do tej pory w literaturze antropologicznej właściwej krytyki. Tymczasem opublikowane w 1949 prace poinformowanego psychoanalitycznie Lévi-Straussa odegrały kluczową rolę w Lacanowskim „powrocie do Freuda” w duchu językoznawstwa strukturalnego. Dokładniejsze badanie tych tekstów, jak również centralnych koncepcji antropologii strukturalnej i psychoanalizy lacanowskiej, uwzględniające nie tylko historyczny rozwój tych ostatnich, ale także ich etnograficzne i kliniczne źródła, rodzi zasadnicze pytania o falsyfikowalność, spójność, moc wyjaśniającą oraz prawdopodobieństwo strukturalistycznych hipotez. Kierunek inspiracji był określony i prowadził zawsze od strukturalizmu antropologicznego do psychoanalitycznego, przy czym ten pierwszy często formowany był w oparciu o nieuzasadnione analogie, faktograficzne nieścisłości i nadmierne generalizacje, a ten drugi dodatkowo o manipulacje obecne zarówno w pismach Freuda, jak i Lacana.

**Słowa kluczowe:** strukturalizm; antropologia strukturalna; psychoanaliza; psychoanaliza lacanowska; „powrót do Freuda”.

**Abstract:** The relations linking cultural anthropology of Claude Lévi-Strauss to psychoanalysis of Jacques Lacan have not yet been properly criticized in the anthropological literature. Whereas published in 1949 works of psychoanalytically informed Lévi-Strauss played a key part in

Lacan's "return to Freud" in the spirit of structural linguistics. A closer examination of these texts as well as central concepts of structural anthropology and Lacanian psychoanalysis, taking into account not only the historical development of the latter, but also their ethnographic and clinical sources, raises fundamental questions about falsifiability, consistency, explanatory power and plausibility of structuralist hypotheses. The direction of inspiration was defined and always led from anthropological to psychoanalytic structuralism, although the former was often built on the basis of unjustified analogies, factual inaccuracies and excessive generalizations, and the latter additionally on the basis of manipulations present in both Freud's and Lacan's writings.

**Key words:** structuralism; structural anthropology; psychoanalysis; Lacanian psychoanalysis; "return to Freud".

Z zapisu „umysłowości symbolicznej (Francuza), która napotyka inne umysłowości symboliczne (Bororo, Kaduweo, Nambikwara)” (Geertz 2000: 65), i to pomimo że z decydujących o symbolicznym znaczeniu „przekazów składa się świat Francuzów, a ogólniej Zachodu” (Sperber 2008: 80):

Okres 1920-1930 był okresem rozpowszechnienia teorii psychoanalitycznych we Francji. Poprzez te teorie dowiedziałem się, że antynomie statyczne, wokół których radzono nam budować nasze dysertacje filozoficzne, a później wykłady: racjonalne i irracjonalne, intelektualne i emocjonalne, logiczne i prelogiczne – sprowadzały się do próżnej zabawy. Przede wszystkim ponad kategorią racjonalnego istniała kategoria ważniejsza i bardziej wartościowa, kategoria znaczenia, która jest najwyższą formą racjonalnego, ale której nazwy nasi profesorowie (bardziej zajęci medytowaniem nad *Bezpośrednimi danymi świadomości* niż nad *Ogólną lingwistyką* F. de Saussure'a) nawet nie wypowiadali. Następnie dzieło Freuda objawiło mi, że te przeciwieństwa nie są naprawdę przeciwieństwami, ponieważ właśnie postęпки pozornie najbardziej emocjonalne, działania najmniej racjonalne, przejawy uważane za prelogiczne są zarazem najbardziej znaczące (Lévi-Strauss 1964: 51-52).

W latach 1941-1947, podczas swojego emigracyjnego pobytu w Nowym Jorku, Claude Lévi-Strauss odkrywa za pośrednictwem Romana

Jakobsona nie tylko lingwistykę Ferdinanda de Saussure'a, ale także poznaje osobiście syna tego ostatniego – Raymonda, ustosunkowanego psychoanalityka i ucznia Sigmunda Freuda (Wilcken 2010: 173). To właśnie Raymondowi dedykuje swój, włączony później do *Antropologii strukturalnej*, esej *Skuteczność symboliczna* (Lévi-Strauss 2000: 167-183). Jest rok 1949 i Lévi-Strauss przechodzi „moment psychoanalityczny” w swojej twórczości (Loyer 2018: 289). *Skuteczność symboliczna* już wkrótce stanie się szczególnie ważna dla Jacquesa Lacana i jego postulowanego „powrotu do Freuda”, a relacje łączące obydwu autorów i ich idee, pomimo że omawiane później w piśmiennictwie zarówno pro- (Lang 2005; Zafiroopoulos 2010; Simonis 2010), jak i antipsychoanalitycznym (Roustang 1990; Borch-Jacobsen 1991; Webster 2002), nie doczekają się w literaturze antropologicznej właściwej krytyki. Warto dziś przyjrzeć się tym związkom bliżej i spróbować odpowiedzieć na pytanie o to, jak, biorąc pod uwagę współczesny i historyczny stan wiedzy antropologicznej, psychologicznej, lingwistycznej i medycznej, należy oceniać leżące u źródeł antropologii strukturalnej i psychoanalizy lacanowskiej pojęcia i tezy, które na drodze swojego rozwoju określiły historię obydwu nurtów. Będzie to możliwe przede wszystkim dzięki przywołaniu kluczowych dla ukształtowania się psychoanalitycznej wersji strukturalizmu tekstów i omówieniu problemów związanych z przedstawionymi w nich poglądami, których wartość zbadania logiczna spójność i konsekwencje okazały się równie znaczące dla przyszłości całej orientacji strukturalistycznej, co historyczne i biograficzne okoliczności, w których te poglądy zostały sformułowane.

Po raz pierwszy Lacan (1987: 6) odniósł się do teorii Lévi-Straussa w kontekście *Skuteczności symbolicznej* i uczynił to w swoim sztańdardowym *Stadium zwierciadła jako czynnika kształtującym funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego* – poprawionej w 1949 wersji trzydziestu lat starszego nieudanego referatu z XIV Międzynarodowego Kongresu Psychoanalitycznego w Marienbadzie.

Dla Lacana, jednoznacznie czerpiącego z pracy Henriego Wallona z 1931<sup>1</sup>, „faza lustra” (*vel* „stadium zwierciadła”) jest nie tylko jednym

<sup>1</sup> Lacan nigdy do tego się nie przyznał, a w jego pismach ledwie wzmiankowane nazwisko Wallona pojawia się jedynie w kontekście społecznych uwarunkowań ekspresji ludzkich emocji (Lacan 2006a: 91) i Freudowskiej zabawy *fort-da* (Lacan 2006b: 38). Choć artykuł Wallona pt. *Świadomość i indywidualizacja własnego ciała (Conscience et individualisation du corps propre)* włączony w 1949 do zbioru *Źródła charakteru u dziecka. Początki poczucia osobowości (Les origines du caractère chez l'enfant. Les*

z krytycznych momentów, „które przestankują historię mentalnej genezy człowieka” (Lacan 2006a: 91)<sup>2</sup>, ale przede wszystkim wyrazem „ontologicznej struktury ludzkiego świata” (Lacan 1987: 5). Stadium ma przypadać w przybliżeniu na czas pomiędzy szóstym a osiemnastym miesiącem życia i odpowiadać Freudowskiemu okresowi pierwotnego narcyzmu – wczesnemu etapowi rozwoju dziecka, w którym teoretycznie jest ono samo dla siebie obiektem miłości (Freud 2007a: 43-51). W tym czasie niemowlę zaczyna rozpoznawać swoje odbicie w lustrze, czemu towarzyszyć ma doznanie przyjemności. Dziecko, zaaferowane swoim obrazem, próbuje się z nim bawić i kontrolować go. Pomimo, że początkowo myli obraz z rzeczywistością, wkrótce doświadcza jego specyficznych właściwości i ostatecznie akceptuje fakt, że odbicie jest przedstawieniem jego samego. Według Lacana w „fazie lustra” dziecięcy podmiot po raz pierwszy uświadamia sobie, dzięki ujrzeniu własnej reprezentacji oraz doświadczeniu sprawiającej radość kontroli nad nią, że jego wyobrazeniowe ciało ma skończoną, nierozczłonkowaną formę. Z drugiej strony to poczucie pełni i sprawczości kontrastuje z doznaniem ciała realnego, wciąż pograżonego w motorycznej nieudolności i uzależnionego od opieki. Na drodze tych doświadczeń podmiot identyfikuje się ze swoim obrazem; symultanicznie obraz alienuje go jednak w tym sensie, że to, co odzwierciedla, mylone jest z samą podmiotowością. Tym samym dziecko czuje się o tyle kompletne i spójne, o ile utożsamia się ze swoim zwierciadlanym odbiciem, czyli wyobrazeniowym „innym” (nazywanym nieco później „małym innym”) – źródłem freudowskiego „idealnego ja”, tj. reprezentacji wyidealizowanego obrazu samego siebie. Dla Lacana *ego*, czyli „ja” wyłania się właśnie w momencie tak pojętej alienacji i jest w istocie fikcyjne<sup>3</sup>. „Faza lustra” kończyć ma się momentem, który „zapoczątkowuje poprzez identyfikację

---

*préludes du sentiment de personnalité*) zasługuje na to, aby podać jego pełny adres bibliograficzny, w związku z wymogami redakcyjnymi w bibliografii końcowej przedstawiam jedynie tytuły tych prac, których znajomość jest szczególnie ważna dla oceny problemów poruszanych w niniejszym eseju i/lub z których pochodzą cytowane przeze mnie fragmenty.

<sup>2</sup> Stwierdzenie z jedyne go tekstu Lacana przywołanego później przez Lévi-Straussa (1973: XXIII).

<sup>3</sup> Choć może być to uznane za konsekwencję i radykalizację poglądu Freuda (2007a: 233): „«Ja» jest przede wszystkim cielesne, jest ono nie tylko powierzchniowe, lecz wręcz samo stanowi projekcję powierzchni”, to jednak z psychoanalitycznego punktu widzenia wypada zapytać o to, w jaki sposób „ja” i porządek wyobrazeniowy wyłaniają się w momencie identyfikacji, skoro do jej zaistnienia potrzebna jest już partycypacja podmiotu w owym porządku.

z *imago* bliźniego i przez dramat pierwotnej zazdrości (tak dobrze ukazany przez szkołę Charlotte Buhler w faktach *tranzytywizmu dziecięcego*), dialektykę, która odtąd łączy *ja* z sytuacjami społecznymi” (Lacan 1987: 8). W ramach tej koncepcji podmiot ostatecznie stanie się podmiotem społecznym dzięki mowie, która „wyznaczy mu w obrębie powszechności funkcję podmiotu” (Lacan 1987: 6)<sup>4</sup>.

Pisząc te słowa Lacan zaznajomiony był już z językoznawstwem Saussure’a i to nie tylko dzięki wcześniejszej lekturze dzieł Henriego Delacroix oraz kontaktom z Édouardem Pinchonem (Roudinesco 2005: 294), ale przede wszystkim dlatego, że w roku 1949 poznał za sprawą Alexandra Koyré Lévi-Straussa (Loyer 2018: 291).

Abstrahując od problemów psycholingwistycznych, związanych z domniemaną cezurą mającą wyznaczać kres „fazy lustra”, wizja samego przebiegu stadium metodologicznie i teoretycznie jest wątpliwa. Być może zawiniło tu podejście Lacana, które ujawniło się już w trakcie przygotowywania zawodowo formacyjnej dysertacji, opartej na klinicznym studium przypadku Marguerite Pantaine (ukrytej pod pseudonimem „Aimée”), kiedy to Lacan ani razu „nie chciał usłyszeć prawdy innej niż własna, nie chciał wiedzieć o niczym, co nie byłoby potwierdzeniem jego hipotezy” (Roudinesco 2005: 73). Empiryczna replikacja obserwacji przytaczanych w *Stadium zwierciadła* jest problematyczna, a sama hipoteza – choćby ze względu na wiek badanych – nie może być w żaden znany sposób przetestowana<sup>5</sup>. Nie prezentuje się też lepiej ani pod względem spójności, ani mocy wyjaśniającej, ani prawdopodobieństwa. Chociaż ma

<sup>4</sup> W polskim przekładzie francuski wyraz *langage* odnoszący się do pojęcia mowy, niefortunnie tłumaczony jest jako „język”. Aby w pełni zrozumieć ten problem, należy pamiętać, że pisząc o porządku symbolicznym, Lacan wyeksplikował się do mowy (*langage*), która w teorii Saussure’a (1961: 25) została wyeksplikowana jako zdolność, dziedzina indywidualna i społeczna, która obejmuje język grupy (*langue*) i mowę jednostkową, czyli mówienie (*parole*). Mówienie „to mowa przyjęta przez podmiot” – jak później zinterpretuje to na swój sposób i we własnych celach Lacan (2015: 75). Pod koniec pierwszego paragrafu trzeciego rozdziału *Kursu językoznawstwa ogólnego* czytamy: „W celu przyznania językowi pierwszego miejsca w badaniach nad mową można wreszcie wysunąć argument, że zdolność – wrodzona lub nie – wymawiania słów może być realizowana jedynie za pomocą narzędzia wytworzonego i dostarczonego przez społeczeństwo; nie jest więc fantazją twierdzenie, że język jest tym, co stanowi jedność mowy” (Saussure 1961: 27).

