



Zbigniew Kossowski

- Niekończąca się podróż: psychoanalityczne modele i metafory umysłu **2**

Thomas H. Ogden

- Psychoanaliza ontologiczna albo „Kim chcesz być, kiedy dorosnie?” **17**

Ewa Kobylińska-Dehe

- Cieleśność i śnieniomówienie **37**

Lutz Goetzmann, Barbara Ruettner, Adrian M. Siegel

- Fałdy, linia Q i rizomatyczny labirynt. Elementy psychosomatyki psychoanalitycznej **69**

Krzysztof Świrek

- Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo) **85**

Antoni Grzybowski

- Współczesne cierpienie a psychoanalityczna teoria podmiotu **102**

Jan Potkański

- Wspólny korzeń rozumu i szaleństwa: zapoznany świat perwersji **121**

Agata Bielińska

- Poza zasadą narcyzmu. O miłości jako traumie horyzontalnej **139**



Instytut
Filozofii i Socjologii PAN
Nowy Świat 72
Warszawa 00-330

Redaguje zespół:

Barbara Barysz
Agata Bielińska
Julia Jastrzębska
Ewa Kobylińska-Dehe
Zbigniew Kossowski
Andrzej Leder
Adam Lipszyc
(redaktor naczelny)

wunderblock@wunderblock.pl

ISSN: 2720-4391



Niekończąca się podróż: psychoanalityczne modele i metafory umysłu

Zbigniew Kossowski

Abstrakt Autor artykułu bada wzajemne zależności między modelami i metaforami umysłu stworzonymi przez Freuda. Przedmiotem psychoanalitycznej refleksji jest tu komplementarność Freudowskich modeli i metafor opisujących działanie aparatu psychicznego. W dalszej części artykułu autor przywołuje wybrane modele umysłu i jego funkcjonowania, które powstały po Freudzie. Celem jest pokazanie psychoanalizy jako wiedzy, która ulega ciągłym przekształceniom i poszukuje kontaktu z coraz bardziej pierwotnymi stanami umysłu, a jednocześnie rozwija coraz bardziej złożone i inkluzywne teorie, podejmujące próbę zrozumienia naszego życia psychicznego, a zwłaszcza jego nieświadomego wymiaru.

Słowa kluczowe: metafory, modele umysłu, metafora dwóch pokojów, nieświadomość, przedświadomość, *psyche-soma*, Wunderblock, pamięć, rzeczywistość psychiczna

Abstract The author of the paper examines the interrelationship between the models and metaphors of the mind created by Freud. What is psychoanalytically reflected upon here is the complementarity of Freudian models and metaphors describing the workings of the mental apparatus. Further, the author analyzes selected models of the mind and its functioning developed after Freud. The aim is to show psychoanalysis as the knowledge that undergoes constant transformation and seeking contact with ever more primordial states of mind while at the same time developing increasingly complex and inclusive theories whose intention is to try to understand our mental life, especially its unconscious dimension.

Keywords: metaphors, models of the mind, two rooms metaphor, the unconscious, preconscious, *psyche-soma*, Wunderblock, memory, psychic reality

Zbigniew Kossowski jest psychoanalitykiem szkoleniowym Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, prowadzi psychoanalizę osób dorosłych, jest także psychoanalitykiem dzieci i młodzieży. Jest superwizorem, prowadzi również psychoanalityczne seminaria kliniczno-teoretyczne.

zb.kossowski@gazeta.pl

Dlaczego warto zająć się na psychoanalitycznymi modelami i metaforami umysłu? Może dlatego, że psychoanalityczne modele umożliwiają organizację myśli teoretycznej i danych klinicznych, tworząc w miarę czytelny i spójny obraz tego, co jest przedmiotem i wynikiem badania analitycznego. Po co nam metafory umysłu? Psychika wymyka się modelom i dlatego domaga się metaforyzacji, metafora może więcej pomieścić. Metafory pozwalają na doświadczenie jednej rzeczy w kategoriach innej. Siłą takiej figury jest uruchomienie łańcuchów skojarzeń, ciągów obrazów, co sprawia, że pojawia się przestrzeń na myślenie, wyobraźnię i uczucia. Jedna metafora wkrótce wydaje się niewystarczająca, niepomieszczająca i niewyczerpująca, wytraca siłę, czasem od nadmiernego używania staje się nieco wytarta, potrzebujemy następnych. Stąd mnogość metafor w pismach Freuda.

■ Freudowskie modele umysłu

Dwa najbardziej znane modele aparatu psychicznego, przedstawione przez Freuda, to model topograficzny i model strukturalny. Pierwszy z nich to opisany w *Objaśnianiu marzeń sennych* (1900) model umysłu z klasycznym podziałem na trzy systemy: Świadomość, Przedświadomość oraz budzącą po dzień dzisiejszy najwięcej kontrowersji i sprzeciwu Nieświadomość. Każdy z wymienionych systemów posiada własną charakterystykę i znajduje się w określonej pozycji w stosunku do pozostałych. Przynajmniej metaforycznie pozostają więc w relacjach przestrzennych. Druga topografia, czyli model strukturalny, została zaprezentowana ponad dwadzieścia lat później w pracy *Ego i id* (1923) – w aparacie psychicznym Freud wyróżnił trzy instancje: To, Ja i Nad-Ja, w polskich tłumaczeniach znane bardziej jako *id*, *ego* i *superego*¹. W tym nowym podziale nieświadome jest nie tylko *id*, którego treści stanowią psychiczny wyraz popędów, ale i po części *ego* i *superego*. Gdyby na przykład zapytać o umiejscowienie pamięci czy też śladów pamięciowych w modelu topograficznym, to pewnie znajdują się one zarówno w przedświadomości, gdzie ślady pamięciowe i wspomnienia mogą zostać zaktualizowane, jak i w nieświadomości, gdzie pamięć zawarta jest w tym, co zostało wyparte i próbuje wrócić do świadomości. Ślady pamięciowe muszą też być zapewne zawarte w cenzurach, których istnienie postulował Freud, a które hamują i kontrolują przejście treści od jednego do drugiego systemu. Pamięć ludzka, a z nią nasza tożsamość, jest więc mocno zdecentrowana. Dobrze, chociaż jedynie częściowo, tłumaczyłoby to dość powszechne rozbieżności co do zapamiętanych wspólnie wspomnień

¹ W odniesieniach do pierwszej i drugiej topografii Freuda będą wymiennie używał terminów *id* – To, *ego* – Ja i *superego* – Nad-Ja.

ulotnych i historycznych wydarzeń. Głównym sprawcą decentracji naszej psychiki jest oczywiście nieświadomość albo raczej – jak to ujmuje Ogden – dialektyczne, wzajemne oddziaływanie tego, co świadome, i tego, co nieświadome². Reakcją obronną na utratę kontroli wywołaną wielością i różnorodnością sił mających wpływ na naszą tożsamość może być sztywne i obronne trzymanie się tego, co uznajemy – świadomie lub nieświadomie – za centrum, często za cenę wykształcenia silnych obron, które uniemożliwiają ruch w kierunku rozwoju.

Wróćmy do pamięci – do tej świadomej i tej nieświadomej. W drugiej topografii ślady pamięciowe znajdują się nie tylko w *ego*, ale i w *superego*, w którym uwewnętrzniony zakaz i ideał są pewną formą pamięci, a możemy też mówić o pamięci *id*. W modelu strukturalnym rozproszeniu ulega także nieświadome, które może być obecne we wszystkich trzech instancjach. *Ego* zмага się z potężnymi siłami reprezentowanymi przez *id* i *superego*, które niekiedy szaleńczo lub morderczo biorą nad nami górę. Trzecią poważną siłą, z którą musi się liczyć Ja, jest rzeczywistość. Wszystko to ostatecznie podtrzymuje wizję naszego zdecentrowanego życia psychicznego, w którym czasami tak trudno zachować równowagę. Przypomina to dobrze znaną Freudowską metaforę umysłu, która może przywołać na myśl naruszenie miru domowego – *ego* nie jest nawet panem we własnym domu³. Metafora ta, przytaczana kilkakrotnie przez Freuda, musiała być szczególnie ważna dla autora *Wstępu do psychoanalizy* (1917). Kohon po latach wróci do tej myśli i napisze niezwykle trafnie, że „nie sposób udomowić nieświadomości”⁴.

Warto też przypomnieć o istnieniu wcześniejszego modelu afekt-trauma, którym zajmował się Freud do 1897 roku⁵. To model, w którym podstawowym zadaniem aparatu psychicznego jest utrzymanie stanu pobudzenia na w miarę stałym i możliwie niskim poziomie⁶. Tym, co zakłóca funkcjonowanie podmiotu, jest brak możliwości opanowania pobudzenia afektywnego, w wyniku czego dochodzi do psychicznej traumy. Ten pozornie prosty model miał wpływ zarówno na późniejszą myśl Freudowską, jak i na przyszłą myśl psychoanalityczną w ogóle⁷. Niezwykle interesująco rozwinęli ten model Winnicott, a później Roussillon w swoich rozważaniach o wczesnej traumie. Nie sposób też nie wspomnieć w tym miejscu o ogólnej teorii uwiedzenia Laplanche’a: matka w trakcie wczesnej opieki nad dzieckiem przekazuje mu nieświadome seksualne komunikaty, **enigmatyczne znaczące**, których niemowlę nie może adekwatnie odebrać. To te seksualne komunikaty naznaczają człowieka nieusuwalną i decentrującą go, traumatyczną obecnością innego. Dla Laplanche’a podstawową cechą nieświadomego decydującą o jego sile i subwersywnym znaczeniu jest inność

² Zob. T.H. Ogden, *The Dialectically Constituted/Decentred Subject of Psychoanalysis. I. The Freudian Subject*. „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(3), s. 517.

³ Zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1984, s. 289; tenże, *A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVII, Hogarth Press, London, s. 143; tenże, *One of the Difficulties of Psycho-Analysis*, „International Journal of Psychoanalysis” 1920, 1, s. 23.

⁴ G. Kohon, *Bezpowrotnie utracone pewniki*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014, s. 152.

⁵ Model afekt-trauma został ciekawie opisany w książce: J. Sandler, A. Holder, Ch. Dare, A.U. Dreher, *Freud’s Models of the Mind. An Introduction*, Routledge, London–New York 2018, s. 41–54.

⁶ Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 385.

⁷ Zob. J. Sandler, A. Holder, Ch. Dare, A.U. Dreher, *Freud’s Models of the Mind*, s. 42–43.

rozumiana jako obecność innego w nas. Postulat obecności innego w nas samych jako jądra nieświadomego wydaje się bardzo istotny, wyczuła na znaczenie obecności bądź nieobecności inności w psychoanalitycznym myśleniu i doświadczaniu tego, co nieświadome. Laplanche, odwołując się do traumy pierwotnego uwiedzenia, stworzył własny podstawowy model powstawania nieświadomego w umyśle ludzkim.

■ Przedświadomość – nieco zapomniane ogniwo

Skoro przywołałem trochę już zapomniany model, warto wrócić do też nieco zapomnianego pojęcia przedświadomości. Choć jest to jeden z trzech systemów składających się na topograficzny model umysłu, przedświadomość straciła na znaczeniu w dyskursie psychoanalitycznym. Bardziej ceni się komunikację między nieświadomością pacjenta i nieświadomością analityka. Tymczasem, pisze Green, przedświadomość zawiera zarówno wtórny, jak i pierwotny proces myślenia, jak ma to miejsce w przypadku fantazji. Tak więc przedświadomość może być w uzasadniony sposób traktowana jako podstawowe narzędzie umożliwiające psychoanalityczną pracę ukierunkowaną na nieświadomość. Jest przestrzenią pośredniczącą i w jakimś sensie przejściową między świadomością i nieświadomością⁸. Przedświadomość jest oddzielona od systemu nieświadomości przez cenzurę, która uniemożliwia treściom nieświadomym przechodzenie do przedświadomości bez uprzednich przekształceń. Przekształcenia te stanowią cenny trop wiodący do nieświadomego. W kategoriach drugiego modelu aparatu psychicznego termin **przedświadomy** odnosi się do treści, które aktualnie nie są uświadomione. Laplanche i Pontalis uważają, że przymiotnik **przedświadome** dotyczy treści i procesów przede wszystkim związanych z *ego*, ale również w jakimś stopniu tych, które są związane z *super-ego*, czyli Nad-Ja⁹. Zgodnie z Freudowską teorią każdy system ma specyficzne dla siebie treści wyobrazeniowe. Warto podkreślić, że przedświadome wyobrażenia, w odróżnieniu od nieświadomych, związane są z językiem. To znaczy, że bezsłowne nieświadome wyobrażenia – nieświadome fantazje – mogą stać się przedświadomymi w wyniku połączenia z elementami języka¹⁰. Pojawia się zatem pytanie o rolę przedświadomości w tworzeniu języka. Nie sposób więc chyba przecenić roli funkcjonowania przedświadomości w myśleniu o naszym rozwoju i w procesie badania tego, co nieświadome.

⁸ Zob. A. Green, *Surface Analysis, Deep Analysis (The Role of the Preconscious in Psychoanalytical Technique)*, „International Review of Psychoanalysis” 1974, 1, s. 416–418

⁹ Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 254.

¹⁰ Zob. R. Britton, *Pomiędzy umysłem i mózgiem. Modele umysłu i modele w umyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2016, s. 39.

■ Metafora dwóch pokojów

Chciałbym przypomnieć arcyciekawą Freudowską metaforę umysłu jako dwóch pokoi. W wykładzie XIX ze *Wstępu do psychoanalizy*¹¹ poświęconym oporowi i wyparciu Freud używa z pozoru prostej przestrzennej metafory aparatu psychicznego jako dwóch pomieszczeń¹². W pierwszym z nich mieści się system nieświadomości, który autor obrazowo opisuje jako przedpokój: tam kłębią się, a ściślej przepychają, nieświadome impulsy psychiczne, zachowujące się jak niepowiązane jednostki. Można powiedzieć, że w pierwszym pokoju zadowolona się nieudomowiona nieświadomość. Na progu drugiego pomieszczenia stoi strażnik, działający jak cenzura. Ten drugi pokój, zwany salonem, zajmuje przedświadomość. W salonie znajduje się jeszcze ktoś: to siedzący w odległym kącie pokoju widz, którym jest świadomość. W tej metaforze to właśnie strażnik odprawia nieświadome dążenia – doprowadza do ich wyparcia, a widz reprezentuje wewnętrzny narząd zmysłowy. Widz, czyli świadomość, nie widzi naporu tego, co nieświadome, bo przecież stamtąd, gdzie się znajduje, nie widać przedpokoju. Czyż ten przestrzenny model aparatu umysłowego nie jest jednocześnie diagnozą społeczeństwa podzielonego, klasowego? Kłębiący się motłoch jest odprawiany przez strażnika, a widz, pan na salonie – świadomość znajdująca się jak najdalej od wejścia do salonu – nie może widzieć tego, co dzieje się w przedpokoju. Jeśli jakieś przepychające się jednostki zostały jednak przepuszczone przez strażnika, mogą się stać świadome dopiero wtedy, gdy uda im się przyciągnąć wzrok świadomości. Porównanie tego modelu umysłu do społeczeństwa klasowego pokazuje psychoanalizę jako teorię upominającą się o to, co wyparte i usunięte z życia społecznego. Co więcej, metafora dwóch pokoi może rzucać światło na późną, enigmatyczną notatkę Freuda: „Przestrzeń może być projekcją rozciągłości aparatu psychicznego [...] Psyche jest rozciągnięta, ale nic o tym nie wie”¹³. Czy świat jest zbudowany tak jak aparat psychiczny? Czy może życie społeczne zbudowane jest jak aparat psychiczny? Powstaje pytanie, czy świat jest projekcją *psyche*, czy też świat jest wzorem dla obrazu aparatu psychicznego? A co do widza, to znacząca część tego, co psychiczne, znajduje się zawsze poza polem naszej świadomości. Jak pisze Ron Britton, zamiast zaprzeczać istnieniu nieświadomości, możemy jedynie starać się nią zajmować i ją badać¹⁴.

Metafora dwóch pokoi, chociaż tkwi jeszcze w modelu topograficznym, zapowiada już model strukturalny. Antropomorfizacja cenzury jako strażnika zwiastuje pojawienie się *superego*. Przecież rola strażnika w tej metaforze nie ogranicza się tylko do pilnowania wejścia do salonu, czujemy, że widz staje się

¹¹ Zob. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, s. 297–299.

¹² Dziękuję Piotrowi Schollenbergerowi za inspirującą rozmowę o metaforze dwóch pokoi, która ułatwiła mi szersze spojrzenie na ten temat.

¹³ S. Freud, *Findings, Ideas, Problems*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XXIII, Hogarth Press, London, s. 299–300.

¹⁴ Zob. R. Britton, *Pomiędzy umysłem i mózgiem. Modele umysłu i modele w umyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2016, s. 13.

od niego zależny. Można by zapytać: kto tu rządzi? Czy widz-świadomość nie jest aby zakładnikiem strażnika? Przypomnijmy: w modelu strukturalnym *ego*, w znacznej części utożsamiane ze świadomością, zmagają się z potężnymi siłami reprezentowanymi przez *id* i *superego*, które niekiedy szaleńczo lub morderczo biorą nad nim górę. Co ciekawe, kłębiące się w przedpokoju jednostki, gdyby umieścić je za oknem, mogłyby reprezentować nacisk rzeczywistości. W drugim modelu aparatu psychicznego to rzeczywistość – obok *id* i *superego* – staje się trzecią siłą nacisku, z którą musi liczyć się *ego*. Mamy więc do czynienia z metaforą, którą można czytać jako pomost pomiędzy dwoma Freudowskimi modelami umysłu. Co więcej, ta metafora umysłu, pełna zantropomorfizowanych obiektów pozostających we wzajemnych relacjach, wprowadza do myślenia psychoanalitycznego początki teorii relacji z obiektem i sama w sobie jest pewnego rodzaju fantazją na temat świata wewnętrznego; można ją uznać za zapowiedź Kleinowskiego świata nieświadomych fantazji. Modele umysłu mogą wydawać się bardzo teoretycznymi konstruktami, brzmieć sucho. Dopiero metafory wprowadzają do nich życie, uruchamiają wyobraźnię i prawdziwą dynamikę, zapowiadają przyszłość.

■ Metafora optyczna i rzeczywistość psychiczna

Metafora teleskopu to metafora i model aparatu psychicznego jednocześnie. Freud pokazuje nam, że tak jak w teleskopie obrazy pojawiają się za sprawą przechodzenia promieni świetlnych, które nie są materialną składową samego urządzenia optycznego, tak samo nasze wyobrażenia, myśli, wytwory psychiczne nie mogą być zlokalizowane w organicznych składowych systemu nerwowego, lecz – jak pisze Freud – pomiędzy nimi. „Wszystko, co może być przedmiotem naszego postrzeżenia, jest wirtualne, jak obraz w teleskopie”¹⁵. Korzystając z metafory optycznej, można powiedzieć, że nie tylko „soczewki” znajdujące się pomiędzy systemami aparatu psychicznego są istotne, ale również niemające materialnego charakteru wytwory wzajemnych oddziaływań systemów Świadomości, Przedświadomości i Nieświadomości. Green zwraca uwagę, że „nieświadomość [...] posiada moc stymulowania wirtualnej egzystencji, używając jej nieznanego i ekscytującego wpływu”¹⁶. Metafora teleskopu czy mikroskopu to również metafora widzenia czegoś, a może raczej tworzenia obrazów czegoś, co normalnie nie jest widzialne i uchwytnie. Ponieważ Freud twierdzi, że „wyobrażenia, myśli, twory psychiczne tak w ogóle wcale nie mogą być zlokalizowane w organicznych składnikach systemu nerwowego,

¹⁵ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa, 1996, s. 510–511.

¹⁶ A. Green, *The Central Phobic Position: A New Formulation of the Free Association Method*, „International Journal of Psychoanalysis” 2000, 81(3), s. 445.

lecz – by tak rzec – pomiędzy nimi”¹⁷, to warto pokusić się o zestawienie tej myśli z Freudowskim pojęciem **rzeczywistości psychicznej**, posiadającej „pewną spójność i opór”¹⁸, które to cechy pozwalają porównać ją z rzeczywistością materialną. (Freud dodał też jeszcze jedną wspólną cechę tego, co psychiczne i materialne – rozciągłość). Mamy zatem do czynienia ze szczególną formą istnienia, która jest wirtualna, a jednocześnie jest silnie powiązana nieświadomymi pragnieniami i wyrastającymi z nich fantazjami. To czyni ją w jakiś sposób spójną i sprawia, że stawia ona opór, a w konsekwencji nabiera cech rzeczywistości psychicznej, czyli czegoś, co dla podmiotu ma znaczenie rzeczywistości, czasem mocniejszej i realniejszej (bardziej przekonującej) niż rzeczywistość materialna.

■ **Metafora archeologiczna, geologiczna, Wunderblock i fueros**

Na szczególną uwagę zasługują jeszcze dwie Freudowskie metafory – archeologiczna i geologiczna. Metafora archeologiczna przewija się przez całe dzieło Freuda, nawet jeśli miejsce wykopalisk we wczesnej pracy *W kwestii terapii hysterii* (1893) zajmuje archiwum¹⁹. Na szczególną uwagę zasługuje przedstawiona w *Kulturze jako źródle cierpień* (1930)²⁰ metafora umysłu jako Rzymu, miasta wyobrazonego, całkowicie zachowanego, gdzie to, co w rzeczywistości już nie istnieje, koegzystuje z tym, co później wybudowano; jedno stoi obok drugiego. Namnożenie obiektów, czasów, historii, wzajemnie na siebie wpływających i blisko sąsiadujących, tworzy przejmujący obraz pracy ludzkiego umysłu, z jego częścią historyczną (praca systemów percepcja-świadomość i przedświadomość) i archeologiczną (nieświadomość z jej beczasowością)²¹, które trwają we wzajemnej napierającej interakcji i obecności. Według Laplanche’a obraz ludzkiej pamięci jako Rzymu, przedstawiony nam przez Freuda, jest czymś w rodzaju hologramu, w którym czwartym wymiarem przestrzeni staje się czas²². Jeśli pomyślimy o nieświadomej pamięci jako o tej części umysłu, w której współistnieją bezkonfliktowo i bez wzajemnego wpływu wyobrażenia obecne w beczasowej nieświadomości, obojętnej na rzeczywistość i sprzeczności, to Freudowski metaforyczny obraz niezwykle i zadziwiająco się komplikuje. Dorzućmy do tego jeszcze jedną metaforę, przedstawiającą umysł jako „fabrykę myśli”²³, i stanie się jasne, że Freud cały czas poszukiwał w języku nowych obrazowych przedstawień złożoności tego, co psychiczne. W „środku fabryki myśli” (przekład zmodyfikowany – Z.K.), dokonuje się praca kondensacji myśli

¹⁷ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 510.

¹⁸ Laplanche i Pontalis definiują rzeczywistość psychiczną w rozumieniu Freuda jako coś charakteryzującego się pewną spójnością i oporem (zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 295).

¹⁹ Zob. S. Freud, *W kwestii terapii hysterii*, w: tegoż, *Studia nad histerią*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 244.

²⁰ Zob. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s.169–170.

²¹ Zob. J. Laplanche, *Interpretation Between Determinism and Hermeneutics: A Restatement of the Problem*, „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(3), s. 436.

²² Zob. tamże, s. 436.

²³ Zob. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 248.

we śnie, w tym wypadku we śnie o monografii botanicznej, w którym jedno „określenie »botaniczna« jest [...] prawdziwym punktem węzłowym, w którym spotyka się wiele biegów myśli”²⁴.

Obraz ludzkiego umysłu dopełnia jeszcze jedna Freudowska metafora, metafora geologiczna, którą znajdziemy w *Analizie skończonej i nieskończonej* (1937)²⁵. Freud za jej pomocą dociera do biologicznych źródeł funkcjonowania umysłu, do macierzystej litej skały niepozwalającej na dalszą skuteczną analizę. W metaforze geologicznej Freud raz jeszcze wskazuje na biologiczne korzenie *psyche*.

Jak wspominałem, siłą metafor jest uruchomienie łańcuchów skojarzeń, myśli, ciągów obrazów, dzięki którym niekiedy z czegoś pozornie prostego powstaje coś niezwykle wyrafinowanego. Cudowna tabliczka, *Wunderblock*, jest tego dobrym przykładem²⁶. Freud obrazuje model topograficzny za pomocą uruchamiającej wyobraźnię, powszechnie znanej zabawki. Tabliczka, na której można pisać, rysować, następnie zetrzeć wynik naszego działania i od początku pisać po czystej, niezapisanej powierzchni. Cudowna tabliczka to właściwie taki psychoanalityczny *ready-made*, gotowy przedmiot, który – za sprawą Freuda – nagle staje się modelem działania aparatu psychicznego. *Wunderblock* w żywy sposób pokazuje, jak działa przedświadoma, a w sensie opisowym nieświadoma pamięć, jak wygląda interakcja między systemem Percepcja-Świadomość a systemem Przedświadomości, a mówiąc jeszcze inaczej – interakcja między percepcją a pamięcią. Wydawca *Standard Edition* i tłumacz, James Strachey, w nocie poprzedzającej artykuł Freuda zachęca czytelnika, żeby dla lepszego zrozumienia zbadał i wnikliwie przeanalizował działanie takiej tabliczki²⁷. Żart? Jeśli tak, to tylko na pierwszy rzut oka. Cudowna tabliczka jest metaforą aparatu psychicznego, którą można uznać za nawiązanie do niezapisanej i zapisanej tablicy. Wymazywanie świeżych zapisów nie oznacza pełnego zaniku zapisu: na woskowej najgłębiej położonej części tego urządzenia możemy się dopatrzyć śladów tego, co zostało poprzednio zapisane. Co więcej nowe ślady pamięciowe są siłą rzeczy zmieniane przez stare ślady, ale i te stare muszą być modyfikowane przez nowe. Inaczej mówiąc – jak trafnie zauważa Ruiz – każde zapamiętane doświadczenie jest czymś zmienionym w stosunku do oryginału²⁸. Woskowa część tabliczki to przypomnienie, że nic nie ulega całkowitemu zapomnieniu. To jeszcze nie wszystko, jeśli bowiem nowe i stare ślady pamięciowe na siebie wzajemnie wpływają, to metafora cudownej tabliczki pokazuje coś więcej: nie tylko przeszłość wpływa na teraźniejszość i przyszłość, ale też może być odwrotnie. Jest więc *Wunderblock* jeszcze jednym odniesieniem w pismach Freuda do idei *Nachträglichkeit*, czyli naznaczenia wstecznego.

²⁴ Tamże s. 248.

²⁵ Zob. S. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976, s. 266–267.

²⁶ Zob. S. Freud, *Notatka o „cudownej tabliczce”*, w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 291–295.

²⁷ Zob. J. Strachey, *Editor's Note*, w: S. Freud, *A Note upon the Mystic Writing-Pad* (1925), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XIX, Hogarth Press, London, s. 226.

²⁸ Zob. R.M. Ruiz, *The Alterability of the Memory Trace*, „Psychoanalytic Review” 2011, 98(4), s. 548.

A jaka jest relacja między metaforą cudownej tabliczki a wspomnianą wcześniej metaforą umysłu jako Rzymu? Czy się one wykluczają, czy też wzajemnie uzupełniają? Raczej to drugie. Wprawdzie metaforyczny *Wunderblock* pokazuje, jak poprzednie antyczne ślady są zacierane i dalekie od świetności oryginału, lecz przecież ślady te, jak w Rzymie, współistnieją z tym, co późniejsze, tworząc skomplikowany obraz umysłu ludzkiego jako przestrzeni pełnej wzajemnych nacisków, wpływów, tarć i zmagania tego, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. W tym momencie warto przypomnieć pochodzącą z listu do Fliessa Freudowską metaforę *fueros*²⁹, a więc oddzielnych obszarów umysłu rządzących się starymi, innymi niż pozostałe części umysłu, prawami. Przypomnijmy, że oryginalnie *fueros* to takie odrębne miejsca w dawnej Hiszpanii, które rządziły się dawnymi i innymi niż pozostała część królestwa prawami.

To zestawienie różnych metafor pokazuje, jak mogą one toczyć ze sobą dialog, wzajemnie się uzupełniając³⁰. Co więcej, metafora *fueros* zapowiada późniejsze psychoanalityczne badania nad pierwotnymi stanami umysłu, których przykładem jest praca Tustin na temat wczesnego otorbienia autystycznego³¹.