<sup>5</sup> Na obecność tego ostatniego problemu we współczesnych badaniach nad niemowlęcym samorozpoznawaniem się i nabywaniem samoświadomości słusznie zwracają uwagę Lorraine E. Bahrck, Lisa Moss i Christine Fadil (1996: 205).

oferować jednoznaczne wytłumaczenie obserwowanej radości niemowlęcia, zaaferowanego swoim lustrzanym odbiciem, trudno dowieść stałego występowania u dzieci afektywnej reakcji właśnie tego rodzaju (Fiamenghi 2007: 155-157). Z kolei zjawisko wyrwania się niemowlęcia, które „wychylone do przodu, stara się uchwycić, zatrzymać, ten ulotny obraz” (Lacan 1987: 5) może opisywać jedynie typową reakcję dziecka na pojawienie się w jego pobliżu nowego obiektu<sup>6</sup>. Lacan niefortunnie odnosi się również do kwestii neurologicznych (wbrew jego twierdzeniu anatomia układu piramidowego noworodków nie jest inna niż dorosłych)<sup>7</sup> i immunologicznych (obecność matczynych przeciwciał u nowo narodzonych osobników nie jest wyróżnikiem gatunku ludzkiego)<sup>8</sup>, mających jakoby potwierdzać „przekonanie o *szczególnej przedwczesności narodzin* u człowieka” (Lacan 1987: 7), a jednocześnie zakłada, że percepcja wizualna niemowlęcia stoi na nieporównanie wyższym poziomie względem jego zdolności motorycznych. Z punktu widzenia psychologii rozwoju sam okres między szóstym a osiemnastym miesiącem życia nie jest też w żadnej mierze jednorodny, a Lacan wzmiankując o tranzytywizmie dziecięcym (domniemanej identyfikacji, w wyniku której jedno dziecko imituje

<sup>6</sup> W związku z Lacanowską chronologią stadium, wypada wspomnieć o badaniach poświęconych samorozpoznawaniu się niemowląt, które wykazywały, że podczas obserwowania się w lustrze tzw. zachowanie skierowane na znacznik (np. namalowaną na nosie dziecka kropkę) pojawia się po raz pierwszy w wieku około piętnastu miesięcy, a po dwudziestu czterech miesiącach jest niemal powszechne. W tym samym czasie inne zachowania (np. dotykanie lustra) stają się coraz rzadsze (Lewis, Brooks-Gunn, Jaskir 1985: 1181). Należy w tym miejscu zaznaczyć, że wnioski dotyczące samorozpoznawania się niemowląt ufundowane są w tym wypadku na dwóch założeniach: po pierwsze, że zdolność lokalizowania przez dziecko znacznika na swojej twarzy wskazuje, że kojarzy ono własną twarz z twarzą w lustrze oraz po drugie, że pojawienie się takiego zachowania oznacza zapoczątkowanie rozpoznawania samego/samej siebie (Amsterdam 1972: 304). Z tego powodu Geraldo A. Fiamenghi (2007: 158) – zwolennik teorii wrodzonej intersubiektywności – sugeruje: „Być może dziecko uznaje znacznik na swoim nosie za coś dziwnego, a następnie go dotyka, ponieważ wie na podstawie wcześniejszych doświadczeń z samoobserwacją w lustrze, że kropki nie powinno tam być”.

<sup>7</sup> Jak zauważa Raymond Tallis (1988: 144): „*Nie* ma dowodów anatomicznej niekompletności układu piramidowego – wszystkie neurony są obecne już w chwili narodzin – chyba że «anatomia» odnosi się do *łączości* neuronów. Jeśli tak, to wywód sypie się w gruzy, ponieważ niedojrzałość systemów percepcyjnych jest jeszcze większa pod tym względem, co jasno wykazała ogromna ilość badań kory wzrokowej przeprowadzonych w ciągu ostatnich trzydziestu lat”.

<sup>8</sup> Niestety w błędnym polskim przekładzie zamiast uwagi o odporności humoralnej mowa jest o hormonach (Lacan 1987: 7).

zachowanie drugiego, np. gdy jedno dziecko jest karane, drugie również zaczyna płakać), rozciąga w konsekwencji analizowany etap do dwóch i pół roku (Lacan 2006a: 92). Niemniej największą bolączką całej koncepcji jest uniwersalizowanie ściśle określonego historycznie, kulturowo, społecznie i jednostkowo zjawiska wzrokowego kontaktu dziecka ze swoim lustrzanym odbiciem. Banalny problem uzasadnienia fundamentalnego znaczenia „fazy lustra” w świecie bez luster lub innych powierzchni odbijających światło w pobliżu niemowlęcia (nie mówiąc o przypadkach dzieci niewidomych od urodzenia), jest przez lacanistów albo nie odnotowywany, albo zmusza ich do intelektualnej gimnastyki. Redukowanie dysonansu poznawczego umożliwiły pochodzące z lat sześćdziesiątych reinterpretacje: antynaturalistyczna uwaga Lacana (2017: 350-351) z *Seminarium VIII* poświęconego przeniesieniu<sup>9</sup> i nieco późniejszy krótki esej Donalda Woodsa Winnicotta (2011: 153-161)<sup>10</sup>. Co znaczące, w *Seminarium VIII* Lacan dokonał również przeformułowania części wywodu, sugerując, że identyfikacja z lustrzanym obrazem następuje za sprawą aprobującego gestu rodzica, który trzyma dziecko przed lustrem i wyraża zainteresowanie jego odbiciem (Lacan 2017: 353-354). Choć takie postawienie sprawy w lacanizmie klinicznym uchodzi za doniosłe (Fink 2002: 130), to w żadnej mierze nie uprawdopodobnia ono słuszności hipotezy.

<sup>9</sup> Por. np. fragment pracy Elisabeth Roudinesco (2005: 168), w którym autorka niespójnie stwierdza, że „*stadium zwierciadła* nie jest w żaden sposób związane ani z realnym zwierciadłem, ani z jakimkolwiek konkretnym doświadczeniem. Chodzi tu o operację psychiczną czy zgoła ontologiczną, za sprawą której istota ludzka, gdy jako dziecko postrzega w zwierciadle własny obraz, konstytuuje się w identyfikacji z podobnym do siebie”. Shuli Barzilai (1999: 80) utrzymuje właśnie w tym duchu, że „Lacan ma na myśli bardziej skomplikowane lustro. Może (ale nie musi) być ono prawdziwe. Lacan nie wyklucza rzeczywistej reduplikacji podmiotu; jednak lustro jest również metaforą i, jak to zauważa przy okazji innego odniesienia, «nie jest metaforą» (*Écrits*, 528 / 175 [wyd. pol.: Lacan 2014a: 45])”.

<sup>10</sup> Teza Winnicotta (2011: 155) brzmi: „Co widzi niemowlę, kiedy patrzy na twarz matki? Twierdzą, że głównie widzi wtedy siebie”. Por. fragment pracy Bice Benvenuto i Rogera Kennedy’ego (1986: 54), w którym autorzy utrzymują, że nie mając kontaktu z lustrem, dziecko uzyskuje swój koherentny obraz za sprawą odróżnienia siebie od matki: „Lacanowska faza lustra odnosi się do szczególnego momentu rozpoznania i radości, kiedy to niemowlę oddala się od zwykłego odzwierciedlenia w spojrzeniu matki”. Absurdalne powielenie zdania Winnicotta można z kolei odnaleźć np. w opracowaniu Seana Homera (2005: 24): „W wieku od sześciu do 18 miesięcy niemowlę zaczyna rozpoznawać swój wizerunek w lustrze (nie oznacza to dosłownego lustra, lecz raczej powierzchnię odbijającą, na przykład twarz matki), czemu zwykle towarzyszy przyjemność”.

Przeciwnie – do zasadniczego problemu fizycznej obecności powierzchni odbijającej światło, dodaje konieczność rodzicielskiej interwencji i odpowiednio sekwencjonalnej interakcji (Tallis 1988: 142-153)<sup>11</sup>.

Jeśli tekst *Stadium zwierciadła* „nie był czymś, co Lacan wymyślił w jednej chwili, ale był perłą, którą starannie hodował przez jakieś trzy-nastacie lat” (Nobus 1999: 104), to nie należy dziwić się wstrzemięźliwości Lévi-Straussa względem Lacanowskich osiągnięć (Lévi-Strauss, Eribon 1994: 91-92). Kierunek inspiracji był określony i prowadził od antropologicznego strukturalizmu do psychoanalitycznego, który na początku lat pięćdziesiątych miał stać się znakiem rozpoznawczym programowego „powrotu do Freuda” (Zafiropoulos 2010).

Po zdobyciu w Brazylii i Stanach Zjednoczonych specyficznego doświadczenia antropologicznego, Lévi-Strauss zastał w powojennej Francji odmieniony pejzaż intelektualny. Zerwanie z niepodzielnym władztwem durkheimizmu, bergsonizmu i kantyzmu przyniosło zwrot ku Hegłowi (głównie w wydaniu Kojève’owskim), Heideggerowi i Husserlowi. Rodził się egzystencjalizm Sartre’a i Merleau-Ponty’ego. Francuska etnologia została zdominowana do połowy XX wieku przez tradycję maussowską oraz twórczość spod znaku Collège de Sociologie. W obliczu tych przemian zorientowany lingwistycznie i poinformowany psychologicznie Lévi-Strauss stał się postacią wpływową, ale w ostatecznym rozrachunku – jak stwierdził po latach Philippe Descola – „intelektualnie osamotnioną” (Wilcken 2010: 220). Dzięki rekomendacji Jakobsona poznał jednak analizującego już od pewnego czasu indoeuropejskie mity w kategoriach „cyklu”, „systemu” i „struktury” Georges Dumézila, a w paryskim Musée de l’Homme (powołany tam przez Paula Riveta na zastępcę dyrektora) – Michela Leirisa. Wreszcie nawiązała się jego znajomość z Lacanem, który z kolei za sprawą Lévi-Straussa został przedstawiony Jakobsonowi (Roudinesco 2005: 395-396; Wilcken 2010: 159).

Temu ostatniemu, podobnie jak Lévi-Straussowi, nie była obca idea języka jako formacji nieświadomej, ale ich rozumienie nieświadomości było zasadniczo odmienne od freudowskiego<sup>12</sup>. W wydanych w 1949

<sup>11</sup> Należy dodać, że wśród modyfikacji z roku 1961 pojawia się jeszcze stwierdzenie, że źródłem wizerunku „innego” może stać się drugie dziecko, co oczywiście stoi w całkowitej sprzeczności ze szczegółowymi uwagami na temat kluczowej roli rodzica asystującego dziecku w kontakcie z lustrem (Lacan 2017: 352).

<sup>12</sup> Z powodu systemowego (w saussure’owskim sensie) i niehydraulicznego (we freudowskim sensie) rozumienia nieświadomości przez Lévi-Straussa, utożsamiającego ją z tym, co nazywa „funkcją symboliczną” (Lévi-Strauss 2000: 182),



*Elementarnych strukturach pokrewieństwa* Lévi-Strauss teoretyzując na temat zakazu kazirodztwa jako procesie, „w którym natura sama siebie przekracza” (Lévi-Strauss 2011: 57), uzna egzogamię „za archetyp wszelkich innych manifestacji opartych na wzajemności” (Lévi-Strauss 2011: 550). Pomimo że aluzja jungowska jest tu nie mniej oczywista niż w wypadku słynnego „Nie zamierzamy więc pokazywać, jak ludzie myślą w mitach, ale jak mity myślą się w ludziach, bez ich wiedzy” (Lévi-Strauss 2010: 19)<sup>13</sup>, to jednak ważniejszym, choć negatywnym punktem odniesienia będzie Freud.

W wielokrotnie wówczas już krytykowanym antropologicznie<sup>14</sup> *Totemie i tabu. Kilku zgodnościach w życiu psychicznym dzikich i neurotyków* Freud (2009: 241-375) zaprezentował autorską wizję kultury, opierając się na wybiórczo przywoływanym i w przeważającej mierze spekulatywnym materiale antropologicznym<sup>15</sup>. Euhemerystyczna hipoteza próbująca rekonstruować filogenezę ludzkich społeczeństw zawierała twierdzenie o roli totemizmu i egzogamii jako środków zaradczych względem inicjowania kazirodczych relacji i związanych z nimi konfliktów, których podłożem miał być kompleks Edypa (Freud 2009: 359-364). Lévi-Strauss przedstawił wersję niemal odwrotną, a autentycznie mityczny (bo zrównany z przekazem południowoamerykańskich Jivaro) charakter *Totemu i tabu* był przez niego analizowany jeszcze w latach osiemdziesiątych (Lévi-Strauss 1996: 185-206). Jego zdaniem źródło zakazu kazirodztwa jako reguły społecznej nie leżało w konieczności wyrzeczenia się przez mężczyznę dysfunkcjonalnego społecznie incestu, ale miało być warunkowane społecznie integrującą funkcją wymiany ich sióstr: „(...) w momencie gdy zabraniam sobie wykorzystania danej kobiety, staje się ona dostępna dla innego mężczyzny i gdzieś znajduje się

---

Pacal Boyer (2014: 175) nieco na wyrost uzna, że antycypuje on tym samym pojęcie nieświadomości kognitywnej. Sam Lévi-Strauss był świadomy ograniczeń swojej teorii: „Gdy zaczynałem, nie było jeszcze żadnej nauki o umyśle. (...) Od tamtej pory dużo się zmieniło. Obecnie coś do powiedzenia ma psychologia” (Atran 2013: 226).