Przestrzenność Freudowskich metafor, podobnie jak modeli umysłu, wskazuje na wielorakie uwarunkowanie naszego funkcjonowania psychicznego i mnogość ośrodków oddziaływania, które sprawiają, że podmiot na zawsze będzie się musiał zmagać z własną decentracją. Ogden trafnie zauważa, że Freudowski podmiot znajduje się w ciągłym procesie konstytuowania się i decentracji w wyniku dialektycznego oddziaływania na siebie świadomości i nieświadomości³². Przestrzenność Freudowskich metafor i modeli daje wyobrażenie rozciągłości miejsca wzajemnego oddziaływania na siebie nieświadomego i świadomego.

■ Od zabawy szpulką do teorii Melanie Klein

Chciałbym jeszcze powrócić do modelu strukturalnego, któremu niekiedy stawia się zarzut antropomorfizmu. To, co niektórym wydaje się jego słabością, może stanowić o sile tego modelu. Wydaje się bowiem, że taka właśnie jego specyfika pozwoliła rozwinąć później model psychiki w kierunku teorii relacji z obiektem. Na przykład, opisana w *Poza zasadą przyjemności* (1920) zabawa szpulką, podczas której chłopiec odrzuca ją i przyciąga (znana w literaturze psychoanalitycznej jako *fort-da*), pokazuje, jak działa psychika: utrata obiektu jest opracowywana w zabawie; świat zabawy, ale też świat psychiczny dziecka wypełnia się obiektami, w tym wypadku jednym bądź dwoma – utraconym i odzyskanym, które są w relacji z Ja³³. Opis zabawy szpulką, podobnie jak

²⁹ Zob. S. Freud, *Letter from Freud to Fliess, December 6, 1896*, w: J.M. Masson (red.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*, list 42, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 1985, s. 208.

³⁰ Dialog pozornie sprzecznych metafor odzwierciedla, jak myślę, złożoność Freudowskich koncepcji. Wiktor Sedlak słusznie podkreślił „zdolność Freuda do utrzymania sprzecznych perspektyw w sytuacji, w której dowody kliniczne wymagają formułowania wieloczynnikowych i złożonych koncepcji”, W. Sedlak, *Superego, ideały ego i ślepe plamki psychoanalitka. Emocjonalny rozwój klinicysty*, przeł. M. Lipińska, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2021, s. 49.

³¹ Zob. F. Tustin, *The autistic capsule in neurotic adult patients*, w: tejże, *The Protective Shell in Children and Adults*, r. 7, Karnac Books, London 1990, s. 145–167.

³² Zob. T.H. Ogden, *The Dialectically Constituted/Decentred Subject of Psychoanalysis. I. The Freudian Subject*, s. 517.

³³ Zob. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976, s. 29–32.

Freudowski strukturalny model umyśłu, w którym autor *Ego i id* myśli o aparacie psychicznym jako o trzech instancjach będących w ciągłej wzajemnej dynamicznej relacji, to zapowiedź Kleinowskiego opisu naszego fantazmatycznego świata wewnętrznego, zaludnionego przez obiekty pozostające wobec siebie we wzajemnych relacjach. Melanie Klein, podobnie jak Freud, dostrzegła analogię między zabawą i marzeniem sennym, ale poszła o krok dalej, widząc w zabawie odpowiednik swobodnych skojarzeń człowieka dorosłego. Obserwacja zabawy dzieci dała jej dostęp do bardzo pierwotnych stanów i związanych z nimi lęków, obron i fantazji.

Osią Kleinowskiego modelu umyśłu jest ciągły ruch introjeckji i projekcji, ustanawiający sposób wymiany między światem wewnętrznym i zewnętrznym. Klein – jak pisze Hinshelwood – zakłada, że umysł ludzki od początku myśli w kategoriach obiektów, które pozostają we wzajemnych relacjach ze sobą i oczywiście z podmiotem³⁴. Relacje te od początku mają charakter fantazmatyczny, to znaczy wyrażają się w formie nieświadomych fantazji. Jak pisze Isaacs, „wszystkie impulsy, uczucia i sposoby obrony są doświadczane w fantazjach, które dają im życie psychiczne i ukazują ich kierunek i cel”³⁵. Klein uważała, że nasze życie psychiczne determinują dwie podstawowe organizacje relacji z obiektem i obron przed lękami, charakterystycznymi dla każdej z nich – nazwała je pozycjami. Umysł ludzki ze swoim światem wewnętrznym obiektów fluktuuje między pozycją paranoidalno-schizoidalną i depresyjną. Mówiąc w największym skrócie, ta pierwsza pozycja to pierwotna organizacja aparatu psychicznego, w której rozszczepienie, zaprzeczenie, identyfikacja projekcyjna i idealizacja służą jako obrony przed przerażającym prześladowaniem i unicestwieniem. Pozycja depresyjna to już rozwojowy krok do przodu; obiekt, a wraz z nim *ego* i cały świat zostają zintegrowane; obiekt, który kochamy, jest tym samym obiektem, którego czasami nienawidzimy. W tej pozycji pojawia się troska o obiekt, poczucie winy, chęć naprawy i wdzięczność. Nie można osiągnąć pozycji depresyjnej raz na zawsze, życie psychiczne jest bowiem nieustannym przechodzeniem od jednej do drugiej pozycji, jest ciągłą dialektyczną relacją obu tych pozycji, a ich wzajemne oddziaływanie ma, jak ciekawie zauważa Ogden, charakter diachroniczny i synchroniczny³⁶. Pamiętać też trzeba, że bez pozycji paranoidalno-schizoidalnej nie byłoby pozycji depresyjnej. Zaproponowany przez Klein model umyśłu, którego funkcjonowanie to – w uproszczeniu – ciągłe przemieszczanie się między dwiema pozycjami, dobrze opisuje zarówno funkcjonowanie indywidualne, jak i społeczne. Ale – jak to aforystycznie ujął Britton – „wczorajsza pozycja depresyjna staje się jutrzejszą organizacją obronną”³⁷. Inaczej mówiąc, zbyt duża pewność naszego przekonania, że widzimy i rozumiemy całość rzeczy,

³⁴ Zob. R.D. Hinshelwood, *A Dictionary of Kleinian Thought*, Free Association Books, London 1989, s. 75–76.

³⁵ S. Isaacs, *The Nature and Function of Phantasy*, „International Journal of Psychoanalysis” 1948, 29, s. 82.

³⁶ Zob. T.H. Ogden, *The Dialectically Constituted/Decentered Subject of Psychoanalysis. II. The Contributions of Klein and Winnicott*, „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(4), s. 614.

³⁷ R. Britton, *Belief and Imagination. Explorations in Psychoanalysis*, Routledge, London–New York 1998, s. 73.

może nas w niezauważalny sposób sprowadzić do pozycji obronnej, wiodącej do psychicznego zatrzęsnięcia.

■ Umysł jako funkcja *psyche-somy*

Gdyby próbować szukać w teorii Winnicotta (1949) modelu umysłu, to byłby nim umysł, który jest funkcją *psyche-somy*³⁸. Annie Sweetnam pisze, że *psyche-soma* to „ciało z życiem psychicznym”³⁹. Co to znaczy? Winnicott uważał, że lokalizowanie umysłu jest błędem; umysł jest tylko specjalnym rodzajem funkcjonowania *psyche-somy*. Podkreślał, że na początku *psyche* i *soma* są nierozróżnialne i że z czasem różne aspekty *psyche* i *somy* wchodziły we wzajemne relacje⁴⁰. Na przykład bieganie czy chodzenie to zarówno czynności fizyczne, jak i psychiczne, podobnie jak mówienie czy myślenie ma cechy zarówno psychiczne, jak i cielesne. Jeśli matka może zapewnić niemowlęciu doświadczenie ciągłości istnienia, to znaczy potrafi wystarczająco dobrze dopasować się do jego potrzeb, to dziecko nabiera poczucia bycia sobą, czyli kimś specyficznie, jak pisze Phillips, we właściwy sobie sposób zakorzenionym w swoim ciele⁴¹. Natomiast intruzywne, chaotyczne zachowanie środowiska, zwłaszcza matki, może doprowadzić do przerostu umysłowej aktywności, a w konsekwencji rozwinąć w dziecku opozycję umysłu i *psyche-somy*. Umysł jest wtedy zmuszony do przejęcia opieki nad *psyche-somą*, czyli do funkcji w normalnych warunkach przynależnej środowisku. Wtargnięcia ze strony środowiska, niedostosowane do potrzeb wczesnego życia, zaburzają więc ciągłość *psyche-somy*, zaburzają poczucie ciągłości istnienia. Umysł oderwany od ciała, umysł, który uwodzi *psyche* i odrywa ją od ciała, to umysł w jakimś podstawowym sensie nieprawdziwy, efekt i jednocześnie ofiara przerwanej ciągłości siebie, ciągłości *psyche-somy*. W rezultacie myślenie jest w znaczący sposób oderwane od ciała, od tego, co cielesne, co pierwotne i autentyczne. Myślenie staje się niejako rzeczą samą w sobie, czymś abstrakcyjnym, pozbawionym emocjonalnego znaczenia, wypreparowanym z tego, co cielesne i żywe. Wystarczająco dobrze dostosowane środowisko zapewnia taki rozwój *psyche-somy*, który nie będzie sprzyjał alienacji umysłu od ciała. Blisko stąd do przywołanej przez Alessandrę Lemmę przenikliwej myśli Julii Kristevej, że energia cielesna przenika nasz sposób nadawania znaczeń do tego stopnia, że nie można oddzielić ciała od umysłu⁴². W artykule z 1949 roku, który jest wstępem do opisu prawdziwego i fałszywego *self*, Winnicott próbował pokazać, co się dzieje z podmiotem, którego umysł jest trwale oderwany od ciała.

³⁸ Dziękuję Annie Czownickiej za zwrócenie mojej uwagi na znaczenie i miejsce tego pojęcia w teorii D.W. Winnicotta.

³⁹ A. Sweetnam, *Dusk Confuses Me*, „Contemporary Psychoanalysis” 2006, 42(1), s. 59–82.

⁴⁰ Zob. D.W. Winnicott, *Mind and Its Relation to the Psyche-Soma*, w: tegoż, *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Hogarth Press, London 1975, s. 244.

⁴¹ Zob. A. Phillips, *Winnicott*, przeł.

A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2013, s. 104.

⁴² Zob. A. Lemma, *Pod skórą. Psychoanalityczne stadium modyfikacji ciała*, przeł. L. Kalita, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2014, s. 44.

■ Pomieszczające-pomieszczone

Bardzo ciekawym, a jednocześnie niezwykle użytecznym klinicznie modelem umysłu okazał się opisany przez Biona⁴³ model umysłu jako pomieszczającego i pomieszczonego. Model ten jest wynikiem rozszerzenia Kleinowskiej teorii identyfikacji projekcyjnej o pojęcie normalnej identyfikacji projekcyjnej, która służy komunikacji z obiektem. To model zarówno samego umysłu, jak i żywego procesu tworzenia i rozwoju umysłu. Bion kładzie akcent na znaczenie umysłu innego, umożliwiające podmiotowi pomyślenie najbardziej niepokojących i przerażających myśli. Pierwotnie jest to proces zachodzący między umysłem matki i umysłem niemowlęcia. To matka przekształca surowe i nieznośne doświadczenie w coś możliwego do psychicznego przyjęcia, ale też przetrwania i przekształcenia⁴⁴. Funkcja pomieszczenia jest stopniowo przez dziecko przyłączana, mocą mechanizmu introjkcji, do funkcji własnego umysłu. Jednocześnie można powiedzieć, że tak jak nieświadomość jest nie do wyczerpania, tak i próby pomieszczenia jej pochodnych nie mogą mieć końca, słowem – proces przekształceń zachodzący między pomieszczanym a pomieszczającym nie ma końca.

Proces zachodzący między pomieszczającym a szukającym pomieszczenia wydaje się też wprowadzać zjawisko przestrzenności i czasowości, wynikające z doświadczania różnicy między tym, co było przeżywane, kiedy pomieszczone nie zostało jeszcze przyjęte przez pomieszczające, szukało go – czyli **tam i wtedy**, a tym, co zostało pomieszczone i oddane w przyswajalnej formie – czyli **tu i teraz**. Po długim okresie uczenia się z takich doświadczeń pojawi się nie tylko tolerancja na lęk i frustrację, ale również możliwość myślenia w kategoriach czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego. Jak trafnie zauważa Hinshelwood⁴⁵, model pomieszczające-pomieszczone można odnieść nie tylko do tego, co zachodzi między jednostkami, ale także między grupami, do relacji z obiektami wewnętrznymi i relacji w świecie symbolicznym – między myślami, ideami i teoriami. Model ten można też odnieść do pomieszczającej funkcji języka, czego najprostszym przykładem jest poszukiwanie słów, zdań, metafor mogących pomieścić znaczenie.

W sumie, zajmując się modelami i metaforami umysłu, badamy relacje właśnie między pomieszczającym a pomieszczanym.

Patrick Miller⁴⁶ w wykładzie *Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi)seksualności* dodał do relacji pomieszczające-pomieszczone bardzo istotny wymiar: seksualność. Dzięki temu możliwe stało się spojrzenie na ten proces jako szczególnego rodzaju scenę pierwotną, w której jednocześnie rodzi

⁴³ Zob. W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011, s. 127–130; tenże, *Uwaga i interpretacja*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010, s. 79, 175–176.

⁴⁴ Zob. W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, s. 127–130.

⁴⁵ Zob. R.D. Hinshelwood, *A Dictionary of Kleinian Thought*, s. 233.

⁴⁶ Zob. P. Miller, *Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi)seksualności*, przeł. W. Turopolski, wykład wygłoszony w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym 7 października 2022.

się życie umysłowe i wczesne kształty seksualności, w tym także biseksualności. Miller dostrzegł, że projekcja surowych i nieznośnych elementów beta w przyjmującą te elementy matkę otwiera możliwość kształtowania się załączków męskiej seksualności u obu płci⁴⁷. Z kolei przyjmowanie przez dziecko tego, co zmetabolizowane przez matkę, i włączanie w siebie funkcji pomieszczonej stwarza możliwość powstawania załączków kobiecej seksualności niezależnie od płci dziecka⁴⁸. Cały ten proces wydaje się ujawniać wczesne somato-psychiczne kształty zarówno seksualności, jak i biseksualności. Można powiedzieć, że Bionowski model został wzbogacony i ożywiony przez twórcze odczytanie nie tylko Biona, ale i Freuda z czasów *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* (1905)⁴⁹.