<sup>13</sup> Zdanie to wypada uznać za trawestację sformułowania Carla Gustava Junga (2014: 112): „Dzisiaj każdy już wie, że człowiek «miewa kompleksy». Ale to, że kompleksy «mają człowieka», to fakt znacznie mniej znany, choć tym bardziej ważny z teoretycznego punktu widzenia”.

<sup>14</sup> W kwestii długiej historii tej krytyki zob. Wallace 1983.

<sup>15</sup> Kluczowe dla wizji Freuda okazało się sięgnięcie po darwinowskie w duchu spekulacje Jamesa Jaspiera Atkinsona z 1903 na temat pierwotnej „hordy” oraz uwagi Williama Robertsona Smitha z 1889 poświęcone totemicznemu charakterowi semickich rytuałów ofiarnych.

mężczyzna, który rezygnuje z kobiety, a ta z tej racji staje się dostępna dla mnie” (Lévi-Strauss 2011: 88).

Traktując egzogamię jako wymianę „archetypową” (cokolwiek to znaczy), Lévi-Strauss powołał się na model Maussowski z jego zasadą wzajemności (Mauss 1973). Celem było zapewnienie ram odniesienia dla odpowiednio dobranych parafraz z pracy Susan Isaacs (1946)<sup>16</sup> na temat wczesnego rozwoju społecznego u dzieci, co z kolei miało potwierdzać realność i uniwersalność „fundamentalnych struktur ludzkiego umysłu” (Lévi-Strauss 2011: 123). Do tych ostatnich zaliczył „wymaganie Reguły jako Reguły; pojęcie wzajemności uznane za najbardziej bezpośrednią formę pokonania opozycji między mną a innym; wreszcie syntetyczny charakter Daru” (Lévi-Strauss 2011: 123). Pomijając arbitralność takiego wykazu oraz kwestię jawnego androcentryzmu całej koncepcji – z jednej strony sprzecznego z danymi etnograficznymi, a z drugiej lekceważącego kontekst historyczny i biologiczny „myśli symbolicznej” (Godelier 2018: 49-54) – na osobną krytykę zasługuje programowe wykorzystanie pojęć językoznawstwa i teorii komunikacji.

Prawa małżeńskie są według Lévi-Straussa odzwierciedleniem struktury samego społeczeństwa, jednak wymiana kobiet nie odnosi się jedynie do rzeczywistych osób, ale jest gwarantem trwałości społecznej struktury przede wszystkim za sprawą symbolizacji ich do postaci „znaków” i w ten sposób włączenia w obręb systemu wymiany, utożsamionego z systemem komunikacji (Lévi-Strauss 2011: 565-566). Lévi-Strauss zreasumuje ten pomysł w artykule *Język i społeczeństwo z 1951*:

Cały dowód, którego główne kroki zostały tu przypomniane, mógł być doprowadzony do końca pod jednym warunkiem; było nim uznanie reguł zawierania małżeństw oraz systemów pokrewieństwa za swego rodzaju język, tzn. za zespół operacji mających zapewnić pewien typ komunikacji między jednostkami a grupami. Fakt, że tym razem „przekaz” stanowią kobiety należące do grupy, które krążą między klanami czy rodzinami (nie zaś jak w samym języku, słowa należące do grupy i krążące między jednostkami) – fakt ten nie narusza w niczym tożsamości zjawisk rozpatrywanych w obu przypadkach (Lévi-Strauss 2000: 59-60).

<sup>16</sup> Lévi-Strauss całkowicie pomija przy tym psychoanalityczne aspekty wywodów Isaacs, twierdzącej na przykład, że prototypem daru jest pierś matki (Isaacs 1946: 225, 273).

Dan Sperber (1985: 67) ma rację, kiedy zauważa, że do tego uderzającego wniosku mogło dojść jedynie dzięki skonstruowaniu kolejnych synekdoch. Wymiana małżeńska i systemy pokrewieństwa zostają tu zredukowane do obiegu kobiet, a język do obiegu słów. Wszystkie rodzaje cyrkulacji z kolei są utożsamiane z komunikacją, a zestaw operacji ją umożliwiających z językiem. Każda z tych metonimizacji jest nieuzasadniona nie tylko etnograficznie, ale i lingwistycznie. Po pierwsze, zestaw zobowiązań, postaw, oczekiwań, obiegu dóbr, przekazów wiedzy itd. związanych z małżeństwem i pokrewieństwem nie może być zredukowany do krążenia kobiet. Po drugie – by użyć terminów generatywistycznych – istnieje różnica między kompetencją a wykonaniem, czy też przywołując samego Saussure’a – między językiem („słowa należące do grupy”) a mówieniem („krążące między jednostkami”). Po trzecie, jeśli język jest rodzajem kodu, na pewno nie jest siecią społeczną w rodzaju wymiany małżeńskiej. I po czwarte, przekaz informacji nie musi mieć charakteru językowego (Sperber 1985: 68). Bez względu zresztą na rodzaj relacji łączących język z komunikacją i dyskusję wokół języka jako systemu zamkniętego (Wilden 1980; Tallis 1988), całkowicie podstawowym problemem pozostaje zrównanie go ze zdefiniowaną funkcjonalistycznie strukturą, czyli strukturą społeczną. Z drugiej strony, przekonanie, że reguły językowe służyc mają krążeniu przekazów tak, jak reguły ekonomiczne wymianie usług i dóbr, a reguły pokrewieństwa i zawierania małżeństw – zapewnieniu krążenia kobiet (Lévi-Strauss 2000: 79) – ograbia komunikację, do której każda z tych cyrkulacji zostaje sprowadzona (Lévi-Strauss 2000: 265), z jej podstawowego celu, tzn. tego, że komunikując się, zwykle informujemy o czymś więcej niż samym fakcie jej zainicjowania i trwania. Dodatkowy problem stanowi strukturalistyczna wizja umożliwiającego komunikację systemu, który oparty ma być na istnieniu manifestowanych w jej wyniku binarnych opozycji, określających pojęciowe granice naszego myślenia, co przyjęte zostało przez strukturalistów za pewnik, choć zasadność ekstrapolowania na procesy mentalne i zjawiska kulturowo-społeczne rozwiązań fonologii nigdy nie była oczywista<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cytując bezpardonowego Ernesta Gellnera (1985: 163): „Społeczeństwo nie jest językiem. Język też nie jest językiem, jeśli o to idzie. Praktycznie nic nie jest «językiem» w sensie strukturalistycznym [*structuraliste*], być może za wyjątkiem systemów takich jak talia kart. W prawdziwym języku mówimy o skomplikowanych i konkretnych rzeczach: nie pokazujemy i nie machamy przed sobą obiektami wybranymi ze względu na ich usytuowanie na granicach zakresów widm, które definiują nasz świat, tylko po to, żeby wzajemnie przypominać sobie o tych granicach i przypadkiem o nich nie zapomnieć”.

Twierdzenie, że system pokrewieństwa to rodzaj języka lub wręcz pewien język (Lévi-Strauss 2000: 51) jest wyłącznie skomplikowaną metaforą zbudowaną na bezpodstawnych metonimiach (Sperber 1985: 69)<sup>18</sup>, a sama koncepcja zakazu kazirodztwa, tak jak jej freudowska poprzedniczka, okazuje się niewiele więcej niż naukowym mitem. Antropolog strukturalny tylko pozornie przypomina (w istocie mitycznego) praktyka psychoanalizy, który sięgać ma „od doświadczenia do mitów i od mitów do struktury” (Lévi-Strauss 2011: 562). W rzeczywistości jedynie spekulując na temat struktur mentalnych, ukrytych tak głęboko i tak uniwersalnych, że samo ich istnienie jest niefalsyfikowalne, postępuje jak jej teoretyk, który w takim samym stopniu, co pacjent, wymyśla „mit, by wyjaśnić fakty” (Lévi-Strauss 2011: 562)<sup>19</sup>. Tytułowe „elementarne struktury pokrewieństwa” już niedługo jednak pomogą Lacanowi (2013: 35) legitymizować własną interpretację „systemu słów, które je wyrażają (...)”. W jednym ze swoich wczesnych seminariów pytając o oryginalność pojęcia elementarnej struktury u Lévi-Straussa, odpowie:

Nie ma żadnej biologicznej przyczyny, a w szczególności genetycznej, która wyjaśniałaby egzogamię, a on pokazuje to z wyjątkową precyzją, omawiając dane naukowe. (...) Ludzki porządek charakteryzuje się tym, że funkcja symboliczna interweniuje w każdym momencie i na każdym etapie jego istnienia (Lacan 1991: 29).

---

<sup>18</sup> Próba obrony stanowiska Lévi-Straussa, którą odnaleźć można u Marcela Hénaffa (1998: 72-77) jest nie tylko mało przekonująca, ale zawiera w sobie pewną sprzeczność: Hénaff najpierw interpretuje to podejście jako metodologicznie oparte jedynie na heurystycznej analogii między pokrewieństwem a językiem (nie dostrzegając jej fałszywości), a następnie wskazuje na problem przypisywanego im homologicznego charakteru w ramach całej koncepcji.

<sup>19</sup> Oczywiście w sensie czysto operacyjnym sposób myślenia Lévi-Straussa można uznać nie tyle za podobny, ile komplementarny względem mitycznego. Dan Sperber (1985: 70) trafnie zauważa (niemal w duchu Jamesonowskiej krytyki z jej pojęciem „błędnego abstrakcjonizmu”), że „Lévi-Strauss ma tendencję do reprezentowania konkretnego obiektu przez jedną z jego abstrakcyjnych właściwości; sprawia to, że jest on szczególnie skłonny do rozszyfrowywania myśli ludzi, którzy przeciwnie, reprezentują abstrakcyjną właściwość przez jakiś konkretny obiekt, który ją posiada, tj. ludzi stosujących formę synekdochy «konkret za abstrakcją»”. Problem polega jednak na tym, że Lévi-Strauss konkretyzuje – czego nie należy mylić z reifikowaniem (Rossi 1974: 90-91) – do postaci „struktury” wzór różnic i zgodności między tymi arbitralnie dobranymi abstrakcyjnymi właściwościami.

W 1949 ukazał się artykuł, który razem z zaprezentowanym w nim sceptycyzmem wobec naukowych roszczeń psychoanalizy, stał się dla Lacana objawieniem większym niż *Elementarne struktury pokrewieństwa*. Była nim *Skuteczność symboliczna*. Pisząc o uzdrowicielskich rytuałach towarzyszących porodom u środkowoamerykańskich Guna (do niedawna funkcjonujących w literaturze jako Kuna, a wcześniej Cuna)<sup>20</sup> – praktykach, których celem jest „uczynić bóle, których ciało nie chce znieść, czymś, co może być uznane przez umysł” (Lévi-Strauss 2000: 177) – Lévi-Strauss powołał do życia atrakcyjną analogię między dwoma kuracjami: szamanistyczną świata tubylczoamerykańskiego i psychoanalityczną Zachodu. Bez wartościowania kulturowego czy osobistego znaczenia tych zabiegów, uznał ich funkcjonalną tożsamość przy jednoczesnej strukturalnej (choć nie w sensie strukturalistycznym) odmienności. O ile bowiem psychoanalityk przede wszystkim słucha, o tyle – zdaniem Lévi-Straussa – szaman (czy raczej uzdrowiciel zwany *nele*) mówi. Za sprawą pełnionej funkcji jeden i drugi staje się – wyrażając to językiem psychoanalizy – obiektem przeniesienia, a terapia psychoanalityczna i szamanistyczna mają być sobie równoważne „przy równoczesnym odwróceniu wszystkich terminów. Obie dążą do spowodowania pewnego doświadczenia; obie osiągają to, odtwarzając mit, który chory ma przeżyć lub przeżyć ponownie” (Lévi-Strauss 2000: 179). W tym miejscu pojawia się rozróżnienie: analityk ma do czynienia z „mitem indywidualnym” opowiadany przez pacjenta, uzdrowiciel zaś opowiada „mit społeczny” w trakcie zamawiania. Pierwszy budowany ma być przez chorego ze składników pochodzących z jego własnej przeszłości, drugi jest mitem w sensie etnoreligijnym – opowieścią z repertuaru kulturowych wyobrażeń i przekazów, które do chwili doświadczenia szamanistycznego są przez jednostkę traktowane jako zewnętrzne wobec jej własnych losów<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> U Lévi-Straussa ten posługujący się językiem *dulegaya* lud zamieszkujący tereny należące do Panamy i Kolumbii – występuje pod nazwą Cuna. Ostatnia zmiana w zapisie jego nazwy nastąpiła w 2010.

<sup>21</sup> W koncepcji „mitu indywidualnego” dostrzec można wyraźny wpływ słów Freuda z przypisu w *Uwagach na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, które w przyszłości staną się podstawą analizy Lacana zainspirowanego *Skutecznością symboliczną*: „(...) «wspomnienia z dzieciństwa» można stwierdzić dopiero wtedy, gdy osoby, których one dotyczą, osiągną późniejszy wiek (najczęściej w okresie dojrzewania), wtedy zaś są one poddawane skomplikowanemu procesowi przepracowywania podobnemu do procesu, w wyniku którego jakiś lud z pradawnej historii tworzy sobie sagę” (Freud 2014: 55). Co więcej, Lévi-Strauss (2000: 183) zrównuje „mit indywidualny” z kompleksem, co odpowiada Freudowskiemu pojęciu rdzeniowego kompleksu nerwic (Freud 2014: 56).