■ W poszukiwaniu nowych modeli i metafor

Dla Freuda marzenie senne było drogą do poznania życia psychicznego, zwłaszcza nieświadomego, a także modelem jego opisu. Z czasem sam proces śnienia stał się pewnego rodzaju centralnym modelem funkcjonowania psychicznego⁵⁰. Bion uznał, że śnimy zarówno we śnie, jak i na jawie. W tym modelu dostęp do możliwości śnienia warunkuje rozwój psychiczny i możliwości nadawania znaczenia i głębi życiu. Gdy nie ma możliwości śnienia lub zostanie ona utraczona, dochodzi do zatrzymania rozwoju i stanu martwoty psychicznej.

Patrick Miller⁵¹ postawił niedawno bardzo ciekawe pytanie: gdzie jest miejsce dla niewypartych wspomnień, traumatycznych wydarzeń, które nie mogły być zarejestrowane i przeżyte przez podmiot, a które cały czas naznaczają jego życie? Miller zastanawia się, czy mieszczą się one w topografii umysłu, czy poza nią i „czy powinniśmy raczej rozszerzyć naszą koncepcję topografii tak, aby dać im jakieś miejsce, nawet jeśli ma to być miejsce eksterytorialne?”⁵²

Poszukujemy wciąż nowych modeli umysłu, szukamy formy, ramy mogącej pomieścić zarówno nasze rozszerzające się doświadczenie kliniczne, jak i zmiany cywilizacyjno-kulturowe, którym podlegamy. Modele organizują złożoność naszego doświadczenia analitycznego i złożoność teorii, czasem za cenę wyłączenia tego, co niespójne. Być może każdy nowy model jest zapowiedzią kolejnego, jeszcze nieistniejącego, a bardziej inkluzywnego modelu. W moim odczuciu, a nie jestem w nim odosobniony, modele umysłu są raczej wobec siebie komplementarne niż wykluczające, nawet jeśli ich powstawaniu towarzyszyła burza polemik. Również Freudowskie topografie wzajemnie się uzupełniają, a nie zastępują. Trudno jest zamknąć ludzką psychikę w jednej teorii psychoanalitycznej i w jednym modelu. Zacytuję jeszcze raz słowa Kohona: „Nie

⁴⁷ Zob. tamże, s. 11.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 12.

⁴⁹ S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁵⁰ W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, s. 37–38, 46–47. Zob. także T.H. Ogden, *Ponowne odkrywanie psychoanalizy*, przeł. L. Kalita, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010 oraz tegoż, *Sztuka psychoanalizy. Śnienie niewyśnionych snów i urwanych krzyków*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.

⁵¹ Zob. P. Miller, *Pamięć bez pamięci; trauma, zaprzeczenie i żaloba*, przeł. W. Turopolski. XVII Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej „Przeciw milczeniu, które jest niewolą. Trauma transgeneracyjna”, Kraków 2019.

⁵² Tamże, s. 40.

sposób udomowić nieświadomości, teoria psychoanalityczna nie zyska więc nigdy ostatecznego i spójnego kształtu; na poziomie teoretycznym psychoanaliza to metoda dekonstrukcji, która nie pozwala na wyciąganie absolutnie pewnych wniosków”⁵³. Oczekiwać jednego spójnego modelu nieświadomości to tak jakby wymagać, by sama nieświadomość była spójna. Trudno też w jednym artykule pomieścić wszystkie czy nawet większość psychoanalitycznych modeli i metafor umysłu. Christopher Bollas⁵⁴ wyraził myśl, bardzo zresztą bionowską, że kiedy czytelnik uchwyci sens danego modelu psychoanalitycznego, powinien pozwolić sobie go zapomnieć; model ten znajdzie swoje miejsce w jego nieświadomości. Wydaje mi się, że w codziennej praktyce psychoanalitycznej nie myśli się zbyt wiele o modelach umysłu, chociaż raczej nie wyobrażam sobie, że można się bez nich obejść. Zapewne w przedświadomy, a czasem i nieświadomy sposób, towarzyszą myśleniu klinicznemu i codziennemu doświadczeniu analitycznemu.

⁵³ G. Kohon, *Bezpownotnie utracone pewniki*, s. 152.

⁵⁴ Zob. Ch. Bollas, *Articulations of the Unconscious*, w: tegoż, *The Freudian Moment*, Karnac Books, London 2007.

Bibliografia

- Bion W.R., *Uczenie się na podstawie doświadczenia* (1963), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.
- Bion W.R., *Uwaga i interpretacja* (1970), przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2010.
- Bollas Ch., *Articulations of the Unconscious*, w: tegoż, *The Freudian Moment*, Karnac Books, London 2007.
- Britton R., *Belief and Imagination. Explorations in Psychoanalysis*, Routledge, London–New York 1998.
- Britton R., *Pomiędzy umysłem i mózgiem. Modele umysłu i modele w umyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2016.
- Freud S., *A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis* (1917), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVII, Hogarth Press, London, s. 135–144.
- Freud S., *Analiza skończona i nieskończona* (1937), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976.
- Freud S., *Ego i id* (1923), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976.
- Freud S., *Findings, Ideas, Problems* (1938), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XXIII, Hogarth Press, London, s. 299–300.
- Freud S., *Letter from Freud to Fliess, December 6, 1896*, w: J.M. Masson (red.), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904*, list 42, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 1985, 1985, s. 207–214.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpienia* (1930), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Freud S., *Notatka o „cudownej tabliczce”* (1925), w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych* (1900), przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.
- Freud S., *One of the Difficulties of Psycho-Analysis*, „International Journal of Psychoanalysis” 1920, 1, s. 17–23.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności* (1920), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1976.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (1905), w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Freud S., *W kwestii terapii hysterii* (1893), przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Studia nad histerią*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy* (1917), przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1984.

- Green A., *Surface Analysis, Deep Analysis (The Role of the Preconscious in Psychoanalytical Technique)*, „International Review of Psychoanalysis” 1974, 1, s. 15–423.
- Green A., *The Central Phobic Position: A New Formulation of the Free Association Method*, „International Journal of Psychoanalysis” 2000, 81(3), s. 429–451.
- Hinshelwood R.D., *A Dictionary of Kleinian Thought*, Free Association Books, London 1989.
- Isaacs S., *The Nature and Function of Phantasy*, „International Journal of Psychoanalysis” 1948, 29, s. 73–97.
- Klein M. (1946), *Uwagi na temat niektórych mechanizmów schizoidalnych*, przeł. A. Czownicka. w: tejże, *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–196. Pisma*, t. III, GWP, Gdańsk 2007.
- Klein M. (1935), *Wkład do psychogenezy stanów maniakalno-depresyjnych*, przeł. D. Golec, w: tejże, *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945. Pisma*, t. I., GWP, Gdańsk 2005.
- Kohon G., *Bezwrotnie utracone pewniki*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- Miller P., *Pamięć bez pamięci; trauma, zaprzeczenie i żaloba*, przeł. W. Turopolski, Materiały konferencyjne – XVII Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej „Przeciw milczeniu, które jest niewolą. Trauma transgeneracyjna”, Kraków 2019.
- Miller P., *Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi)seksualności*, przeł. W. Turopolski, wykład wygłoszony w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym 7 października 2022.
- Laplanche J., *Interpretation Between Determinism and Hermeneutics: A Restatement of the Problem*, „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(3), s. 429–445.
- Laplanche J., *Seduction, Persecution, Revelation*, „International Journal of Psychoanalysis” 1995, 76(4), s. 663–682.
- Laplanche J., Pontalis, J.-B., *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Laplanche J., *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*, „International Journal of Psychoanalysis” 1997, 78(4), s. 653–666.
- Lemma A., *Pod Skórą. Psychoanalityczne stadium modyfikacji ciała*, przeł. L. Kalita, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2014.
- Ogden T.H., *Ponowne odkrywanie psychoanalizy*, przeł. L. Kalita, Oficyna Ingenium, Warszawa, 2010.
- Ogden T.H., *Sztuka psychoanalizy. Śnienie niewyśnionych snów i urwanych krzyków*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.
- Ogden T.H., *The Dialectically Constituted/Decentred Subject of Psychoanalysis. I. The Freudian Subject*, „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(3), s. 517–526.
- Ogden T.H., *The Dialectically Constituted/Decentred Subject of Psychoanalysis. II. The Contributions of Klein and Winnicott*, „International Journal of Psychoanalysis” 1992, 73(4), s. 613–626.
- Phillips A., *Winnicott*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2013.
- Roussillon R., *Agonie, clivage et symbolisation*, Puf, Paris 1999.
- Roussillon R., *Pierwotna trauma, rozszczepienie i pierwotne powiązania niesymboliczne*, przeł. nn., Materiały konferencyjne – XVII Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego „Trauma a regulacja afektu”, Warszawa 2015.
- Ruiz R.M., *The Alterability of the Memory Trace*, „Psychoanalytic Review” 2011, 98(4), s. 531–555.
- Sandler J., A. Holder, Ch. Dare, A.U. Dreher, *Freud’s Models of the Mind. An Introduction*, Routledge, London–New York 2018.
- Sedlak W., *Superego, ideaty ego i ślepe plamki psychoanalizy. Emocjonalny rozwój klinicysty*, przeł. M. Lipińska, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2021.
- Strachey J., *Editor’s Note*, w: S. Freud, *A Note upon the Mystic Writing-Pad* (1925), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XIX, Hogarth Press, London, s. 225–232.
- Sweetnam A., *Dusk Confuses Me*, „Contemporary Psychoanalysis” 2006, 42(1), s. 59–82.
- Tustin F., *The autistic capsule in neurotic adult patients*, w: tejże, *The Protective Shell in Children and Adults*, r. 7, Karnac Books, London 1990, s. 145–167.
- Winnicott D.W., *Fear of Breakdown*, „International Review of Psychoanalysis” 1974, 1, s. 103–107.
- Winnicott D.W., *Mind and its Relation to the Psyche-Soma*, w: tegoż, *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Hogarth Press, London 1975, s. 243–254.
- Winnicott D.W., *The Concept of Trauma in Relation to the Development of the Individual within the Family* (1965), w: C. Winnicott, R. Shepherd, M. Davis (red.), *Psycho-Analytic Explorations*, Harvard University Press, Cambridge, M.A 1989, s. 130–148.



Psychoanaliza ontologiczna albo „Kim chcesz być, kiedy dorośniesz?”

Thomas H. Ogden

Abstrakt Autor omawia różnice między tym, co nazywa psychoanalizą epistemologiczną (zajmującą się poznaniem i rozumieniem), której głównymi twórcami są Freud i Klein, a psychoanalizą ontologiczną (zajmującą się byciem i stawaniem się), której głównymi architektami są Winnicott i Bion. Winnicott przenosi punkt ciężkości psychoanalizy z symbolicznego znaczenia zabawy na doświadczenie bawienia się, Bion zaś przenosi punkt ciężkości z symbolicznego znaczenia snów na doświadczenie śnienia we wszystkich jego postaciach. Psychoanaliza epistemologiczna obejmuje przede wszystkim pracę nad dochodzeniem do zrozumienia nieświadomych znaczeń; natomiast psychoanaliza ontologiczna stara się przede wszystkim umożliwić pacjentowi w sposób twórczy samodzielne odkrywanie znaczenia, a przez to umożliwić mu życie w sposób pełniejszy.

Słowa kluczowe: ontologiczny, epistemologiczne, rozumienie, doświadczenie, bycie, stawanie się

Abstract The author discusses differences between what he calls epistemological psychoanalysis (having to do with knowing and understanding), for which Freud and Klein are principal authors, and ontological psychoanalysis (having to do with being and becoming), for which Winnicott and Bion are principal architects. Winnicott shifts the focus of psychoanalysis from the symbolic meaning of play to the experience of playing, and Bion shifts the focus from the symbolic meaning of dreams to the experience of dreaming in all of its forms. Epistemological psychoanalysis principally involves the work of arriving at understandings of unconscious meaning; by contrast, the goal of ontological psychoanalysis is that of allowing the patient the experience of creatively discovering meaning for himself, and in that state of being, becoming more fully alive.

Keywords: ontological, epistemological, understanding, experiencing, being, becoming

Thomas H. Ogden jest psychoanalitykiem i superwizorem Psychoanalytic Institute of Northern California. Autor licznych książek i esejów z zakresu psychoanalizy. Ostatnio opublikował *Coming to Life in the Consulting Room* (2021).

thomas.ogdenmd@gmail

Mój przyjaciel, Ira Carson, który podczas drugiej wojny stacjonował w Londynie jako psychiatra armii amerykańskiej, uczestniczył regularnie w obchodach Winnicotta na oddziale dla nastolatków w szpitalu Paddington Green. Wedle jego relacji Winnicott zadawał to pytanie wszystkim nastolatkom i przykładał wielką wagę do ich odpowiedzi: „Kim chcesz być, kiedy dorośniesz?”. To zapewne najważniejsze pytanie, jakie każdy z nas zadaje sobie od bardzo wczesnego okresu życia aż do momentu tuż przed śmiercią. Kim chcielibyśmy się stać? Jaką osobą chcemy być? W jakim sensie nie jesteśmy sobą? Co przeszkadza nam w tym, by w większym stopniu być osobą, którą być byśmy chcieli? Jak możemy w większym stopniu stać się osobą, którą – jak czujemy – moglibyśmy, a wręcz powinniśmy być? To są pytania, które sprowadzają większość pacjentów na terapię lub analizę, choć rzadko zdają sobie oni z tego sprawę, bardziej bowiem skupiają się na tym, by zelżały dręczące ich objawy. Czasami celem leczenia jest wyprowadzenie pacjenta ze stanu, w którym nie potrafi on formułować takich pytań, i przywiedzenie go do stanu, w którym uzyskuje taką zdolność.

Rozpocząłem od drugiej części tytułu niniejszego eseju. Teraz cofnę się do części pierwszej – „Psychoanaliza ontologiczna” – nieustannie będę jednak starał się mieć na uwadze pytanie: „Kim chcesz być, kiedy dorośniesz?”

1. Psychoanaliza epistemologiczna i ontologiczna

W ciągu ostatnich 70 lat w teorii i praktyce psychoanalizy niemal niezauważalnie doszło do radykalnej zmiany, której do niedawna nie potrafiłem nazwać. Transformacja ta polega na przesunięciu akcentu z psychoanalizy **epistemologicznej** (odnoszącej się do poznawania i rozumienia) na psychoanalizę **ontologiczną** (dotyczącą bycia i stawania się). Postrzegam Freuda i Klein jako twórców tej formy psychoanalizy, która ma charakter epistemologiczny, Winnicotta i Biona zaś uważam za tych, którzy wnieśli najpoważniejszy wkład w rozwój psychoanalizy ontologicznej. Odnalezienie właściwych słów na opisanie tego ruchu w psychoanalizie ma dla mnie duże znaczenie osobiste. Niniejszy artykuł to w pewnym sensie sprawozdanie ze zmiany, jaka dokonana się w moim własnym myśleniu: z przejścia od koncentracji na nieświadomych wewnętrznych relacjach z obiektem do koncentracji na zmaganiach, w które zaangażowany jest każdy z nas – zmaganiach o to, by pełniej zaistnieć jako osoba, która własne doświadczenie odczuwa jako realne i żywe.

Ważne jest, aby podczas lektury niniejszego eseju czytelnik pamiętał, że **nie istnieje coś takiego jak psychoanaliza ontologiczna czy epistemologiczna**

w czystej postaci. Współistnieją one ze sobą we wzajemnie wzbogacającej relacji. Są to sposoby myślenia i bycia – formy wrażliwości, a nie „szkoły” myśli analitycznej lub zestawu analitycznych zasad czy technik. W pracach Freuda i Klein wiele jest aspektów ontologicznych, a w pracach Winnicotta i Biona – epistemologicznych.

W moim ujęciu **psychoanaliza epistemologiczna** odnosi się do procesu, w wyniku którego przyrasta wiedza o pacjencie i pogłębia się rozumienie – zwłaszcza rozumienie jego nieświadomego świata wewnętrznego i relacji tego świata z rzeczywistością zewnętrzną. To rozumienie pozwala pacjentowi organizować jego doświadczenie, a dzięki temu pomaga mu rozwiązywać problemy emocjonalne i doprowadzić do psychicznej zmiany. Interpretacje analityka mają na celu przekazanie pacjentowi odczytań jego nieświadomych fantazji, życzeń, lęków, impulsów, konfliktów dążeń itd. Jak ujmują to Laplanche i Pontalis, „interpretacja jest centralnym pojęciem doktryny i techniki Freudowskiej. Psychoanalizę można scharakteryzować przez interpretację, tzn. wydobywanie utajonego sensu”¹. A nieco wyżej: „Interpretacja wydobywa formy konfliktu obronnego i ostatecznie zmierza do ujawnienia pragnienia, które wyraża się w każdym wytworze nieświadomości”².

Z podobnej perspektywy Klein opisuje swoją pracę analityczną z pewnym dzieckiem:

Dziecko dawało upust swoim fantazjom i lękom głównie w zabawie, ja zaś konsekwentnie interpretowałam mu ich sens. [...] Przez cały czas kierowałam się też dwiema innymi, ustanowionymi przez Freuda, zasadami, które od samego początku uważałam za fundamentalne: zasadą mówiącą, że podstawowym zadaniem procedury psychoanalitycznej jest badanie nieświadomości, i zasadą mówiącą, że cel ten osiąga się, analizując przeniesienie³.

Z epistemologicznego punktu widzenia najważniejszą interwencją kliniczną jest interpretacja przeniesienia: analityk przekazuje pacjentowi werbalnie swoje rozumienie sposobów, w jakie pacjent doświadcza analityka, tak jakby był prawdziwą lub wyobrażoną postacią z okresu niemowlęctwa lub dzieciństwa pacjenta. W przeniesieniu dokonuje się „powtórzenie dziecięcych wzorców, które przeżywane są tak, jakby odnosiły się do terażniejszości”⁴. Doświadczenie terażniejszości tak, jakby była przeszłością, blokuje zmianę psychiczną: tworzy zamkniętą pętlę, która powtarza się w nieskończoność, nie pozostawiając wiele miejsca na rozwój nowych możliwości.

¹ J. Laplanche i J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przetł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSIP, Warszawa 1996, s. 88.

² Tamże.

³ M. Klein, *Psychoanalityczna technika zabawy – jej historia i znaczenie*, przetł. H. Grzegółowska-Klarkowska, w: *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–196*. Pisma, t. III, przetł. A. Czownicka, H. Grzegółowska-Klarkowska, GWP, Gdańsk 2007, s. 131–132.

⁴ J. Laplanche i J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, s. 258.

Terminem **psychoanaliza ontologiczna** posługuję się natomiast w odniesieniu do wymiaru psychoanalizy, w którym analityk skupia się przede wszystkim na wspieraniu wysiłków pacjenta w jego staraniach o to, aby stać się bardziej sobą. Winnicott zwięźle opisuje różnicę między perspektywami przyjętymi przez psychoanalizę ontologiczną i psychoanalizę epistemologiczną.

Chcę jednak zauważyć, że pisząc o zabawie, Klein koncentrowała się niemal wyłącznie na sposobie jej wykorzystania [jako formy symbolizacji świata wewnętrznego dziecka – *T.H.O.*]. [...] Nie chcę, by zostało to zrozumiane jako krytyka Melanie Klein czy innych autorów, którzy opisali sposób używania zabawy dziecka w psychoanalizie dzieci. Chcę po prostu zauważyć, iż [...] psychoanalitycy byli dotychczas zbyt skoncentrowani na wykorzystywaniu treści zabawy, by spojrzeć na bawiące się dziecko i pisać o bawieniu się jako takim. Jak widać, dostrzegam istotną różnicę między znaczeniem rzeczownika „zabawa” a znaczeniem rzeczownika odczasownikowego „bawienie się”⁵.

Winnicott dokonuje tu rozróżnienia między **symbolicznym znaczeniem** „zabawy” a pewnym **stanem bycia** zaangażowanym w „bawienie się”. Właściwą domeną psychoanalizy epistemologicznej jest rozumienie symbolicznego znaczenia zabawy; domeną psychoanalizy ontologicznej jest praca w i ze stanem bycia zaangażowanym w bawienie się.

Z perspektywy ontologicznej **„psychoterapia ma miejsce tam, gdzie zachodzą na siebie dwa obszary bawienia się: ten, który należy do pacjenta, i ten, który należy do terapeuty. Psychoterapia dotyczy więc dwojga ludzi bawiących się razem. Wyptywa stąd wniosek, że kiedy bawienie się nie jest możliwe, terapeuta musi w pierwszym rzędzie sprawić, by pacjent nabrał do niego zdolności”** [wyróżnienie w oryginale – *T.H.O.*]⁶.

Rola analityka, opisana w tym fragmencie (i w całej twórczości Winnicotta), jest zupełnie inna niż rola analityka w analizie mającej w przeważającej mierze charakter epistemologiczny. Podczas gdy w psychoanalizie epistemologicznej rola ta polega przede wszystkim na przekazywaniu w formie interpretacji tego, w jaki sposób analityk rozumie lęk dominujący w aktualnym momencie analizy, w psychoanalizie w przeważającej mierze ontologicznej analityk winien raczej „począkać”, zanim przekaze swoje rozumienie pacjentowi.

Nieraz myślę, jak często stawałem na przeszkodzie głębokim zmianom lub przynajmniej je opóźniałem [...] tylko dlatego, że miałem osobistą potrzebę robienia interpretacji. Jeśli tylko potrafimy czekać, pacjenci dochodzą do rozumienia

⁵ D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2011, s. 66.

⁶ Tamże, s. 64.

w sposób, który jest twórczy i przynosi im ogromną satysfakcję; obecnie cieszy mnie to bardziej niż kiedyś poczucie, że jestem mądry⁷.

Z perspektywy psychoanalizy ontologicznej najważniejsza nie jest wiedza, do której dochodzą pacjent i analityk; najważniejsze jest doświadczenie pacjenta, który dociera do zrozumienia w sposób twórczy, z „ogromną satysfakcją”, doświadczenie, w ramach którego pacjent angażuje się nie tyle w poszukiwanie samorozumienia, ile – w o wiele większej mierze – w **doświadczenie** procesu stawania się bardziej sobą.

W jednej ze swoich późnych prac, zatytułowanej *Śnienie, fantazjowanie i życie*, Winnicott dochodzi do wniosku, który stanowi samo sedno jego dzieła i odróżnia jego podejście od podejścia Klein i psychoanalizy epistemologicznej w ogóle. Dla Winnicotta nieświadoma fantazja to błędne koło, które więzi człowieka w jego wewnętrznym świecie. Opisując fragment pewnej analizy, Winnicott tłumaczy:

Z mojego punktu widzenia praca, jaką wykonaliśmy podczas tej sesji, przyniosła istotny skutek. Nauczyła mnie, że fantazjowanie zakłóca działanie i życie w realnym, zewnętrznym świecie, a jeszcze bardziej zakłóca marzenie senne i osobistą, wewnętrzną rzeczywistość psychiczną, żywy rdzeń osobowości jednostki⁸.

W swoim eseju o obiekcie przejściowym Winnicott niemal mimochodem używa sformułowania, które w moim przekonaniu opisuje proces leżący u podstaw udanej psychoanalizy i każdej innej formy psychicznego rozwoju: „do osobistego wzorca zachowania” włączamy „obiekty inne niż ja”⁹. Innymi słowy, bierzemy coś, co jeszcze nie jest częścią nas (na przykład wspólne przeżycie ze współmałżonkiem lub przyjacielem albo doświadczenie lektury wiersza lub słuchania utworu muzycznego), i wplątamy w to, kim jesteśmy, w sposób, który sprawia, że jesteśmy kimś więcej, niż byliśmy przed tym doświadczeniem, zanim wpleliśmy to doświadczenie w nasz osobisty wzór. Winnicott, rozwijając w tym miejscu ontologiczny aspekt psychoanalizy, wynajduje na poczekaniu pewien język – włączamy „obiekty inne niż ja” do „osobistego wzorca zachowania” – pewien sposób mówienia o rozwoju psychicznym, z którym nie spotkałem się nigdzie indziej.

Kiedy pacjent lub analityk nie potrafią się bawić, analityk powinien skierować uwagę na ten problem, ponieważ uniemożliwia on pacjentowi i analitykowi **doświadczenie** „zachodzenia na siebie dwóch obszarów bawienia się”. Jeśli analityk nie potrafi się bawić, musi ustalić, czy jego niezdolność do zaangażowania

⁷ Tamże, s. 123.

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ Zob. tamże, s. 24.

się w ten stan bycia (bawienie się nie jest po prostu stanem umyśłu, jest to stan bycia) odzwierciedla to, co dzieje się między nim a pacjentem (być może chodzi tu o głęboką identyfikację z martwą pacjentą), czy też odzwierciedla jego własną niezdolność do autentycznego bawienia się, co prawdopodobnie wymagałoby od niego powrotu na własną analizę.

Można by dowodzić, że to, co nazywam psychoanalizą epistemologiczną i psychoanalizą ontologiczną, to jedynie dwa odmienne sposoby patrzenia na to samo analityczne przedsięwzięcie. Rzeczywiście, istnieją rozległe obszary, w których podejścia te się na siebie nakładają. I tak na przykład analityk może zaoferować uważnie sformułowaną i wypowiedzianą w odpowiednim czasie interpretację lęku pacjenta, że tylko jedno z nich dwojga – pacjent lub analityk – może być w dowolnej chwili mężczyzną, ponieważ jeśli w tym samym czasie wystąpią jako mężczyźni, nieuchronnie rozpoczną walkę na śmierć i życie. Skutkiem takiego aktu rozumienia może być po stronie pacjenta nie tylko zwiększona samowiedza, lecz także, co równie ważne, wzmocnione poczucie, że wolno mu być dorosłym mężczyzną.

W pracach Freuda i Klein nietrudno odnaleźć przejawy myślenia ontologicznego. Weźmy na przykład ideę Freuda, że analityk stara się „unikać, tak dalece jak to możliwe, refleksji i konstruowania świadomych oczekiwań, [i próbuje – T.H.O.] nie zatrzymywać w pamięci niczego, co usłyszane, starając się dzięki temu pochwycić własną nieświadomością bieg nieświadomości pacjenta”¹⁰. „Należy słuchać, nie dbając o to, czy coś się zapamiętuje”¹¹. „Po prostu słuchanie” to pewien stan bycia, sposób współbycia z pacjentem.

Dla ontologicznego myślenia Freuda równie reprezentatywne jest jego słynne stwierdzenie: *Wo Es war, soll Ich werden*: „Gdzie było »to«, tam ma być »ja«”¹². To, co wcześniej doświadczane było jako obce wobec nas samych („to”), zostaje włączone do naszego bycia (do tego, kim jestem, kim „**będę**”, kim się staję).

Mimo że epistemologiczny wymiar psychoanalizy i jej wymiar ontologiczny nakładają się na siebie i wzajemnie ze sobą oddziałują i mimo że żaden z nich nigdy nie występuje w czystej postaci, wydaje mi się, że istnieje bardzo wiele doświadczeń pojawiających się w trakcie analizy, które są w przeważającej mierze epistemologiczne bądź ontologiczne. Moim zdaniem te dwa aspekty psychoanalizy wiążą się z całkiem odmiennymi sposobami działania terapeutycznego. Działanie terapeutyczne charakteryzujące epistemologiczny wymiar psychoanalizy polega na dochodzeniu do zrozumienia nieświadomych wcześniej myśli, uczuć i doświadczeń cielesnych – zrozumienia, które pomaga pacjentowi osiągnąć zmianę psychiczną. Natomiast działanie terapeutyczne charakteryzujące psychoanalizę ontologiczną polega na zapewnieniu interpersonalnego

¹⁰ S. Freud, *Two Encyclopedia Articles*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVIII, Hogarth Press, London, s. 239.

¹¹ S. Freud, *Rady dla lekarza prowadzącego terapię analityczną*, w: tegoż, *Technika terapii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 136.