Skonstruowana przez Lévi-Straussa analogia nie jest figurą stylistyczną. Pod koniec eseju pisze:

Analogia między dwiema metodami byłaby jeszcze pełniejsza, gdybyśmy mogli przyjąć to, co Freud zdawał się dwukrotnie sugerować, a mianowicie, że opis psychoz i nerwic w terminach psychologicznych powinien kiedyś zniknąć i zostać zastąpiony przez poglądy fizjologiczne lub nawet biochemiczne. (...) Niepodobna wykluczyć możliwości, iż badanie szamanizmu zostanie kiedyś wykorzystane dla wyjaśnienia tych punktów teorii Freuda, które pozostały dotąd ciemne. Mamy tu na myśli zwłaszcza pojęcie mitu i pojęcie nieświadomości (...) Zespół (...) struktur tworzyłby to, czemu nadajemy miano nieświadomości. W ten sposób zniknęłaby ostatnia różnica między teorią szamanizmu a teorią psychoanalityczną (Lévi-Strauss 2000: 180-182).

Lévi-Straussowska interpretacja materiału etnograficznego zaprezentowanego przez Erlanda Nordenskiölda (1938) oraz Nilsa Magnusa Holmera i Henry'ego Wasséna (1947), jak i wyciągnięte z niej wnioski budzą poważne zastrzeżenia (Neu 1975; Wall 1996; Mjönes 2010). Znaczna część *Skuteczności symbolicznej* to analiza pieśni *Mu-Igala* zarejestrowanej przez Guillermo Hayę (*vel* Hayansa), pochodzącego z ludu Guna informatora, którego Wassén spotkał w 1935. *Mu-Igala* („droga *Muu*”) opisuje szczególną sytuację, w której *purba* (dusza) przyszłej matki zostaje pochwycona przez ambiwalentną moc *Muu*, a uzdrowiciel dzięki pomocy *nuchus* (duchów opiekuńczych wyobrażanych przez przyniesione przez niego drewniane figurki), które również stają się *nelegan* (l. mn. od *nele*), po licznych perypetiach odzyskuje duszę położnicy i dokonuje pojednania z *Muu*. Spisany przez Hayę tekst pochodził od starego mężczyzny imieniem Huauquiñe i został opublikowany w Göteborgu w roku 1947, stając się dwa lata później podstawą hipotez Lévi-Straussa. Na przełomie 1951 i 1952 jednak, Haya (przedstawiający się teraz jako Sr. Hayans) wysłał do Szwecji list, w którym donosił o kolejnych materiałach, które zamierza przekazać göteborgskiemu Muzeum Etnograficznemu. Wśród dosłanych pod koniec 1952 tekstów znalazła się brakująca trzecia część *Mu-Igala* oraz zapis całej pieśni pismem obrazkowym (Holmer, Wassén 1953: 7). Pół roku później Wassén ponownie współpracując z lingwistą Holmerem, wydał nową poprawioną wersję pracy, która tym razem zawierała sześćset pięćdziesiąt siedem wersów pieśni oraz ich piktograficzny ekwiwalent (Holmer, Wassén 1953). Pomimo że zbiór *Antropologia strukturalna*

ukazał się dopiero w roku 1958 i był przez następne lata wielokrotnie przekładany na inne języki i wznawiany, Lévi-Strauss nigdy nie dokonał rewizji swojego eseju.

Pomijając pomyłkę anatomiczną Lévi-Straussa (2000: 171) twierdzącego, że opisana w pieśni „«biała wewnętrzna tkanka» jest tożsama ze sromem”, a nie błonami płodowymi i pępowiną (Mjönes 2010: 20) – poważniejsze konsekwencje przyniósł brak znajomości właściwego zakończenia przekazu, lekceważenie informacji obecnych nawet w jego wersji niepełnej oraz skłonność do daleko idących uogólnień.

Według Lévi-Straussa, daje się wyróżnić trzy rodzaje kuracji szamanistycznych: albo na chorą część ciała uzdrowiciel oddziałuje fizycznie tak, by wydobyć z niej przyczynę choroby i w odpowiednim momencie zwodniczo ukazać w postaci określonego obiektu (kolca, kryształu, pióra), albo symuluje walkę ze szkodzącymi choremu duchami, albo „wypowiada zaklęcia i zaleca działania (...), których bezpośredni związek ze szczególnym zaburzeniem, jakie ma być wyleczone pozostaje nieuchwytny” (Lévi-Strauss 2000: 171). We wszystkich przypadkach odnotowywana skuteczność zabiegów jest zdaniem Lévi-Straussa możliwa do wyjaśnienia jako przykład działania terapii psychologicznej, a rytuał Guna ma być najlepszym dowodem na to, w jaki sposób kuracja, podczas której „szaman nie dotyka ciała chorej ani nie podaje jej leków” (Lévi-Strauss 2000: 172), sprawia, że „pieśń stanowi psychologiczną manipulację chorego narządu” (Lévi-Strauss 2000: 172). Wbrew temu, co zostało właśnie zacytowane, nawet w niepełnej wersji przekazu można przeczytać, że uzdrowiciel wprowadza rękę do kanału rodnego kobiety i fizycznie go oczyszcza; zamierza również użyć leczniczych roślin jako absorbentów (Holmer, Wassén 1947: 57). W trzeciej części pełnej wersji mowa jest o poszukiwaniu i zbieraniu przez *nele* tych naturalnych opatrunków, których zadaniem będzie powstrzymanie krwawienia (Holmer, Wassén 1953: 75-79, 147-151). Co więcej, z perspektywy *etic* wydaje się wielce prawdopodobne, że wyrażone językiem mitu czynności prowadzące do pomyślnego rozwiązania są opisem (znanego również w tradycyjnym położnictwie) zabiegu *ablatio placentae manualis* – ręcznego wydobycia łożyska (Mjönes 2010: 21-23).

Twierdzenie Lévi-Straussa o wyłącznym wpływie środków psychologicznych na proces tego rodzaju leczenia musi być ocenione jako mało realistyczne i to bez względu na ich ewentualny związek z wciąż dyskusowanym efektem placebo (Brown 2013). Choć działanie tego ostatniego

może wiązać się ze sprzyjającą kuracji redukcją symptomów takich jak subiektywne odczucie bólu czy podwyższone ciśnienie krwi – nie będzie ono nigdy decydujące. Nawet jeśli w czasie zabiegu ogólna poprawa psychiczna i fizyczna następują równolegle, nie może być to uznane za dowód tego, że pierwsza jest przyczyną drugiej – korelacja to nie kauzalność. Budowanie z kolei analogii między wieloletnią terapią psychoanalityczną zwykle zdrowego fizycznie pacjenta, a liczoną w godziny interwencją położniczą jest co najmniej nieuprawnione<sup>22</sup>. Dodatkowym nieporozumieniem jest użycie psychoanalitycznych terminów „odreagowanie” i „przeniesienie” w kontekście zamawiania choroby (Lévi-Strauss 2000: 178)<sup>23</sup>. Sam proces zaś nazywania (oznaczania w sensie lingwistycznym) czysto fizycznych przypadłości, z którymi mamy do czynienia w wypadku trudnego porodu (Lévi-Strauss 2000: 177) nie może mieć również niczego wspólnego z tym, co na początku lat siedemdziesiątych Edwin Fuller Torrey (1981: 41-45) nazwał „zasadą Rumpelstilzchena” w odniesieniu do działania psychoterapii (w tym pozaeuropejskiej i tradycyjnej) i w konsekwencji sugestii.

Problemy te pojawiły się również w opublikowanym w tym samym roku co *Skuteczność symboliczna* i także włączonym później do *Antropologii strukturalnej – Czarownika i jego magii* (Lévi-Strauss 2000: 149-165). Tekst przywołuje kilka historii związanych z postaciami czarowników i przypisywanych im mocy, niemniej centralne miejsce zajmuje w nim paradoksalny przypadek George’a Hunta, dorastającego nieopodal ludu Kwakwaka’wakw (Kwakiutl) informatora i współpracownika Franza Boasa (1930b: 1-41). Sceptyczny Maxulagilis (pod tym imieniem pojawia się w tekście Hunt, co przemilcza Boas i czym nie interesuje się Lévi-Strauss) został szamanem i otrzymał imię Qa’selid (zniekształcone przez Lévi-Straussa do „Quesalid”), ponieważ ku własnemu zdziwieniu zauważył skuteczność zastosowanej przez siebie szalbierczej tech-

<sup>22</sup> Biorąc pod uwagę obstetryczny charakter prezentowanego w pieśni przypadku i czas trwania zabiegu akuszerskiego, również wszelkie śmiałe hipotezy psychoneuroimmunologiczne dotyczące wpływu określonych przekonań i praktyk religijnych na proces zdrowienia (Koenig, Cohen 2002) powinny być traktowane w tym wypadku z dużym sceptycyzmem.

<sup>23</sup> Pierwsze pojęcie opisuje jedynie wyładowanie emocjonalne, w wyniku którego jednostka uwalnia się od afektu, związanego ze wspomnieniem wydarzenia urazowego; drugie – nieświadomy proces, za sprawą którego pragnienia i fantazje dotyczące ważnych w dzieciństwie osób, przenoszone są na inne obiekty, w kontekście psychoterapii – na analityka.



niki uzdrawiania, której uczył się wcześniej po to, aby zdemaskować szamanów jako oszustów. „Quesalid nie został wielkim czarownikiem, ponieważ leczył swych chorych; leczyl swych chorych, ponieważ został wielkim czarownikiem” – stwierdza Lévi-Strauss (2000: 161), zdając się nie odróżniać społecznego uznania statusu uzdrowiciela od jego realnej mocy uzdrawiania (Neu 1975: 287). Bez względu na to, że „sytuacja magiczna ma charakter zgody powszechnej” (Lévi-Strauss 2000: 150), podstawowy problem pozostaje tu w równym stopniu nierozwiązany, co w wypadku rytuału Guna: nie wiadomo w jaki sposób konsensualność i fiducyjność systemu magicznego miałyby być wystarczającymi warunkami jego bezpośredniej materialnej skuteczności<sup>24</sup>. Co więcej, do właściwej oceny przypadku Qa’selida niezbędna jest wiedza na temat samego George’a Hunta i łączącej go z Boasem zażyłości (Cannizzo 1983; Berman 1996; Whitehead 2000)<sup>25</sup>.

Ojcem urodzonego w Fort Rupert przyszłego szamana był Anglik, a matką kobieta wysokiego rodu z ludu Tlingit (skonfliktowanego z Kwakwaka’wakw). Hunt wżenił się w społeczność Kwakwaka’wakw, ale pozostał outsiderem. Jego współpraca z Boasem (a w rzeczywistości autorstwo większości Boasowskich tekstów w języku Kwak’wala) pomogła mu w zabezpieczeniu swojego statusu zarówno w społeczeństwie indiańskim, jak i amerykańskim<sup>26</sup>. Boas zataił tożsamość Maxulagilisa, twierdząc, że Hunt był jedynie odpowiedzialny za zarejestrowanie przekazu (Boas 1930a: IX-XVIII). Zdaniem Judith Berman (1996: 230) prawdopodobnie chciał przez to nie tyle uchronić Hunta przed ewentualnymi represjami ze strony władz i misjonarzy<sup>27</sup>, ile w naukowo trudny do zaakceptowania

<sup>24</sup> David A. Jopling (2008: 111-112) wyróżnia trzy nieszamanistyczne wyjaśnienia pozornego lub relatywnego powodzenia kuracji Qa’selida. Zakładając możliwe kombinacje tych scenariuszy, można domniemywać, że ewentualny skutek terapeutyczny mógł być wynikiem niegroźnego i niewymagającego interwencji charakteru przypadłości, odpowiedniego doboru pacjentów i/lub działania hipotetycznego efektu placebo.

<sup>25</sup> Co zaskakujące, Lévi-Strauss najprawdopodobniej był jej świadomy. W przyszłości postać Hunta została przez niego przywołana w *Drogach masek* z 1975, a następnie w jednej ze słynnych rozmów radiowych przeprowadzonych w 1977 w Kanadzie i wydanych rok później w postaci książki *Mit i znaczenie* (*Myth and Meaning*).

<sup>26</sup> Hunt odgrywał kluczową rolę m.in. w tworzeniu etnograficznych kolekcji artefaktów z Wybrzeża Północno-Zachodniego oraz w zaprezentowaniu Kwakwaka’wakw podczas World’s Columbian Exposition w Chicago w 1893.

<sup>27</sup> Uczestnictwo w potlachach było zakazane prawem do roku 1951, jednak nie przeszkodziło to Boasowi nie pozostawić cienia wątpliwości, co do tożsamości swojego informatora np. w *Etnologii Kwakiutłów, na podstawie danych zebranych przez George’a*

sposób „uniknąć akademickiego sporu o autentyczność swoich tekstów, czy też o to, jak należy interpretować opisane w nich wydarzenia”. Sam materiał etnograficzny Hunta sprawia zresztą trudności interpretacyjne, ponieważ nie tylko bywa kompilacją osobistych wspomnień, obserwacji i opowieści pochodzących od innych osób (należących do rywalizujących ze sobą grup pochodzeniowych), ale również zniekształcony został przez późniejszą redakcję i tłumaczenie (Berman 1996: 231-252).