¹² S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 92. Freud całkiem otwarcie zalecał, by tłumacząc kategorie psychoanalityczne, nie postugiwać się „napuszonymi słowami greckimi”, lecz by „pozostawać w kontakcie z codziennym sposobem myślenia” (tenże, *Zahamowanie, symptom, lęk*, w: tegoż, *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 254; [przekład zmodyfikowany – *przyp. tłum.*]). Stąd też *das Ich* lepiej tłumaczyć jako „Ja”, a *das Es* jako „To”. [W angielskim przekładzie słynnej formuły Freuda użyto trybu (z użyciem słowa *shall*), który może oznaczać zarówno powinność („ma być”), jak i przyszłość („będzie”). Odgen wyzyskuje to drugie znaczenie – *przyp. tłum.*].

kontekstu, dzięki któremu w relacji analitycznej ożywają pewne formy doświadczania i stany bycia wcześniej dla pacjenta niewyobrażalne, na przykład stany bycia związane z **doświadczeniem** obiektów i zjawisk przejściowych oraz z **doświadczeniem** milczącej komunikacji w samym rdzeniu naszego *self*¹³.

2. Być żywym, czuć rzeczywistość w całej pełni

Spróbuję teraz bardziej szczegółowo określić, co mam na myśli, kiedy mówię o praktykowaniu psychoanalizy ontologicznej. Skupię się najpierw na dziele Winnicotta, a później na dziele Biona.

W niemal każdej swojej pracy Winnicott wprowadza i opisuje stany bycia nierozpoznane wcześniej w literaturze analitycznej, na przykład stan „trwania w byciu” [*going on being*]¹⁴ – to pozbawione podmiotu, odczasownikowe wyrażenie pozwala uchwycić coś z bardzo wczesnego, bezpodmiotowego stanu istnienia; stan bycia matki, która przeżywa, gdy niszczone jest przez niemowlę; oraz stan bycia związany z „pierwotnym matczynym zaabsorbowaniem”.

Być może najbardziej znaczącym wkładem Winnicotta do psychoanalizy ontologicznej jest jego koncepcja „obiektów i zjawisk przejściowych”, które opisuje on jako

leżący pośrodku obszar doświadczenia, utworzony zarówno przez rzeczywistość wewnętrzną, jak i świat zewnętrzny. Obszar ten nie wymaga różnicowania obu rzeczywistości, ponieważ oczekuje się od niego jedynie, by istniał jako miejsce odpoczynku; odpoczynku od nieustającego ludzkiego zadania różnicowania pomiędzy rzeczywistością wewnętrzną i rzeczywistością zewnętrzną przy równoczesnej konieczności dostrzegania związku między nimi¹⁵.

Zdolność niemowlęcia lub dziecka do rozwijania „stanu bycia” związanego z doświadczaniem obiektów i zjawisk przejściowych wymaga odpowiedniego stanu bycia matki (lub analityka), w którym

zgadzamy się z małym dzieckiem i nigdy nie stawiamy pytania: „Czy ty wymyśliłeś tę rzecz, czy była ci ona dana z zewnątrz?” Jest rzeczą istotną, że nie oczekuje się żadnego rozstrzygnięcia w tej kwestii. Pytanie nie powinno być po prostu sformułowane [wyróżnienie w oryginale – *T.H.O.*]¹⁶.

Stan bycia leżący u podstaw zjawisk przejściowych ma paradoksalny charakter:

¹³ Nie ma tu miejsca na porównanie tego, co nazywam ontologicznym wymiarem psychoanalizy, z dość zróżnicowanym zestawem idei opatrywanych ogólną etykietą „psychoanaliza egzystencjalna”. Spora część psychoanalizy egzystencjalnej dotyczy świadomej przytomności, intencjonalności, wolności i odpowiedzialności, które są postrzegane jako nierozdzielnie ze sobą związane (co oznacza odejście od Freudowskiej koncepcji nieświadomych nacisków i ograniczeń wolności). Do głównych twórców psychoanalizy egzystencjalnej należą Ludwig Binswanger, Victor Frankl, Rollo May, Otto Rank i Jean-Paul Sartre. Nie będę też zajmował się filozoficznymi podstawami ontologii i epistemologii. Ograniczam się do ogólnego powiązania tej pierwszej z byciem i stawianiem się, a drugiej ze zdobywaniem wiedzy i rozumieniem.

¹⁴ Zob. D.W. Winnicott, *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Basic Books, New York 1949, s. 245.

¹⁵ D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 23.

¹⁶ Tamże, s. 36.

W stanie zdrowia niemowlę tworzy to, co w rzeczywistości istnieje już gdzieś w jego najbliższym otoczeniu i czeka na odkrycie przez dziecko. Jednak wówczas niemowlę **tworzy obiekt, a nie znajduje go**. [...] Ten paradoks trzeba zaakceptować i nie należy próbować go rozwiązywać [wyróżnienie w oryginale – T.H.O.]¹⁷.

Ten stan bycia leży u podstaw „intensywnych doświadczeń związanych ze sztuką, religią, życiem wyobrazeniowym i twórczą pracą naukową”¹⁸. (Kiedy Winnicott mówi o relacji matka – niemowlę, posługuje się nią jako metaforą, która odnosi się nie tylko do relacji matka – dziecko, ale także do relacji analityk – pacjent, jak również do każdej innej znaczącej relacji, doświadczanej przez niemowlęta, dzieci i dorosłych).

Jeśli idzie o wkład Winnicotta do psychoanalizy ontologicznej, olbrzymie znaczenie ma również jego koncepcja stanu bycia, który usytuowany w samym rdzeniu *self*.

[N]iekomunikujące się centralne *self* na zawsze odporne na zasadę rzeczywistości [odporne na potrzebę reagowania na cokolwiek zewnętrznego wobec *self* – T.H.O.] i na zawsze milczące. W tym wypadku komunikacja nie jest niewerbalna; jest absolutnie osobista, jak muzyka sfer. Należy do życia. To z niej właśnie w zdrowym rozwoju w naturalny sposób wyrasta wszelka komunikacja¹⁹.

Ten stan bycia, który leży u podstaw *self*, stanowi nieprzeniknioną (zupełnie niepoznawalną) tajemnicę, która jest źródłem zarówno żywej komunikacji, jak i absolutnej ciszy. Cisza w samym rdzeniu *self* nie ma charakteru werbalnego, ale tym, co czyni ów stan bycia niewyobrażalnym, jest fakt, że nie jest ona również „niewerbalna”. Cisza, która nie jest ani werbalna, ani niewerbalna znajduje się poza ludzkim rozumieniem. „Jest absolutnie osobista, jak muzyka sfer”. Metafora muzyki sfer wywodzi się z koncepcji Pitagorasa z V wieku p.n.e., która dotyczy muzyki wytwarzanej przez ruch ciał niebieskich, muzyki o doskonałej harmonii, ale niesłyszalnej dla ludzi. Trudno lepiej opisać niepojętą tajemnicę, którą każdy z nas przechowuje w samym rdzeniu swego bytu, tajemnicę, która jest „absolutnie osobista”. Jest częścią tego, co to znaczy być żywym.

3. Wkład Biona w psychoanalizę ontologiczną

Moim zdaniem w całym swoim dziele Bion jest przede wszystkim myślicielem ontologicznym. O ile Winnicott przesunął punkt ciężkości analizy z zabawy na bawienie się, o tyle Bion przesunął analityczny punkt ciężkości z (rozumienia)

¹⁷ D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, przeł.

A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2018, s. 215.

¹⁸ D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 38.

¹⁹ D.W. Winnicott, *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, s. 230.

snów na (doświadczenie) śnienia (które dla Biona jest synonimem wykonywania nieświadomej pracy psychicznej)²⁰.

Bion podkreśla, że jako psychoanalicy powinniśmy porzucić pragnienie zrozumienia i zamiast tego zaangażować się jak najpełniej w doświadczenie bycia z pacjentem. Musimy „kultywować uważne unikanie pamięci”²¹, ponieważ pamięć jest tym, co w naszym przekonaniu wiemy na podstawie tego, co już nie istnieje i nie jest już możliwe do poznania. Musimy też wyrzec się „pragnienia wyników, »wyleczenia«, a nawet zrozumienia”²². Pamięć o tym, co w naszym przekonaniu wiemy, oraz pragnienie zrozumienia tego, co jeszcze nie nastąpiło (a zatem jest niepoznawalne), to dwa czynniki, które przeszkadzają psychoanalitikowi „w intuicyjnym oglądzie rzeczywistości [tego, co dzieje się **w danym momencie** sesji – *T.H.O.*], z tą zaś analityk powinien pozostawać w nieustannym kontakcie”²³. Oto myślenie ontologiczne w wydaniu Biona: rozumienie zostało zastąpione przez bycie; analityk nie poznaje, nie rozumie, nie pojmuje rzeczywistości tego, co dzieje się podczas sesji, on to ujmuje w intuicyjnym oglądzie, pozostaje z tym w kontakcie, **jest** w pełni obecny w doświadczaniu chwili obecnej.

Bionowska koncepcja „zadumy” również odzwierciedla jego ontologiczne skłonności²⁴. Zaduma (śnienie na jawie) to **stan bycia**, który polega między innymi na tym, że czynimy się nieświadomie otwartymi na doświadczenie tego, co jest tak niepokojące dla pacjenta (lub niemowlęcia), że nie jest on w stanie „śnić” doświadczenia (tj. wykonywać w odniesieniu do niego nieświadomej pracy psychicznej). Zaduma analityka (lub matki), marzenie na jawie – które często przybierają formę najbardziej przyziemnych, pospolitych myśli – stanowią sposób, w jaki analityk (lub matka) nieświadomie wchodzi w kontakt z niemożliwym do pomyślenia i wyśnienienia doświadczeniem pacjenta (lub niemowlęcia). W settingu analitycznym analityk udostępnia pacjentowi przekształconą (wyśnioną) wersję jego „niewyśnionego” lub częściowo wyśnionego doświadczenia, wypowiadając się (lub komunikując się w innej formie) **z wnętrza samego doświadczenia**, jakim jest zamyślenie, nie zaś mówiąc **o nim**.

Bion odwołuje się także do stanów bycia, kiedy opisuje zdrowie psychiczne i psychopatologię. Na przykład psychoza jest stanem bycia, w którym jednostka „nie może ani zasnąć, ani się obudzić”²⁵.

Bionowską teorię funkcji alfa postrzegam jako metaforę dotyczącą przekształcenia elementów beta (surowych wrażeń zmysłowych, które stanowią cielesne reakcje na doświadczenie, ale które nie umożliwiają jeszcze znaczenia, a tym bardziej **bycia** sobą) w elementy alfa, które stanowią składniki bezpodmiotowego bycia, podobnie jak Winnicottowskie „trwanie w byciu” [*going on being*]. Elementy alfa łączą się ze sobą w procesie wytwarzania „myśli sennyh”,

²⁰ Zob. T.H. Ogden, *On Talking-As-Dreaming*, „The International Journal of Psychoanalysis” 2007, 88(3), s. 575–589.

²¹ W.R. Bion, *Los Angeles Seminars and Supervision*, Karnac, London 1967, s. 137.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 136.

²⁴ W.R. Bion, *Teoria myślenia*, w: tegoż, *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014, s. 137–147; tenże, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.

²⁵ W.R. Bion, *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, s. 38.

które z kolei wykorzystywane są w procesie śnienia. To właśnie dzięki psychicznemu wydarzeniu zwanemu śnieniem jednostka staje się podmiotem doświadczającym własnego bycia. Kiedy w ciężkich formach psychopatologii (które opiszę w części klinicznej niniejszego artykułu) funkcja alfa przestaje przetwarzać wrażenia zmysłowe, jednostka nie tylko traci zdolność do tworzenia znaczeń, lecz także traci zdolność do doświadczania siebie jako żywej i rzeczywistej.

Wydaje mi się, że ontologiczne myślenie Biona w sposób szczególnie wyrazisty dochodzi do głosu w jego *Clinical Seminars*. Podam kilka przykładów, które mają dla mnie szczególne znaczenie.

Zwracając się do jednego z prezentujących, który martwi się „błędami”, które popełnił w stosunku do pacjenta, Bion zauważa, że dopiero „**po tym**, jak uzyskasz pełne kwalifikacje i zakończysz własną analizę, będziesz miał szansę do wiedzieć się kim naprawdę jesteś [jako analityk – T.H.O.]”²⁶. Tutaj Bion rozróżnia między uczeniem się, jak „robić analizę”, a doświadczeniem **bycia i stawania się** „tym, kim naprawdę jesteś” jako analityk.

Dodałbym, że stawanie się analitykiem wiąże się z rozwijaniem „analitycznego stylu”, który ma niepowtarzalny charakter i którego nie należy mylić z „techniką”, przekazaną przez poprzednie pokolenia analityków. W ten sposób „wymyślamy psychoanalizę” dla każdego pacjenta i rozwijamy zdolność do spontanicznego reagowania w każdej chwili – czasem za pomocą słów, innym razem w sposób niewerbalny. Czasem spontaniczna reakcja przybiera formę działania. Takie działania są przypisane do konkretnego momentu analizy konkretnego pacjenta; nie można ich uogólniać na pracę z innymi pacjentami. Na przykład, gdy pytają mnie, czy poszedłbym do domu pacjenta na sesję, czy zabratbym ciężko chorego pacjenta samochodem do szpitala, czy spotkałbym się z rodziną pacjenta lub przyjął od pacjenta prezent, odpowiadam: „To wszystko zależy”.

Jeden z komentarzy Biona, skierowany do osoby prezentującej podczas seminarium, zawiera szczególnie wyrazisty przykład jego myślenia ontologicznego. Wedle prezentującego jego psychotyczny pacjent powiedział mu, że miał sen. Bion pyta: „Dlaczego mówi, że to sny?”. Prezentujący, niezrażony, odpowiada: „On po prostu mi to mówi”.

Następnie Bion opisuje sposób, w jaki mógłby rozmawiać z tym pacjentem, mając na względzie jego stan bycia:

Dlaczego więc pacjent przychodzi do psychoanalityka i mówi, że miał sen? Mogę sobie wyobrazić, że mówię do pacjenta, „Gdzie pan był zeszłej nocy? Co pan widział?” Jeśli pacjent powiedziałby mi, że nie widział nic – po prostu poszedł do

²⁶ W.R. Bion, *Clinical Seminars and Other Works*, Karnac, London 1987, s. 34.

łóżka – powiedziałbym: „Cóż, nadal chcę wiedzieć, gdzie pan poszedł i co pan widział”²⁷.

Tutaj Bion wyobraża sobie rozmowę z pacjentem w sposób, który skupia się nie na treści tego, co pacjent nazywa snem, ale na stanie bycia pacjenta – „Dokąd pan poszedł?”, „Gdzie pan był?”, „Kim pan był?”, „Kim się pan stał, gdy położył się pan do łóżka?”. Ta reakcja wydaje mi się niezwykle trafnym sposobem rozmowy z psychotycznym pacjentem o jego stanie bycia podczas snu.

4. Psychoanaliza ontologiczna a teoria relacji z obiektem

Dla teoretyków relacji z obiektem (takich jak np. Freud jako autor *Żałoby i melancholii*, Fairbairn, Guntrip i Klein) zmiany nieświadomych, wewnętrznych relacji z obiektami (i wynikające z nich zmiany relacji z obiektami zewnętrznymi) stanowią medium, poprzez które dochodzi do zmiany psychicznej.

Dla Freuda, Klein, Fairbairna i Guntripa – by wymienić tylko kilkoro „teoretyków relacji z obiektem” – relacje z obiektami wewnętrznymi przybierają postać relacji pomiędzy odszczepionymi i wypartymi częściami *ego*. Dla Fairbairna relacje pomiędzy wypartymi, odszczepionymi, częściami *ego* stanowią internalizacje niezadowolających aspektów rzeczywistego związku z matką. Wewnętrzny świat obiektów stanowi zamknięty system uzależniających relacji z uwodzicielskimi i odrzucającymi obiektami wewnętrznymi²⁸. Siłą napędową dla jednostki, począwszy od niemowlęstwa, jest chęć przekształcenia uwewnętrznionych, niesatysfakcjonujących relacji z matką w satysfakcjonujące relacje nacechowane uczuciem miłości do matki i miłości samej matki, a także poczuciem, że matka uznaje i akceptuje naszą miłość. Celem psychoanalizy jest tutaj uwolnienie się pacjenta z zamkniętego systemu wewnętrznych relacji z obiektem i wejście w świat realnych obiektów zewnętrznych.

Dla Klein, która jest teoretyczką relacji z obiektem innego typu niż Fairbairn, lęki pacjenta wywodzą się z zagrożeń płynących z wyfantazjowanych wewnętrznych relacji z obiektami. Nieświadome fantazje (psychiczne manifestacje popędów życia i śmierci) dotyczą często tego, co dzieje się wewnątrz ciała matki/analytyka, na przykład ataków na niemowlęta lub penis ojca wewnątrz matki. Gdy te pierwotne lęki manifestują się w przeniesieniu, wówczas interpretuje się je w taki sposób, by odczytania te brzmiały prawdziwie dla pacjenta, co pomaga ostabić jego prześladowcze i depresyjne lęki, które utrudniają rozwój psychiczny.

²⁷ Tamże, s. 142.

²⁸ W.R.D. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge, London 1952.

Kleinowska teoria relacji z obiektem pod wieloma względami różni się od teorii Fairbairna. Podstawowa różnica między nimi polega na tym, że Fairbairn postrzega wewnętrzne relacje z obiektem jako internalizację rzeczywistych niezadowolających doświadczeń w relacji matka – dziecko, podczas gdy Klein postrzega wewnętrzne relacje z obiektem jako nieświadome fantazje pochodzące z niemowlęcego doświadczenia zawiści, stanowiącej główny psychiczny przejaw popędu śmierci.

Nie uważam Winnicotta i Biona za teoretyków relacji z obiektem (odwołania do wewnętrznych relacji z obiektem rzadko pojawiają się w pracach tych autorów). Ich zasadniczym tematem nie jest rozumienie i interpretacja patologicznych, wewnętrznych relacji z obiektem, w które uwikłany jest pacjent. Skupiają się oni w pierwszym rzędzie na obszarze stanów bycia doświadczanych przez pacjenta (i analityka) oraz stanów bycia, których pacjent (lub analityk) nie potrafi doświadczyć. Dla teoretyków relacji z obiektem rozwój psychiczny polega na uwolnieniu się od prześladowczych i depresyjnych lęków generowanych w wewnętrznym świecie obiektów (Klein) lub na uwolnieniu się od uzależniających więzi między wewnętrznymi obiektami, dzięki czemu można zaangażować się w relacje z rzeczywistymi obiektami zewnętrznymi (Fairbairn i Guntrip). Jak już wskazywałem, dla Winnicotta i Biona najbardziej podstawową potrzebą człowieka jest **bycie i stawanie się w pełni sobą, co według mnie wiąże się z byciem bardziej obecnym i żywym w kontakcie z własnymi myślami, uczuciami i stanami cielesnymi; z coraz lepszym wyczuwaniem własnego niepowtarzalnego potencjału twórczego i znajdowaniem form, w których można ów potencjał rozwijać; z poczuciem, że wypowiada się swoje poglądy własnym głosem; ze stawaniem się pełniejszą osobą (być może hojniejszą, bardziej współczującą, kochającą, otwartą) w relacjach z innymi; z rozwijaniem humanitarnego i sprawiedliwego systemu wartości i zbioru norm etycznych itd.**

Jest nie tylko tak, że Winnicott i Bion rzadko wspominają o nieświadomych wewnętrznych relacjach z obiektem. Winnicott rzadko wspomina o nieświadomości, a Bion tworzy nową koncepcję jej natury. **Stany bycia przenikają każdy aspekt nas samych; przekraczają podziały na świadome i nieświadome aspekty umysłu, na sen i bycie przebudzonym, na życie we śnie i życie na jawie, na „psychotyczne i niepsychotyczne części osobowości”²⁹.**

²⁹ W.R. Bion, *Po namyśle*, s. 67–88.

5. Kliniczne ilustracje psychoanalizy ontologicznej

„Psychoanaliza ontologiczna” to koncepcja psychoanalizy, która, jak każde inne jej rozumienie, może zakrzepnąć w bezmyślną ideologię. „Psychoanaliza ontologiczna” to wymiar teorii i praktyki analitycznej, który współistnieje z wieloma innymi wymiarami (sposobami myślenia), w tym z wymiarem epistemologicznym, choć nie tylko z nim. Ale, jak już wcześniej powiedziałem, prawdą jest również, że istnieją – moim zdaniem – rozległe obszary myśli i praktyki analitycznej, które są w przeważającej mierze ontologiczne lub epistemologiczne.

Odwołując się do przykładów klinicznych, chciałbym teraz pokrótce zilustrować to, co mam na myśli, gdy mówię o ontologicznym wymiarze psychoanalizy. Podczas lektury niniejszej, klinicznej części tego artykułu należy mieć na uwadze to, że moje interwencje mają być ilustracjami, które odnoszą się tylko do danego pacjenta w konkretnym momencie jego doświadczenia analitycznego i **nie reprezentują żadnej techniki analitycznej**. Jestem zdania, że sztywne trzymanie się przez analityka jakiegokolwiek zestawu zasad praktyki klinicznej (na przykład techniki związanej z tą czy inną szkołą psychoanalizy) nie tylko odbierane jest przez pacjenta jako coś bezosobowego, ale także ogranicza kreatywność analityka w pracy z pacjentem. Z każdym pacjentem rozmawiam w odmienny sposób.

Czy nie masz już tego dosyć?

Pacjent, trzydziestoletni mężczyzna, w analizie od kilku lat, pokłócił się z ojcem i przez rok z nim nie rozmawiał. Wcześniej przez lata omawialiśmy tę sytuację na wiele sposobów. Tuż przed zakończeniem sesji, powiedziałem: „Czy nie masz już tego dość?”.

W tym fragmencie sesji analitycznej powiedziałem pacjentowi w bardzo skrótowy sposób, że nieutrzymywanie kontaktów z ojcem było **sposobem istnienia czy bycia**, który nie odzwierciedlał już tego, kim pacjent stał się w trakcie tych lat analizy. Nierozmawianie z ojcem mogło pasować do osoby, którą pacjent był kiedyś, ale nie do osoby, którą jest teraz.

Wieczorem pacjent zadzwonił do ojca. Jego ojciec też zdążył się zmienić i ucieszył się z telefonu syna. Podczas ostatnich miesięcy analizy pacjent powiedział mi, że nigdy nie zapomni, jak powiedziałem: „Czy nie masz już tego dosyć?” Moment w analizie, do którego się odnosił, był w mniejszym stopniu doświadczeniem dojścia do zrozumienia, a bardziej doświadczeniem, które zmieniło coś fundamentalnego w tym, kim pacjent był.

No, jasne

Na początku naszego wstępnego spotkania analitycznego pani L. usiadła w fotelu. Jej twarz pozbawiona była wszelkiej barwy. Wybuchnęła płaczem i powiedziała: „Przeraża mnie to, że tu jestem”. Choć tego nie planowałem, odparłem: „No, jasne”.

Czułem w owej chwili, że ta spontaniczna reakcja (powiedziałem coś, czego nigdy nie powiedziałem żadnemu innemu pacjentowi) to sposób przyjęcia postawy pełnej akceptacji dla przerażenia pacjentki. Gdybym zapytał: „Co cię przeraża?” lub „Opowiedz mi więcej”, pacjentka poczułaby zapewne, że cofam się przed intensywnością jej uczucia, namawiając ją do tego, by zaangażowała się w proces wtórny, w namysł nad powodami i wyjaśnieniami, nie staram się natomiast **doświadczyć** sposobu, w jaki pacjentka mi się przedstawia (mówiąc mi, kim jest w tym momencie).

Czy oglądasz telewizję?

Z Jimem spotykałem się pięć razy w tygodniu na długoterminowym oddziale stacjonarnym dla nastolatków. Nie przychodził na sesje dobrowolnie i musiała go doprowadzać jedna z pielęgniarek. Jim nie protestował przeciw spotkaniom ze mną, ale kiedy siedzieliśmy w małym pokoju na oddziale, przeznaczonym do psychoterapii, wydawało się, że nie wie, po co tam jesteśmy. Przez większość czasu milczał. Na moje pytania odpowiadał zdawkowo, pojedynczymi słowami.

Po pewnym czasie zaczął rozmawiać ze mną o wydarzeniach na oddziale – pojawiali się nowi pacjenci, dawni odchodzili – ale słowa, którymi się posługiwał, brzmiały jak naśladownictwo czegoś, co słyszał od innych ludzi na sesjach grupowych lub na spotkaniach oddziałowej społeczności. Powiedziałem do niego: „Co do ciebie to ciężko jest ustalić, czy przychodzisz, czy odchodzisz”. Wyglądał na zdumionego.

Te sesje były dla mnie trudne i miałem wrażenie, że nie wiem, jak pracować z tym pacjentem – czy, mówiąc szczerze, z którymkolwiek innym.

Kiedy po około pięciu miesiącach analizy Jim został przyprowadzony na kolejną sesję, szedł w sposób osobliwie bierny. Jego twarz była całkowicie pozbawiona wyrazu; miał oczy martwego ptaka. Powiedział, właściwie nie zwracając się do nikogo konkretnie: „Jim się zatracił i odszedł na zawsze”.

Poczułem coś w rodzaju ulgi, że nieskomplikowana szarada skrywająca potężną katastrofę psychiczną jest już sprawą przeszłości, ale czułem też, że doszło tu do psychicznej śmierci, która łatwo może przerodzić się w faktyczne samobójstwo. Rok wcześniej na tym samym oddziale pacjent popełnił samobójstwo,

a pamięć o tym wydarzeniu stała się częścią (zazwyczaj niewypowiedzianej) kultury oddziału.

Powiedziałem: „Jim zatracił się i odszedł bardzo dawno temu, tyle że dopiero teraz się o tym mówi”.

Wpatrywał się niewidzącym wzrokiem w poblask światła słonecznego na oknie z pleksiglasu.

Milczałem przez jakiś czas, czując ogromną pustkę tej chwili. Przy tym narastało we mnie coraz silniejsze poczucie, że na oddziale zdecydowanie nie docenia się zagrożenia samobójstwem i że powinien on stać się oddziałem zamkniętym, który pacjenci mogliby opuszczać tylko za zgodą personelu i zazwyczaj w towarzystwie jednego z pracowników. Zdałem sobie sprawę, że właśnie buduję barierę między pacjentem a sobą. Był on teraz „niebezpiecznym” pacjentem, który mnie przerażał. „Zarządzałem” nim teraz – osobą, która stała się rzeczą.

Po pewnym czasie zauważyłem, że zniknął obecny zwykle w tle mojego umysłu szum – myśli, które przychodzą i odchodzą, „widzenie peryferyjne” w zamyśleniu, a nawet cielesne odczuwanie bicia serca, oddechu – wszystko to zniknęło. Przestraszyłem się, że nie tylko Jim zniknął; ja sam także znikalem. Wszystko stawało się nierzeczywiste – mały pokój, w którym siedzieliśmy, przestał być pokojem; stał się zbiorem kształtów, kolorów i faktur; wszystko здавало się przypadkowe [*arbitrary*]. Czułem grozę tonięcia, a jednocześnie byłem obojętnym obserwatorem, po prostu obserwującym, jak tonę.

W trakcie sesji przypomniało mi się pewne przerażające doświadczenie, którego zaznałem jako nastolatek, kiedy to siedząc sam w kuchni po kolacji, w kółko powtarzałem na głos słowo „serwetka”, aż stało się ono zwykłym dźwiękiem, niemającym już żadnego związku z rzeczą, którą kiedyś nazwało. Kiedy rozpoczynałem ów „eksperyment”, byłem zrazu zaintrygowany tym zjawiskiem, ale szybko przestraszyłem się, że jeśli zrobię z innymi słowami to, co robiłem ze słowem „serwetka”, stracę zdolność mówienia, myślenia czy posiadania jakiegokolwiek relacji z kim- lub czymkolwiek. Przez wiele lat po tym wydarzeniu, dźwięk „ser”, po którym następował dźwięk „wetka”, nie nazywał dla mnie zgoła niczego; były to po prostu dźwięki, które kazały mi wątpić w stabilność mojego połączenia z kimkolwiek, nawet z samym sobą. Podczas sesji z Jimem poczułem chwilową ulgę, że posiadam umysł, który potrafi wspominać dawne wydarzenia łączące się z terażniejszością, ale ta ulga dała mi tylko chwilowe wytchnienie od strachu: bałem się, że jeśli zostanę w pokoju z Jimem, stracę samego siebie.