Wbrew twierdzeniu Lévi-Straussa (2000: 159), Qa’selid nie kontynuował swojej szamańskiej kariery „bogaty w tajemnice, demaskujący oszustów i pełen lekceważenia dla swego zawodu”. Harry Whitehead (2000: 162) zadaje retoryczne pytanie na temat pochodzącej z 1930 wersji, o ponad pół wieku wcześniejszych, autobiograficznych wydarzeń<sup>28</sup>: „Co zatem tu mamy (...)? Sprytną sztuczkę Hunta służącą manipulacji «racjonalnym» czytelnikiem (...) – który ma uwierzyć, że szamanizm jest prawdziwy, a «racjonalność» nie musi być jedynym sposobem bycia i myślenia – posiadania «wiedzy»?”. Hunt jako w pełni świadomy oczekiwania etnografów i ich publiczności, rozumiejący idee zachodniej medycyny pośrednik kulturowy i handlowy, przewodnik, tłumacz, kolekcjoner, a w końcu współautor filmu *W krainie łowców głów* Edwarda Sheriffa Curtisa, okazał się „tym, który wniósł największy wkład w wynalezienie Kwakiutłów jako bytu etnograficznego” (Cannizzo 1983: 45). Wydaje się, że zarówno Boas ze swoją rekonstrukcją obrzędowości Kwakwaka’wakw, jak i Hunt ze swoim skonstruowanym szamanizmem, pośrednicząc między kulturą plemienną a uniwersytecką, w równym stopniu walczyli o swoją pozycję w każdej z nich.

Dwie dekady później Lévi-Strauss w swoich esejach niestety nie tylko nie podjął trudu krytycznej oceny źródeł, na których oparł swoje hipotezy, ale budując te ostatnie, wyraźnie przecenił rolę narzędzi psychologicznych w leczeniu stanów zagrożenia życia i zdrowia. Nie był też w stanie wykazać, że interesujące go kuracje szamanistyczne i terapia psychoanalityczna są do siebie podobne, i to nie tylko dlatego, że każda z nich zmierza do wyleczenia odmiennego rodzaju przypadłości, czyniąc to w różny sposób w niejednakowym okresie czasu, ale również dlatego, że trudno

---

*Hunta (Ethnology of the Kwakiutl, Based on Data Collected by George Hunt)*, opublikowanej w 1921.

<sup>28</sup> Ich poprzednią wersję można odnaleźć na początku szóstego rozdziału zredagowanej w 1966 przez Helen Codere *Etnografii Kwakiutłów (Kwakiutl Ethnography)* Boasa.

jest mówić, także w świetle podanych przez niego przykładów, o istnieniu jednego typu kuracji, którą moglibyśmy nazwać szamanistyczną. Te fundamentalne problemy utonęły jednak w morzu formalistycznej, a przy tym niezwykle atrakcyjnej retoryki charakterystycznej dla wszystkich jego pism, które – cytując ironiczną uwagę Sperbera (1985: 92) – „dowodzą pragnienia rygoru wciąż poza zasięgiem. (...) W swojej prezentacji dowodów lub w swoich najbardziej abstrakcyjnych spekulacjach Lévi-Strauss odwołuje się bardziej do intuicyjnej zgody swoich czytelników niż do ich umiejętności rozumowania: aby przekonać – urzeka”. Sam wyraźnie urzeczony pojęciami lingwistyki, zapewniającymi pozory ścisłości wywodu, pisze o metodzie kuracji szamanistycznej, że „niekiedy jest to manipulowanie ideami, a niekiedy – narządami, przy czym wspólnym warunkiem pozostaje, by dokonywało się ono za pomocą symboli, tzn. znaczących równoważników tego, co znaczone, należących do innego niż ono porządku rzeczywistości” (Lévi-Strauss 2000: 180). W swoim o rok późniejszym *Wprowadzeniu do twórczości Marcela Maussa*, teoretyzując na temat pojęcia *mana*<sup>29</sup>, uzna również, że „symbole są bardziej realne niż to, co symbolizują, elementy znaczące poprzedzają i określają elementy znaczone” (Lévi-Strauss 1973: XXXVII). To twierdzenie jest co najmniej zaskakujące. Choć Lévi-Strauss, podobnie jak Saussure, nie przywiązuje wielkiej wagi do odróżniania symbolu od elementu znaczącego znaku<sup>30</sup>, to jednak

<sup>29</sup> W kwestii czysto fonologicznego (a tym samym nieprzekonującego jeśli chodzi o jego analityczną użyteczność w antropologicznej reinterpretacji *mana*) źródła Lévi-Straussowskiego pojęcia płynnego znaczącego jako „zerowej wartości symbolicznej” (Lévi-Strauss 1973: LV-LVI), por. Jakobson, Lotz 1962: 431. Co do wpływu tej koncepcji na Lacanowskie rozumienie „Imienia-Ojca” jako operatora zob. Zafropoulos 2010: 158-165.

<sup>30</sup> W *Kursie językoznawstwa ogólnego* można odnaleźć dość kłopotliwą uwagę: „Używano wyrazu symbol na określenie znaku językowego albo ściślej tego, co my nazywamy elementem znaczącym. Wyraz ten jest niewygodny do przyjęcia właśnie z powodu naszej pierwszej zasady [dowolności znaku – przyp. M.Ż.]. Cechą symbolu jest to, że nie jest on nigdy całkowicie dowolny; nie jest pusty, istnieje w nim zawsze zaczątek więzi naturalnej między elementem znaczącym i znaczone. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiony czymkolwiek innym, na przykład wozem” (Saussure 1961: 80). Przez „zaczatek więzi naturalnej” Saussure rozumie najprawdopodobniej to, że „symbol ma racjonalny związek z rzeczą, którą przedstawia” (Saussure 1961: 84), co może być definiowane jako „analogiczna odpowiedniość” (Arrivé 1992: 19). Tak podejście Lévi-Strauss (1996: 205) do tego problemu po latach: „Symbol ze swej strony jest bytem, który w obrębie danej sfery pojęciowej podejmuje te same relacje syntagmatyczne w swoim kontekście, co w obrębie innej sfery pojęciowej symbolizowana rzecz w swoim. Myśl symboliczna łączy zatem w jeden zestaw paradygmatyczny terminy homologiczne, z których każdy należy do własnego łańcucha syntagmatycznego”.

wbrew fundamentom teorii językoznawstwa (Saussure 1961: 121) utrzymuje, że *signifiant* ma być niezależny od *signifié* i mieć względem niego co najmniej logiczne pierwszeństwo. Prawdziwym wyzwaniem jest w tym wypadku nie tylko niezrozumiały z lingwistycznego punktu widzenia prymarny charakter „obrazu akustycznego”, ale również to, że samo mówienie o „znaczącym” zakłada, że istnieje już coś, co jest oznaczane – obraz jest zawsze obrazem czegoś (Culler 1986: 132). To przekonanie jednak razem z innymi nominalistycznymi modyfikacjami obecnymi w całym zestawie postsaussure’owskich interpretacji (relatywizm językowy, przejście od systemowej wizji języka do uznania go za system zamknięty, przejście od stwierdzenia arbitralności znaku do zanegowania możliwości pozajęzykowej referencji, przejście od koncepcji znaczenia jako realizowanego przez wartości językowe, które są dowolne i różnicujące do przekonania, że znaczenie jest efektem języka itd.) – stanie się wkrótce jednym z bardziej rozpoznawalnych elementów twórczości poststrukturalistów (Tallis 1988: 49-99). W 1956 Lacan stwierdzi w wystąpieniu po referacie Lévi-Straussa w Société française de philosophie:

Jeśli miałbym scharakteryzować kierunek, w którym byłem podtrzymywany i niesiony przez dyskurs Claude’a Lévi-Straussa, to powiedziałbym, że polega to na akcencie, jaki położył – mam nadzieję, że nie odniesie się on z dezaprobatą do zakresu tej formuły, do której nie zamierzam redukować jego badań socjologicznych czy etnograficznych – na to, co nazwę funkcją *znaczącego*, w znaczeniu, jakie ten termin ma w lingwistyce, jako że ten *znaczący* nie tylko wyróżnia się z uwagi na swoje prawa, ale więcej, góruje nad znaczoną, któremu owe prawa narzuca (Lacan 2015: 88).

Bez zwracania specjalnej uwagi na definiowanie takich pojęć jak znak, znaczący, symbol i słowo, Lacan uznał, że cały świat człowieka uporządkowany jest „zgodnie z symbolami, które się wyłoniły, zgodnie z symbolami które się raz pojawiły” (Lacan 1991: 29). I dalej: „Wszystko, co ludzkie, musi być urządzone w uniwersum utworzonym przez funkcję symboliczną” (Lacan 1991: 29). To, co zostało nazwane przez Lévi-Straussa „funkcją symboliczną” miało określać nieświadomość rozumianą jedynie jako zespół struktur, które ograniczają się do narzucenia swoich praw „nieartykułowanym elementom przychodzącym skądinąd: popędom, emocjom, przedstawieniom, wspomnieniom” (Lévi-Strauss 2000: 182). Dla Freuda nieświadomość, choć określana mianem systemu (Freud 2007a: 99-101),

była sferą latentnych myśli i wypartych procesów. W teorii „powrotu do Freuda” nieświadomość jako strukturalnie coś „definiowalnego, dostępnego i poddającego się obiektywizacji” (Lacan 1998: 21)<sup>31</sup>, warunkowana jest przez będący poza naszą kontrolą proces oznaczania. Co więcej, nieświadomość ma być „ustrukturyzowana jak mowa” (Lacan 1998: 20, 149, 203), ale również być mową (Lacan 2014b: 23), która nie tyle jest przez nas artykułowana w języku za sprawą mówienia, co raczej artykułowana jest poprzez nas. W konsekwencji Lacan definiuje nieświadomość jako dyskurs „Innego” (Lacan 2006a: 10). Można w tym, tak jak w wyróżnieniu rejestrów: symbolicznego, wyobrażeniowego i realnego (Lacan 2013: 11-57), rozpoznać wpływ Lévi-Straussowskiej wersji dawnego podziału na podświadomość i nieświadomość, gdzie pierwsza „jest jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, ale ten słownik zyskuje znaczenie dla nas samych i innych tylko w tej mierze, w jakiej nieświadomość organizuje go wedle swych praw i czyni zeń przeto mowę” (Lévi-Strauss 2000: 182)<sup>32</sup>.

Lacanowski „Inny” to figura odmienna od tej z filozofii dialogu Buber’a i Levinasa; nie można go też zrównywać z empirycznym „Innym” antropologii. „Inny” teorii psychoanalitycznej, wywiedziony z heglowskich wykładów Kojève’a, to „wielki Inny” – upodmiotowiony porządek symboliczny (Lacan 2014b: 105), który jako determinująca nasze życie sieć symboli (Lacan 1996: 77) jest porządkiem i rejestrem mowy (Lacan 2013: 25-26). W ostateczności „Inny powinien być najpierw rozpatrywany jako miejsce, miejsce, w którym konstytuuje się mówienie” (Lacan 2014b: 500).

Lacan traktuje porządek symboliczny jako pojęcie totalne i to w sposób, który wykracza poza formułę Wittgensteina na temat granic języka. „To świat słów stwarza świat rzeczy” (Lacan 1996: 72) – stwierdzi, a uniwersalizując emiczne uwagi Maurice’a Leenhardta (2007: 150-180) na temat języka i kultury melanezyjskich Kanaków – uzna, że „prawo człowieka to prawo mowy” (Lacan 1996: 65)<sup>33</sup>. Dzięki tej ostatniej artyku-

<sup>31</sup> Jest to konsekwencja podejścia Lévi-Straussa (1973: XLV-XLIV), twierdzącego, że rzeczywistość symboliczna „jest wykrywalna w nieświadomianych strukturach myślowych, które można uchwycić w instytucjach, a jeszcze lepiej – w języku, nie zaś w wytworach świadomości”. Sam Lacan (1998: 20) przywołuje przed swoją uwagą *Mysł nieoswojoną*.

<sup>32</sup> W polskim przekładzie jako „mowę” przetłumaczono pojawiający się w oryginale wyraz *discours*.

<sup>33</sup> Lacan przemilcza przy tym Leenhardtowską interpretację kanackich konceptu-

lowane są nawet nie tyle pragnienia innych i nasze własne, ile pragnienie „Innego”, a Lacanowska formuła „pragnienie człowieka jest pragnieniem Innego” (Lacan 2006a: 690), oznaczać ma, że pragniemy „Innego”, ale i jego pragnienia, a jako że pragniemy pragnąć, pragniemy tego, czego pragnie on. Wszelkie społeczne (oparte na wymianie symbolicznej) realizacje libidinalne, jak choćby te mediowane mówieniem, możliwe są właśnie ze względu na „Innego” (Lacan 2013: 36). Życie człowieka otaczane jest więc „siecią symboli tak wszechogarniającą, że to one łączą, zanim przyjdzie na świat, tych, co mają go zrodzić «kością i ciałem»” (Lacan 1996: 77), bowiem „rodzimy się zarówno ze słów, jak i z przespania się ze sobą obojga rodziców, a słowa pośrednika (...) odgrywają w tym rolę równie genezy czną” (Lacan 2015: 74). Wyrażając tę myśl jeszcze inaczej – Lacan założy, że zintegrowani jesteśmy z tym, co nazwie „obiegami dyskursu”: „Jestem jednym z jego ogniw. Jest to dyskurs mojego ojca na przykład, o ile mój ojciec popełniał błędy, na których reprodukcję jestem absolutnie skazany – oto co nazywamy *superego*” (Lacan 1991: 89). „Inny” lacanizmu rozumiany jako instancja psychiczna, zwornik naszego aparatu psychicznego, nigdy nie może być w pełni przyswojony przez podmiot, ponieważ jest innością radykalną i absolutną (Lacan 2014b: 251-252, 499).

Te retorycznie radykalne i absolutystyczne spekulacje nie byłyby oczywiście możliwe, gdyby nie Lévi-Straussowska antropologia i jej budzące zastrzeżenia wykorzystanie w ramach teorii „powrotu do Freuda”. W 1952 wygłoszony został przez Lacana w paryskim Collège philosophique wykład pt. *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy*. Jego tekst został rok później powielony i rozpowszechniony, ale oficjalnie wydany dopiero w roku 1978.

Lacan (2015: 9-43) sięga w nim po Freudowski przypadek „Człowieka-szczura” (Freud 2014: 23-82) oraz fragment autobiografii Johanna Wolfganga Goethego (1957: 438-446)<sup>34</sup>, i czyniąc to, ma nadzieję ukazać strukturę neurotycznych formacji w sposób, w jaki antropolog strukturalny postępuje z faktami społecznymi. Koncentruje się na przypadku Ernsta Lanzera – słynnego pacjenta Freuda i analizuje strukturalne przekształcenia zachodzące pomiędzy jego historią rodzinną a „mitem indywidualnym”. Pojęcie Lévi-Straussa jest tu rozumiane jako przekształcona „konstelacja

---

alizacji ciała (Leenhardt 2007: 24-37), która stoi w jawnej sprzeczności z postulatami *Stadium zwierciadła*.

<sup>34</sup> Epizod erotyczny u Goethego wspominany jest przez pacjenta Freuda jako źródło pobudzenia seksualnego, rozładowywanego masturbacją (Freud 2014: 53).

pierwotna, która patronuje narodzinom podmiotu” (Lacan 2015: 19) i która „jest ukształtowana w tradycji rodzinnej przez opowiadanie o pewnej liczbie cech, które stanowią o specyfice związku rodziców” (Lacan 2015: 19). Mit Lanzera ma być indywidualną wersją podmiotowych przeżyć, zbudowaną w oparciu o zasłyszane historie z życia jego ojca. Lacan wyróżnia w materiale pewną liczbę elementów strukturalnych i stara się zademonstrować, że symptomy nerwicowe wiążą się z ich określonym układem. W ten niespójny sposób opowie o tym w późniejszym wystąpieniu:

Udało mi się nawet ściśle sformalizować przypadek zgodnie z pewną formułą podaną przez Claude’a Lévi-Straussa, w wyniku czego okazuje się, że jakiś *a* związany początkowo z jakimś *b*, gdy jednocześnie *c* był związany z *d*, w drugim pokoleniu zmienia z nim swojego partnera, ale nie tak, żeby nie utrzymywała się nieusuwalna pozostałość w postaci negatywizacji jednego z czterech elementów, która narzuca się jako korelatywna względem zachodzącej w grupie przemiany: gdzie odczytuje się to, co nazwę znakiem swego rodzaju niemożliwości całkowitego rozwiązania problemu mitu (Lacan 2015: 90-91).

Prawdopodobnie Lacan sięgał tu pamięcią do artykułu *Struktury społeczne w centralnej i wschodniej Brazylii* Lévi-Straussa (2000: 109-118) z 1952 i pomieszał schemat ilustrujący strukturę rytualnych usług łączących cztery męskie stowarzyszenia ludu Xerénte (Szerente)<sup>35</sup> z uwagą na temat przechodzenia członka określonego stowarzyszenia do innego w zgodzie z ustalonym porządkiem – co według Lévi-Straussa (2000: 113) „ściśle odpowiada prawu wymiany uogólnionej” – oraz wcześniejszymi spostrzeżeniami poświęconymi małżeństwu patrylateralnemu (Lévi-Strauss 2000: 111). Bez względu na to, że sam pomysł przeszczepienia wyabstrahowanych schematów pokrewieństwa badanych etnograficznie społeczeństw na zaprezentowane w gabinecie psychoterapeutycznym i dziele literackim osobiste perypetie dwóch historycznych postaci – jest zgoła absurdalny, sam analityczny aspekt *Mitu indywidualnego neurotyka* ufundowany jest na podwójnej manipulacji: pierwszej będącej udziałem Freuda, drugiej – Lacana.

Symptomami „Człowieka-szczura” (wariantywnie „Człowieka od szczurów” – pseudonim pochodzi od fantazmatu dotyczącego tortury,

---

<sup>35</sup> Co znaczące, schemat ten ludzako przypomina słynny „schemat L” opisujący relację podmiotu z „Innym”, zaprezentowany przez Lacana po raz pierwszy w roku 1955 (Lacan 1991: 243).

w której szczury wgrzyzają się w odbył skazańca) były natręstwa, wątpliwości powstrzymujące określone działania i fantazje na temat śmierci. Według Freuda symptomy miały wyrażać konflikt wyparty do nieświadomości; za ich determinanty uznał ukaraną przez ojca (z którego śmiercią pacjent nie mógł się pogodzić) dziecięcą masturbację, nieświadomy ambiwalentny stosunek wobec ojcowskiej figury (idealizacyjno-nienawistny jak w o kilka lat późniejszym *Totemie i tabu*) oraz fiksację na analno-sadystycznej fazie rozwoju psychoseksualnego.

Pomijając współczesny stan wiedzy psychologicznej i neurobiologicznej na temat zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego oraz toczone wokół niego dyskusje (Menzies, Silva 2003; Abramowitz, Houts 2005), same metodologiczne nadużycia Freuda przy analizie nerwicy natręctw Lanzera są trudne do obrony (Cioffi 1985: 35-36; Mahony 1986; Esterson 1993: 62-67). Aby dodać powagi swojemu studium przypadku, Freud utrzymywał, że trwająca w rzeczywistości trzy i pół miesiąca nieregularna terapia, była z powodzeniem kontynuowana przez rok. Aby sprawić wrażenie, że założona już na samym początku teza o edypalnym konflikcie jest naturalnym wnioskiem wynikłym w toku analizy, zaprezentował zmienioną chronologię rejestracji materiału. Zasadnicze wątpliwości budzi także twierdzenie o terapeutycznym sukcesie leczenia Lanzera. Do tego zaistnienie kluczowego epizodu, czyli traumy dotkliwej kary fizycznej za infantylną aktywność autoerotyczną, kształtującej „później utajoną wściekłość na ukochanego ojca” (Freud 2014: 56), nie znajduje pokrycia w oryginalnych notatkach z sesji. Mowa jest w nich jedynie o słownym zakazie masturbacji i całkowicie domniemanej przez Freuda groźbie kastracji (Cioffi 1985: 36). Co więcej, w samych *Uwagach na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw* pojawia się informacja o tym, że pacjent pamiętał o całym zdarzeniu tylko dlatego, że historia ta była przywoływana przez jego matkę, a ta z kolei twierdziła, że kara była wymierzona ze względu na to, że mały Ernst ugryzł dorosłą osobę – prawdopodobnie niańkę (Freud 2014: 55).

Konsekwencje uznania przez Freuda (2014: 54-57) za treść wypartą traumatycznego wspomnienia kary, które w rzeczywistości zostało pacjentowi jedynie zaszczipione, staną się w końcu XX wieku poważne. Lata dziewięćdziesiąte będą czasem wybuchu zarówno „wojen o Freuda”, jak i „wojen o pamięć”, toczonych nie tylko w świecie akademickich dyskusji, ale również w sądach (Crews 2001). Pomimo braku naukowych dowodów istnienia wypartych wspomnień (Holmes 1990; Loftus 1993), do



dziś utrzymuje się obserwowalny rozłam w środowisku psychologicznym na zwolenników i przeciwników koncepcji, przy czym większy sceptycyzm prezentowany jest przez zorientowanych badawczo psychologów klinicznych, a mniejszy przez studentów i praktyków dyscypliny (Patihis, Ho, Tingen, Lilienfeld, Loftus 2014).

Lacan posłużywszy się przypadkiem „Człowieka-szczura”, dokonał zasadniczej zmiany w teorii psychoanalitycznej. Przełomem było zastąpienie trójkowej relacji edypalnej – relacją czwórkową, w której poza podmiotem, matką i ojcem pojawiać ma się w postaci zastępczego rodzica, przyjaciela itp. wyobrażeniowy „inny”, którego genealogia sięga „fazy lustra” i którego łączy z podmiotem relacja narcystyczna (Lacan 2015: 40-43). Lacan sięgnął tu bezzasadnie po Lévi-Straussowską koncepcję czterocłonowej struktury elementarnej (rodzina nuklearna plus osoba dająca żonę) definiowanej jako atom pokrewieństwa (Lévi-Strauss 2000: 51). Co ważniejsze jednak, kładąc główny nacisk na domniemane strukturalne zależności łączące epizody z biografii Lanzera i jego ojca, dokonał zastanawiającej manipulacji tego zmanipulowanego już przez Freuda materiału.

W tekście *Uwag na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw* obok fałszywego twierdzenia o ukaranej masturbacji jako głównej przyczynie nieświadomego konfliktu edypalnego, pojawia się informacja o tym, jakoby ojciec – sam ożeniony z bogatszą od siebie matką pacjenta, dla której zakończył zaloty do ubogiej dziewczyny – sprzeciwił się związkowi Lanzera z niemającą kobietą. Bez względu na to, czy uzasadniona jest tak radykalna interpretacja słów ojca radzącego synowi, „że to niemałdre, że tylko się zbłąźni” (Freud 2014: 52), Lacanowska wersja, w której pominięty został całkowicie epizod autoerotyczny (*sic!*), jest przeinaczeniem: „Konflikt *kobieta bogata / kobieta biedna* został odtworzony bardzo dokładnie w życiu podmiotu w chwili, gdy jego ojciec nakłaniał go do poślubienia bogatej kobiety, i to wówczas rozpełtała się nerwica” (Lacan 2015: 21). Według relacji Freuda to matka już po śmierci ojca „powiedziała synowi, że rozmawiała z zamożnymi krewnymi o jego przyszłości – jeden z kuzynów wyraził gotowość, by wydać go za swą córkę, kiedy tylko skończy on studia” (Freud 2014: 50). Ta zmiana była potrzebna, aby móc uzasadnić znaczenie Lévi-Straussowskiej „funkcji symbolicznej” (Lacan 2015: 39) i przede wszystkim obecny w „micie indywidualnym” Lanzera problem długu. Tak przedstawi to Lacan rok później:

To *imię ojca* powinniśmy uznać za podstawę funkcji symbolicznej, która od zarażania historii identyfikuje jego osobę z figurą prawa. Koncepcja ta pozwala nam jasno odróżnić w analizie przypadku skutki nieświadome tej funkcji od relacji narcystycznych, albo relacji realnych, jakie wiążą podmiot z obrazem i działaniem osoby, która ucieleśnia ją, i wynika z tego pewien sposób rozumienia, który ma wpływ na samo prowadzenie naszych interwencji. (...) Zatem to moc słowa utrzymuje ruch „Wielkiego Długu”, którego ekonomię Rabelais, za pomocą słynnej metafory, rozszerza aż do gwiazd. (...) Utożsamiany z sakralnym *hau* albo z wszechobecnym *mana*, ten nienaruszalny Dług jest gwarancją, że podróż, w którą wysłane są kobiety i dobra, przywieździe poprzez niezawodny cykl do punktu wyjścia inne kobiety i inne dobra; jedno i drugie są nośnikami tego samego elementu: symbolu zero, mówi Lévi-Strauss, sprowadzając do znaku algebraicznego moc mówienia (Lacan 1996: 76-77).

Dług Lanzera (drobna kwota, którą w rzeczywistości winien był urzędnicze pocztowej za przysłane binokle) dzięki pomocy zaufanego przyjaciela został spleonony jeszcze przed poznaniem Freuda i rozpoczęciem terapii (Freud 2014: 35). Lacan uznał go jednak za ideę na tyle wiążącą, że w *Micie indywidualnym neurotyka* zaburzył chronologię i stwierdził, że spleta długu nastąpiła dopiero po podjęciu leczenia (Lacan 2015: 25). W tym wybiegu – na co zwrócił uwagę John Forrester (1997: 81) – widać długofalową strategię: na drodze strukturalistycznej lektury przypadku „Człowieka-szczura” możliwa jest implementacja pojęcia długu jako kluczowego elementu relacji czwórkowej, a ta z kolei zastąpić ma ortodoksyjne pojęcie kompleksu Edypa, którego anachronizmu Lacan musiał być na tym etapie świadomy. Niestety nie był najwyraźniej świadomy tego (oczywiście zakładając, że miałyby to jakiegokolwiek znaczenie), że nowe i heterodoksyjne koncepcje Lévi-Straussa były rezultatem nieuzasadnionych etnograficznie i lingwistycznie analogii i metonimizacji. Wykorzystanie ich jako centralnych pojęć operacjonalizujących manipulacyjną reinterpretację tekstu będącego już wynikiem fundamentalnych nadużyć – wprawia w konsternację. Być może sukces zarówno *Skuteczności symbolicznej*, jak i *Mitu indywidualnego neurotyka* należy dziś odczytywać przede wszystkim jako paradoksalne uzasadnienie niepokoju samego Lévi-Straussa (2000: 163), przestrzegającego przed ewolucją, „która zmienia od kilku lat system psychoanalityczny z zespołu hipotez poddających się eksperymentalnej weryfikacji w określonych i ograniczonych przypadkach w swego rodzaju mglistą mitologię, przesycającą świadomość grupy (...)”.

Lévi-Strauss był bez wątpienia człowiekiem paradoksów, bo, jak sami się przekonaliśmy, stosowane przez niego analogie – czy to dotyczące systemu pokrewieństwa i języka, czy fizycznych kuracji szamanistycznych i terapii psychoanalitycznych – bardziej przypominają te obecne w redefiniowanym przez niego totemizmie, niż w nauce. Bardziej czarownictwo, niż metodę naukową przypominają jego próby zmatematyzowania swoich wywodów. „Topologia”, „arytmetyka” i „algebra” stosującego całkowicie arbitralną analogię między matematyką a psychoanalizą Lacana, za sprawą krytyki Sokala i Bricmonta (2004: 31-48) urosły już do rangi symbolu, a apologeci Lacanowskich pretensji, nawet jeśli poprawnie zwracają uwagę na określone niedostatki tej krytyki, chybają celu *en gros*. „Matematyczność” Lévi-Straussowskiego wkładu w rozwój antropologii należy oceniać równie surowo (Andreski 1972: 131-136) i to nawet jeśli nie mamy powodów, by wątpić w dobrą wiarę jego autora (Sperber 1985: 65)<sup>36</sup>. „Podniesienie do potęgi minus jeden” czy „funkcja” z kolejnych tomów *Mitologik* nie mają matematycznego sensu w takim samym stopniu jak „macierz” z *Myśli nieoswojonej*, czego Lévi-Strauss, nadając im specyficzne znaczenie, był ostatecznie świadomy. Strukturalistyczne pozorowanie matematycznego rygoru osobliwie przypomina przywołany przez niego epizod z czasu pobytu u Nambikwara, kiedy to nacelnik grupy z Utiarity otrzymał papier i ołówek, szybko zrozumiał, że samo użycie odpowiednich utensyliów i symulowanie umiejętności pisania jest kluczem do utrzymania własnej pozycji:

Zażądał ode mnie bloku do notowania i oto byliśmy jednakowo wyekwipowani, kiedy pracowaliśmy razem. Nie podawał mi ustnie informacji, o które go prosiłem, lecz kreślił na papierze wijące się linie i pokazywał mi je tak, jak gdybym miał odczytać odpowiedź. Sam był na wpół oszukany tą komedią; (...) Czego się

<sup>36</sup> Warto odnotować, że krytyka Sperbera (1985: 65-66) odnosi się do podejścia Lévi-Straussa w stosowaniu formuły  $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$  i pochodzi z 1985, w którym Lévi-Strauss (1996) znów ją zaprezentuje; formuła pojawi się następnie w *Opowieści o ryśiu* z 1991. Co uderzające (i w czym można dopatrywać się aluzji do pracy Lacana), pierwsze jej przedstawienie zostało opatrzone następującym komentarzem: „Formuła ta uzyskuje pełnię swego znaczenia, gdy przypomnimy sobie, że wedle Freuda dwa urazy (nie zaś jeden, jak się często przypuszcza) są nieodzowne dla zrodzenia się tego indywidualnego mitu, na którym polega nerwica. Usiłując stosować podaną formułę do tych urazów (...), można by zapewne nadać genetycznemu prawu mitu postać bardziej ścisłą i dokładną. Przede wszystkim zaś byłibyśmy w stanie rozwinąć równoległe socjologiczne i psychologiczne badanie myślenia mitycznego, a może nawet prowadzić je laboratoryjnie, poddając hipotezy robocze kontroli doświadczalnej” (Lévi-Strauss 2000: 206).

po niej spodziewał? Może oszukać siebie samego, ale raczej zadziwić towarzyszy, przekonać ich, że pośredniczy przy rozdziale towarów, że zawarł przymierze z białymi i dzielił jego tajemnice (Lévi-Strauss 1964: 274).

W tym kontekście realizm Freuda rozważającego szanse polepszenia statusu psychoanalizy i psychoanalityków – brzmi całkowicie zrozumiale:

Nie mówcie tylko, że w chwili gdy autorytet społeczny przybędzie nam w sukurs, dając nam większe szanse odniesienia sukcesu, to nie będzie to miało znaczenia, jeśli chodzi o uznanie poprawności naszych przesłanek. Sugestia może rzekomo wszystko, a wówczas nasze sukcesy będą sukcesami sugestii, a nie psychoanalizy (Freud 2007b: 98).

Pomijając wątpliwą leczniczą efektywność określonych aspektów rytuałów uzdrawiania, wiemy dziś dzięki eksperymentalnym badaniom kognitywnym (Barrett, Lawson 2001), że dla pozytywnej oceny skuteczności rytuału ważniejsza od samych przeprowadzanych czynności jest dla jego uczestników obecność odpowiednio intencjonalnego aktora, który te czynności inicjuje. Lacan ze swoją charyzmą, hermetycznym językiem i obskuranckim stylem wypowiedzi znakomicie odgrywał tę rolę wśród swoich seminarzystów i zdesperowanych pacjentów: „Kwestia dowodów nie była nawet poruszana przez jego zwolenników. Wszystko, co wielki mistrz napisał brano na wiarę, jakby to było pismo święte” (Evans 2005: 45). Wymowne wspomnienie Lévi-Straussa:

To, co było uderzające, to promieniujący wpływ, który emanował zarówno z powierzchowności Lacana, jak i z jego dykcji, jego gestów. Widziałem co najmniej kilku szamanów działających w egzotycznych społeczeństwach i odkryłem tam na nowo rodzaj odpowiednika szamańskiej mocy. Przyznaję, że z tego, co usłyszałem, nie zrozumiałem niczego. A znalazłem się wśród publiczności, która zdawała się rozumieć (za Roudinesco 1990: 362).

W artykule z 1967 jeden z byłych członków *École Freudienne de Paris* (ciała powołanego przez Lacana po konflikcie z *International Psychoanalytical Association*)<sup>37</sup> – Didier Anzieu (syn pacjentki „Aimeé”) – oskarżył

---

<sup>37</sup> Rozpad *Société Française de Psychanalyse* na *Association Psychanalytique de France* i właśnie *École Freudienne de Paris*, było spowodowane ultimatum IPA, nieakceptującego skracania przez Lacana sesji terapeutycznych z obowiązujących

swojego niedawnego mistrza o utrzymywanie uczniów w stanie niekończącej się zależności. Istnienie szkoły ufundowane było na obietnicy istnienia „fundamentalnych prawd, które mają być ujawnione (...) ale zawsze innym razem (...) i tylko tym, którzy wciąż przy nim trwają w jego podróży” (za Turkle 1978: 131). „Dlaczego tak długo za nim podążaliśmy?” – zapytywał niegdyś François Roustang (1990: 3-17), inny dawny uczeń Lacana. Dan Sperber (2010) opisując zjawisko „efektu guru” w perspektywie teorii relewancji i mechanizmu epidemiologicznego postawił hipotezę, że skoro wszelkie wypowiedzi budzą oczekiwania relewancji, które ukierunkowują proces rozumienia w stronę interpretacji spełniającej te oczekiwania, to wypowiedzi niejasne udzielane z pozycji autorytetu będą jedynie potęgowały i multiplikowały tego rodzaju efekt potwierdzenia, czyli błąd konfirmacji. Im większy będzie autorytet autora niezrozumiałej wypowiedzi, z tym większą niepewnością dotyczącą własnych kompetencji intelektualnych będą interpretować ją jej egzegeci. Z drugiej strony udział w zbiorowym procesie interpretacji wiąże się ostatecznie ze społeczną korzyścią przynależności do grupy, której opuszczenie zwykle skutkuje marginalizacją.

W przeciwieństwie do ludzi z baśni Andersena, którzy udają, że podziwiają nieistniejące szaty cesarza, uczestnicy kolektywnej dynamiki guruifikacji nie muszą działać i, ogólnie rzecz biorąc, nie działają w złej wierze: mają mocne zewnętrzne powody dla swojego uznania – powody, które wzajemnie sobie zapewniają – co z kolei prowadzi ich do preferowanych interpretacji, które dostarczają im dalszych wewnętrznych powodów. Co więcej, nie muszą się nawet mylić: ludzka historia intelektualna jest pełna wymagających twierdzeń i tez, które okazały się prawdziwe i ważne (Sperber 2010: 592).

Wypada mieć nadzieję, że fundacyjne twierdzenia strukturalistycznej odmiany psychoanalizy, czyli postulowanego „powrotu do Freuda” w duchu postsaussure’owskiego językoznawstwa, który dokonał się w połowie XX wieku za sprawą psychoanalitycznie i lingwistycznie poinformowanych tekstów Lévi-Straussa, i który wciąż wywiera określony wpływ na antropologię kulturową (Trawick 1992; Caton 1993; Pradelles de Lator 2002; Moore 2007) – w końcu dowiodą swojej prawdziwości i wagi większej, niż ta przypisywana im przez lacanowskich komentatorów nie-

---

minimum pięćdziesięciu minut do zaledwie kwadransa (bez zmniejszania przy tym wysokości opłat). Po założeniu własnego stowarzyszenia nieetyczne praktyki Lacana były kontynuowane (Tallis 2000: 286-287).

odmiennie niechętnych jakiegokolwiek dyskusji na temat ich falsyfikowalności. Bez zmiany tego nastawienia, w świetle obecnej wiedzy naukowej i immanentnych aporii samego strukturalizmu należy jednak zachować w tej kwestii najdalej posuniętą rezerwę.

Jeśli pomimo zasług Lévi-Straussa dla rozwoju teorii antropologicznej i jego nieraz uzasadnionych intuicji uznamy, że istotnie wśród antropologów „niewiele było bardziej niejasnych” (Sperber 1985: 64), a jego metoda rzeczywiście była „niewiele więcej jak licencją na swobodne ćwiczenie wyobraźni” (Pettit 1975: 96), i nawet jeśli fundamentalne hipotezy antropologii strukturalnej oparte bywają na błędnych analogiach, a całą sprawę dodatkowo pogarszają zasadnicze nieporozumienia, wielkie generalizacje, bezkrytyczna ocena etnograficznych źródeł i zwykle pomyłki – to wszystkie te zarzuty błędą w porównaniu z problemami obecnymi w spuściźnie pozostawionej przez Lacana. Jeśli „powrót do Freuda” można uznać za gest obrony teorii psychoanalitycznej przed wymogami testowalności (Evans 2005: 49), to sięgnięcie po strukturalizm Lévi-Straussa i jego mity (*sensu largissimo*) miało w tym pomóc poprzez zapewnienie pozorów intelektualnego rygoru i nadziei klinicznej skuteczności<sup>38</sup>. Praktyka terapeutyczna Lacana formowana była jednak z lekceważeniem elementarnej zawodowej etyki, a jego idee jeśli nie okazywały się wewnętrznie sprzeczne, były tak nieprecyzyjne i wieloznaczne, że do dziś możliwa jest ich interpretacja na tyle szeroka, że satysfakcjonuje nieraz przeciwstawne stanowiska ich propagatorów. Co więcej, idee te były nieustannie modyfikowane w czasie, prowadząc w końcu Lacana poza bezpośrednie wpływy strukturalizmu w jego seminariach z lat siedemdziesiątych coraz wyraźniej skupionych na „realnym” – najbardziej niejasnym pojęciu lacanizmu, mającym opisywać tak wiele rzeczy, jak wychodzącą poza freudowską zasadę przyjemności rozkosz, wyobraźniowy obiekt-przyczynę pragnienia, freudowską Rzec, obiekt lęku, coś, co pojawia się pod postacią halucynacji, co przedstawia się jako trauma, co prowadzi do wytworzenia fantazmatu czy też ogólnie przyczynę, a zarazem retroaktywny efekt funkcjonowania samej rzeczywistości symbolicznej.

<sup>38</sup> Lévi-Strauss był tego faktu wyraźnie świadomy i dał temu wyraz w rozmowie z Didierem Eribonem przeprowadzonej już po śmierci Lacana, kiedy przyznał się do swojej irytacji z powodu przypisywania tego ostatniego do „konstelacji «strukturalizmu»” (Lévi-Strauss, Eribon 1994: 91). W wywiadzie udzielonym z kolei w roku 1991, zapytany o wątpliwości dotyczące empirycznych podstaw samego strukturalizmu, stwierdził: „Wielkie spekulatywne konstrukcje powstają po to, żeby zostać przelamane” (Smyth 1991: 51).

Na trzy lata przed śmiercią Lacan wprowadził swoich (już niedługo wzajemnie się zwalczających) uczniów w realne poruszenie. Zamykając kongres swojej paryskiej szkoły, skonkludował: „Jak to się dzieje, że dzięki działaniu znaczącego są ludzie, którzy potrafią leczyć? (...) Bez względu na wszystko, co mówiłem na ten temat, nic o tym nie wiem. To kwestia triku [truquage]” (Lacan 1979: 220). Pisząc o przypadku Qa’selida z *Czarownika i jego magii*, Jerome Neu (1975: 289) stwierdził niegdyś przenikliwie, że „jeśli wiara praktykującego nie jest konieczna, to być może nie jest konieczna również prawda”.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramowitz, J.S., Houts, A.C. (red.). (2005). *Concepts and Controversies in Obsessive-Compulsive Disorder*. New York: Springer.
- Amsterdam, B. (1972). Mirror Self-Image Reactions Before Age Two. *Developmental Psychobiology*, 5(4), 297-305.
- Andreski, S. (1972). *Social Sciences as Sorcery*. London: André Deutsch.
- Arrivé, M. (1992). *Linguistics and Psychoanalysis: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan and Others* (przeł. J. Leader). Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii* (przeł. M. Kolan). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bahrnick, L.E., Moss, L., Fadil, C. (1996). Development of Visual Self-Recognition in Infancy. *Ecological Psychology*, 8(3), 189-208.
- Barrett, J.L., Lawson, E.T. (2001). Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy. *Journal of Cognition and Culture*, 1(2), 183-201.
- Barzilai, S. (1999). *Lacan and the Matter of the Origins*. Stanford: Stanford University Press.
- Berman, J. (1996). “The Culture as it Appears to the Indian Himself”: Boas, George Hunt and the Methods of Ethnography. W: G.W. Stocking Jr. (red.), *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (s. 215-256). Madison: University of Wisconsin Press.
- Boas, F. (1930a). *The Religion of the Kwakiutl Indians: Part I – Texts*. New York: Columbia University Press.
- Boas, F. (1930b). *The Religion of the Kwakiutl Indians: Part II – Translations*. New York: Columbia University Press.

- Borch-Jacobsen, M. (1991). *Lacan: The Absolute Master* (przeł. D. Brick). Stanford: Stanford University Press.
- Boyer, P. (2014). Explaining religious concepts: Lévi-Strauss the brilliant and problematic ancestor. W: D. Xygalatas, W.W. McCorkle Jr. (red.), *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion* (s. 164-175). London – New York: Routledge.
- Brown, W.A. (2013). *The Placebo Effect in Clinical Practice*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Cannizzo, J. (1983). George Hunt and the invention of Kwakiutl culture. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 20(1), 44-58.
- Caton, S.C. (1993). Icons of the Person: Lacan's "Imago" in the Yemeni Male's Tribal Wedding. *Asian Folklore Studies*, 52(2), 359-381.
- Cioffi, F. (1985). Psychoanalysis, Pseudo-Science and Testability. W: G. Currie, A. Musgrave (red.), *Popper and the Human Sciences* (s. 13-44). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Crews, F. (2001). *Wojna o pamięć: Spór o dziedzictwo Freuda* (przeł. U. Krzysztoń, L. Wroński, J. Wrońska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Culler, J. (1986). *Ferdinand de Saussure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Esterson, A. (1993). *Seductive Mirage: An Exploration of the Work of Sigmund Freud*. Chicago – La Salle: Open Court.
- Evans, D. (2005). From Lacan to Darwin. W: J. Gottschall, D.S. Wilson (red.), *The Literary Animal: Evolution and the Nature of Narrative* (s. 38-55). Evanston: Northwestern University Press.
- Fiamenghi, G.A. (2007). Emotional expression in infants' interactions with their mirror images: an exploratory study. *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 25(2), 152-160.
- Fink, B. (2002). *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika* (przeł. Ł. Mokrosiński). Warszawa: Wydawnictwo Andrzej Żórawski.
- Forrester, J. (1997). Lacan's Debt to Freud: How the Ratman Paid Off His Debt. W: T. Dufresne (red.), *Returns of the "French Freud": Freud, Lacan, and Beyond* (s. 67-89). London – New York: Routledge.
- Freud, S. (2007a). *Psychologia nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2007b). *Technika terapii* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2009). *Pisma społeczne* (przeł. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba). Warszawa: Wydawnictwo KR.



- Freud, S. (2014). *Charakter a erotyka* (przeł. R. Reszke, D. Rogalski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (przeł. E. Dzurak, S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gellner, E. (1985). *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. (2018). *Claude Lévi-Strauss: A Critical Study of His Thought* (przeł. N. Scott). London – New York: Verso.
- Goethe, J.W. (1957). *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda* (t. 1, przeł. A. Guttry). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hénaff, M. (1998). *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (przeł. M. Baker). Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Holmer, N.M., Wassén, H. (1947). *Mu-Igala or the Way of Muu: A Medicine Song from the Cuna Indians of Panama*. Göteborg: Etnografiska Museet.
- Holmer, N.M., Wassén, H. (1953). *The Complete Mu-Igala in Picture Writing: A Native Record of a Cuna Indian Medicine Song*. Göteborg: Etnografiska Museet.
- Homer, S. (2005). *Jacques Lacan*. London – New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library).
- Holmes, D.S. (1990). The Evidence for Repression: An Examination of Sixty Years of Research. W: J.L. Singer (red.), *Repression and Dissociation: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health* (s. 85-102). Chicago – London: University of Chicago Press.
- Isaacs, S. (1946). *The Social Development of Young Children: A Study of Beginnings*. London: George Routledge & Sons.
- Jakobson, R., Lotz, J. (1962). Notes on the French Phonemic Pattern. W: R. Jakobson, *Selected Writings I: Phonological Studies* (s. 426-434). The Hague: Mouton & Co.
- Jopling, D.A. (2008). *Talking Cures and Placebo Effects*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Jung, C.G. (2014). *Dynamika nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kennedy, R., Benvenuto, B. (1986). *The Works of Jacques Lacan*. New York: St. Martin's Press.
- Koenig, H.G., Cohen, H.J. (red.). (2002). *The Link between Religion and Health: Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. Oxford – New York: Oxford University Press.

- Lacan, J. (1979). Conclusions – 9<sup>e</sup> Congrès de l'École Freudienne de Paris sur „La transmission”. *Lettres de l'École*, 25(2), 219-220.
- Lacan, J. (1987). Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję Ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego (przeł. J.W. Aleksandrowicz). *Psychoterapia*, 63(4), 5-9.
- Lacan, J. (1991). *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (przeł. S. Tomasselli). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie. Referat wygłoszony na kongresie rzymskim 26-27 września 1953 w Istituto di psicologia della università di Roma* (przeł. B. Gorczyca, W. Gajewski). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lacan, J. (1998). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (trans. A. Sheridan). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006a). *Écrits: The First Complete Edition in English* (przeł. B. Fink). New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lacan, J. (2006b). Tuché i automat (przeł. K. Kłosiński). W: A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia* (s. 30-41). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Lacan, J. (2013). *Imiona-Ojca* (przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lacan, J. (2014a). Instancja litery w nieświadomości albo rozum od czasów Freuda (przeł. J. Waga), *Psychoanaliza. Czasopismo NLS*, 5, 9-46.
- Lacan, J. (2014b). *Seminarium III. Psychozy* (przeł. J. Waga). Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN.
- Lacan, J. (2015). *Mit indywidualny neurotyka albo Poezja i prawda w nerwicy* (przeł. T. Gajda, J. Kotara, J. Waga). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lacan, J. (2017). *Transference: The Seminar of Jacques Lacan, Book VIII* (przeł. B. Fink). Cambridge: Polity.
- Lang, H. (2005). *Język i nieświadomość. Podstawy teorii psychoanalitycznej Jacques'a Lacana* (przeł. P. Piszczatowski). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Leenhardt, M. (2007). *Do kamo. Mit i osoba w świecie melanezyjskim* (przeł. A. Reif). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Smutek tropików* (przeł. A. Steinsberg). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss, C. (1973). Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa (przeł.

- K. Pomian). W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia* (s. XI-LVIII). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *The Jealous Potter* (przeł. B. Chorier). Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna* (przeł. K. Pomian). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Surowe i gotowane* (przeł. M. Falski). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lévi-Strauss, C. (2011). *Elementarne struktury pokrewieństwa* (przeł. M. Falski). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Lévi-Strauss, C., Eribon, D. (1994). *Z bliska i z oddali* (przeł. K. Kocjan). Łódź: Wydawnictwo Opus.
- Lewis, M., Brooks-Gunn, J., Jaskir, J. (1985). Individual Differences in Visual Self-Recognition as a Function of Mother-Infant Attachment Relationship. *Developmental Psychology*, 21(6), 1181-1187.
- Loftus, E.F. (1993). The Reality of Repressed Memories. *American Psychologist*, 48(5), 518-537.
- Loyer, E. (2018). *Lévi-Strauss: A Biography* (przeł. N. Vinsonneau, J. Magidoff). Cambridge: Polity.
- Mahony, P.J. (1986). *Freud and the Rat Man*. New Haven – London: Yale University Press.
- Mauss, M. (1973). Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych (przeł. K. Pomian). W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia* (s. 211-415). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Menzies, R.G., Silva, P. de (red.). (2003). *Obsessive-Compulsive Disorder: Theory, Research and Treatment*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Mjönes, S. (2010). Shaman, Psychoanalyst or Obstetrician: A Critical Reading of Claude Lévi-Strauss' Essay "The Efficiency of Symbols". *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 45, 7-26. doi: 10.7592/FEJF2010.45.mjones
- Moore, H.L. (2007). *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity.
- Neu, J. (1975). Lévi-Strauss on Shamanism. *Man. New Series*, 10(2), 285-292.
- Nobus, D. (1999). Life and Death in the Glass: A New Look at the Mirror Stage. W: D. Nobus (red.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis* (s. 101-138). New York: Other Press.
- Nordenskiöld, E. (1938). *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, in Collaboration with the Cuna Indian, Ruben Pérez Kantule*. Göteborg: Göteborgs Museum.

- Patihis, L., Ho, L.Y., Tingen, I.W., Lilienfeld, S.O., Loftus, E.F. (2014). Are the "Memory Wars" Over? A Scientist-Practitioner Gap in Beliefs About Repressed Memory. *Psychological Science*, 25(2), 519-530.
- Pettit, P. (1975). *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Pradelles de Latour, C.-H. (2002). Lacanian ethnopsychanalysis. W: S. Heald, A. Deluz (red.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture* (s. 153-162). London – New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library).
- Rossi, I. (1974). Structuralism as Scientific Method. W: I. Rossi (red.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective* (s. 60-106). New York: E.P. Dutton & Co.
- Roudinesco, E. (1990). *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985* (przeł. J. Mehlman). Chicago: University of Chicago Press.
- Roudinesco, E. (2005), *Jacques Lacan. Jego życie i myśl* (przeł. R. Reszke) Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Roustang, F. (1990). *The Lacanian Delusion* (przeł. G. Sims). New York – Oxford: Oxford University Press.
- Saussure, F. de (1961). *Kurs językoznawstwa ogólnego* (przeł. K. Kasprzyk). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Simonis, Y. (2010). A Way of Comparing Lévi-Strauss and Lacan. *Konturen*, 3, 149-161.
- Smyth, R. (1991, September 29). Forging links with the lynx. *The Observer*, 51.
- Sokal, A., Bricmont, J. (2004). *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów* (przeł. P. Amsterdamski). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sperber, D. (1985). *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, D. (2008). *Symbolizm na nowo przemyślany* (przeł. B. Baran). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Sperber, D. (2010). The Guru Effect. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(4), 583-592.
- Tallis, R. (1988). *Not Saussure: A Critique of Post-Saussurean Literary Theory*. London: Macmillan Press.
- Tallis, R. (2000). The Shrink from Hell. W: M. Grant (red.), *The Raymond Tallis Reader* (s. 284-288). Basingstoke – New York: Palgrave.
- Torrey, E.F. (1981). *Czarownicy i psychiatrzy* (przeł. H. Bartoszewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Trawick, M. (1992). Desire in Kinship: A Lacanian View of the South Indian Familial Self. W: D.H. Spain (red.), *Psychoanalytic Anthropology After Freud: Essays Marking the Fiftieth Anniversary of Freud's Death* (s. 49-62). New York: Psyche Press.
- Turkle, S. (1978). *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*. New York: Basic Books.
- Wall, L.L. (1996). The Noble Savage in Labor; or, Claude Lévi-Strauss Has a Baby. *Perspectives in Biology and Medicine*, 40(1), 33-44.
- Wallace, E.R. (1983). *Freud and Anthropology: A History and Reappraisal*. New York: International Universities Press.
- Webster, R. (2002). *The cult of Lacan: Freud, Lacan and the mirror stage*. Pozy-skano z: <http://www.richardwebster.net/thecultoflacan.html>
- Whitehead, H. (2000). The hunt for Quesalid: tracking Levi-Strauss' shaman. *Anthropology & Medicine*, 7(2), 149-168.
- Wilcken, P. (2010). *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*. London: Bloomsbury.
- Wilden, A. (1980). *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. London: Tavistock Publications.
- Winnicott, D.W. (2011). *Zabawa a rzeczywistość* (przeł. A. Czownicka). Gdańsk: Imago.
- Zafiroopoulos, M. (2010). *Lacan and Lévi-Strauss or the Return to Freud (1951-1957)* (przeł. J. Holland). London: Karnac Books.