Okropnie bałem się tych codziennych spotkań z Jimem. Przez kilka tygodni siedzieliśmy we dwóch, zazwyczaj w głuchej ciszy. Nie zadawałem mu pytań. Co

jakiś czas to ja próbowałem opisać to, co przeżywam. Powiedziałem: „Siedząc tutaj, ma się wrażenie, jakby było się nigdzie i było się nikim”. Jim nie zareagował, nie zmienił nawet wyrazu twarzy.

Przez sześć tygodni po tym, jak Jim powiedział mi, że się zatracił i odszedł na zawsze, czułem się zagubiony i nie wiedziałem dokąd z nim zmierzam. I oto, ku mojemu wielkiemu zaskoczeniu, w samym środku pewnej sesji Jim powiedział beznamyślnym głosem, jakby w przestrzeń: „Czy ogląda pan telewizję?”

Odebrałem jego pytanie nie jako symboliczny komentarz na temat tego, że Jim czuje się jak maszyna, która wyświetla obrazy rozmawiających ze sobą ludzi, ale jako jego sposób na zapytanie mnie: „Kim jesteś?”

Odpowiedziałem: „Tak, dość często oglądam telewizję”.

Jim nie odpowiedział.

Po chwili powiedziałem: „Czy kiedykolwiek widziałeś, jak ktoś zapala zapałkę w zupełnie ciemnym miejscu, może w jaskini, i wszystko się rozjaśnia, można więc zobaczyć wszystko – lub przynajmniej bardzo dużo – a potem, chwilę później, wszystko znów staje się ciemne, ale nie tak ciemne jak wcześniej?”

Jim nie odpowiedział, ale czułem, że cisza, jaka znów między nami zapadła, nie jest już taka głucha.

Spojrzałem na zegarek i stwierdziłem, że 50-minutowa sesja przeciągnęła się o pół godziny. Powiedziałem: „Czas kończyć”. On spojrzał na mnie i powiedział: „Naprawdę?”. Wydawało mi się, że mnie koryguje: doświadczenia, które stało się naszym udziałem, nie rządziło się „czasem zegarowym” ani nie dawało się nim zmierzyć.

Podczas pierwszej z opisanych tu sesji, przez dłuższy czas byłem całkowicie pogrążony w stanie utraty poczucia bycia kimkolwiek. Jim i ja „zatraciliśmy się i odeszliśmy na zawsze”. Początkowo każdy z nas trwał absolutnie wyizolowany w tym stanie – nie istnieliśmy jeden dla drugiego, tak jak nie istnieliśmy dla samych siebie. Powstrzymałem się od zadawania pacjentowi pytań o to, co się działo lub co mogło go doprowadzić do tego, że się tak czuł. Po prostu doświadczyłem przerażającego poczucia utraty samego siebie, które było nieodzowne, jeśli miał w ogóle mieć ze mnie jakiś pożytek. Nie będąc nikim, doświadczałem czegoś podobnego do tego, co on czuł podczas sesji i zapewne przez całe swoje życie.

Zaduma nad moim własnym doświadczeniem z okresu dorastania pomogła mi, przynajmniej na chwilę, zarówno być w owej sytuacji z pacjentem, jak i wnieść do niej nieco mojego własnego poczucia, że znalazłem się na samej krawędzi – na granicy utraty samego siebie, **ale jej nie przekroczyłem**.

Gdy w szóstym mniej więcej tygodniu od rozpoczęcia tego etapu analizy pacjent zapytał mnie „Czy ogląda pan telewizję?”, poczułem się tak, jakby

przemówił do mnie pies. To, że się do mnie zwrócił, że uznał moje istnienie, było zdumiewające. Nie miałem najmniejszego zamiaru podejmować kwestii możliwych symbolicznych znaczeń oglądania telewizji, ponieważ zniszczyłoby to owo żywe doświadczenie, z którym mieliśmy właśnie do czynienia: wydarzenie, w którym chodziło o bycie i które niewiele miało wspólnego ze zrozumieniem.

W odpowiedzi na pytanie pacjenta potwierdziłem, że dość często oglądam telewizję. Jednak ważniejsza część mojej odpowiedzi przyjęła formę **opisu** (a nie wyjaśnienia): za pomocą metafory starałem się oddać coś ze stanu bycia, którego – jak czułem – doznawaliśmy. W tym celu przywołałem zmysłowe doświadczenie zapalenia zapałki i rozświetlenia na chwilę tego, co wcześniej było niewidzialne (nas dwóch jako odrębnych ludzi), po którym wyłoniło się poczucie, że ciemność nie jest już tak absolutna jak wcześniej.

Jak zacząć?

Przez znaczną część mojej kariery byłem zafascynowany wstępnym spotkaniem analitycznym, przez co rozumiem pierwsze spotkanie z pacjentem. Wiele przykładów klinicznych, które przedstawiłem w tym i w innych artykułach, pochodzi z sesji wstępnych. Podczas pisania niniejszego artykułu zacząłem doceniać pewien aspekt wstępnego spotkania, którego do tej pory nie potrafiłem nazwać. Teraz podejrzewam, że głębia, intymność i napięcie, które odczuwam podczas wstępnego spotkania, wynikają częściowo z faktu, że podczas tego spotkania dla pacjenta jedno pytanie jest ważniejsze niż jakiegokolwiek inne: „**Kim jest ta osoba**, która – mam nadzieję – mi pomoże?”. Ja zaś pytam: „**Kim jest ta osoba**, która przychodzi do mnie po pomoc?”. To są fundamentalne pytania ontologiczne. Odpowiedzi na te pytania wyłaniają się stopniowo, w miarę jak doświadczamy siebie nawzajem. Mam nadzieję, że jeśli na koniec spotkania pacjent zapyta, jak praktykuję psychoanalizę, będę mógł powiedzieć: „Tak jak dzisiaj”.

Chcę teraz opisać pewne spotkanie wstępne, które ilustruje sposób, w jaki pacjent faktycznie zapytał mnie: „Kim pan jest?”, oraz sposób, w jaki odpowiedziałem.

Podczas pierwszej sesji pan D. powiedział mi, że nigdy nie zaczął sesji. Spotkał się wcześniej z sześcioma analitykami, z których każdy jednostronnie zakończył analizę. Podczas tych przerwanych analiz analityk nie chciał rozpocząć sesji, o co prosił ich pacjent, a zamiast tego stosował „oklepane sztuczki analityczne”, takie jak rozpoczęcie sesji od pytania o to, jakie to uczucie nie móc rozpocząć sesji. Gdybyśmy mieli rozpocząć terapię – mówił pan D. – to do mnie należałoby rozpoczynanie każdej sesji. Powiedziałem, że to by mi nie przeszkadzało, ale rozpoczęcie sesji zajęłoby mi trochę czasu, bo każde spotkanie

zaczynałabym od opowiadania mu, jak się czuję, będąc z nim tego konkretnego dnia. Powiedział, że mu to odpowiada, ale w jego głosie słychać było głęboki sceptycyzm co do mojej gotowości do spełnienia tego, co obiecałem.

Podczas tej wymiany zdań pacjent i ja przedstawialiśmy się sobie nawzajem, bardziej pokazując, niż mówiąc, kim byliśmy w tym momencie, i kim byliśmy w procesie **stawania się ludźmi, którzy są ze sobą nawzajem** [*becoming with one another*]. Pacjent prosił mnie, abym uszanował jego sposób istnienia czy bycia, jego sposób rozładowywania strachu, a ja pokazywałem mu, że uszanowałem jego prośbę o bycie analitykiem, którego potrzebował.

W trakcie tej analizy to ja rozpoczynałem sesje. Pacjent stopniowo odzyskiwał fragmenty siebie, fragmenty swojego nieprzeżytego w dzieciństwie życia, które były zbyt brutalne, zbyt przerażające, aby ich doświadczyć w czasie, kiedy się wydarzyły.

Ponieważ była martwa

Pewne doświadczenie kliniczne w settingu grupowym ukazuje wiele z tego, co mam na myśli, mówiąc o ontologicznym wymiarze psychoanalizy. Doświadczenie to stało się moim udziałem w „grupie Balinta”, w której uczestniczyłem przez rok w klinice Tavistock. Grupa siedmiu lekarzy spotykała się co tydzień z psychoanalitykiem, który prowadził grupę przez dwa lata, aby omawiać pracę kliniczną lekarzy. W grupie, do której należałem, każde spotkanie rozpoczynało się od pytania analityka: „Kto ma jakiś przypadek?”. Podczas jednego z takich spotkań pewien lekarz w wieku około 40 lat powiedział, że otrzymał telefon od pacjentki, które donosiła, że jej wiekowa matka zmarła we śnie w domu. Zarówno kobieta, która zadzwoniła, jak i jej matka były jego pacjentkami od wielu lat. Lekarz powiedział pacjentce, że przyjedzie tego popołudnia. Kiedy się zjawił, córka zaprowadziła go do pokoju matki, gdzie zbadał matkę.

Lekarz powiedział, że następnie zadzwonił do kostnicy. Analityk zapytał: „Dlaczego to zrobisz?” Lekarz, zdziwiony pytaniem, odpowiedział: „Ponieważ była martwa”.

Analityk powiedział: „Dlaczego nie wypić z córką filiżanki herbaty?”.

Te słowa – „Dlaczego nie wypić z córką filiżanki herbaty?” – pozostały ze mną przez te czterdzieści cztery lata, odkąd je usłyszałem. Takie proste stwierdzenie oddaje istotę tego, co rozumiem przez praktykę psychoanalizy ontologicznej. Prowadzący grupę zwracał uwagę na to, że lekarz pospieszył się z zabraniem ciała matki z mieszkania i w ten sposób pozbawił się możliwości **przeżycia tego doświadczenia z córką** przez samo przebywanie z nią w mieszkaniu, w którym jej matka leżała martwa w sypialni.

Kim chcesz być, kiedy dorośniesz?

Na zakończenie chciałbym opisać przeżycie – doświadczenie, które stało się moim udziałem w kontakcie z pewnym pacjentem – które ma dla mnie olbrzymie znaczenie.

Pan C., pacjent z porażeniem mózgowym, rozpoczął pracę ze mną w ramach psychoterapii dwa razy w tygodniu, ponieważ pogrążony był w rozpacz i dręczyły go intensywne myśli samobójcze – a to w reakcji na nieodwzajemnioną miłość do pewnej kobiety, pani Z. (która nie miała żadnej fizycznej niepełnosprawności). Opowiedział, jak w dzieciństwie jego matka rzuciła w niego butami wyciąganymi z szafy, aby trzymać tego „śliniącego się potwora” z dala od siebie. Pan C. stawiał niezdarne, człapiące kroki i mówił bardzo niewyraźnie. Skończył studia i wykonywał z powodzeniem nader wymagającą pracę o charakterze technicznym. Podczas naszej wspólnej pracy bardzo polubiłem pana C. i kiedy wył z bólu, kapotało mu z nosa i łzy spływały mu po twarzy, czułem do niego rodzaj miłości, jaki później czułem do moich synów w okresie ich niemowlęctwa.

Po kilku latach naszej pracy, gdy zaszły znaczne zmiany w jego rozpaczliwej tęsknocie za miłością pani Z., pan C. opowiedział mi sen: „W tym śnie niewiele się działo. Byłem sobą, z moim porażeniem mózgowym. Myłem swój samochód i z przyjemnością słuchałem muzyki w samochodowym radiu, które nastawiłem bardzo głośno”.

Sen ten był o tyle niezwykły, że oto po raz pierwszy pan C., opowiadając sen, nie tylko wspominał o fakcie, że miał porażenie mózgowie, lecz także wydawał się w pełni akceptować to jako część tego, kim był: „Byłem sobą, z moim porażeniem mózgowym...”. Jak mógłby lepiej uznać i zaakceptować w pełen miłości sposób to, kim był? Nie był już potworem, za którego się kiedyś uważał: w tym śnie był radosnym dzieckiem kąpanym przez matkę, która śpiewała mu i cieszyła się nim takim, jakim był. Ten sen nie był maniakalnym obrazem sukcesu w zdobyciu miłości nieosiągalnej matki, był częścią zwykłego życia: „W tym śnie niewiele się działo”.

Nie miałem najmniejszej ochoty rozmawiać z panem C. o moim rozumieniu tego snu. Powiedziałem mu: „Jaki to był wspaniały sen”.

Zdolność do uznania i czułej akceptacji samego siebie takim, jakim się jest, można potraktować jako odpowiedź, jakiej – w tym momencie – pan C. udzielił na pytanie: „Kim chcesz być, kiedy dorośniesz?”. Sobą.

przełożyła Ida M. Spylacz

Bibliografia

- Bion W.R., *Clinical Seminars and Other Works*, Karnac, London 1987, s. 34.
- Bion W.R., *Po namyśle*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2014.
- Bion W.R., *Uczenie się na podstawie doświadczenia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2011.
- Bion W.R., *Los Angeles Seminars and Supervision*, Karnac, London 1967.
- Fairbairn W.R.D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Routledge, London 1952.
- Freud S., *Histeria i lęk*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001
- Freud S., *Technika terapii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Two Encyclopedia Articles (1923)*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVIII, Hogarth Press, London, s. 233–260.
- Freud S., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.
- Klein M., *Zawiść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–196. Pisma*, t. III, przeł. A. Czownicka, H. Grzegołowska-Klarkowska, GWP, Gdańsk 2007.
- Laplanche J., J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996.
- Ogden H.T., *On Talking-As-Dreaming*, „The International Journal of Psychoanalysis” 2007, 88(3), s. 575–589.
- Winnicott D.W., *Procesy dojrzewania i sprzyjające środowisko*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2018.
- Winnicott D.W., *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Basic Books, New York 1949.
- Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Imago, Gdańsk 2011.

Cielesność i śnieniomówienie

wunder
block

Psychoanaliza i Filozofia

2022 [2]

wunderblock

2022, nr 2, s. 37–68

ISSN 2720-4391



DOI 10.37240/wb.2022.2.3

Ewa Kobylińska-Dehe

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Abstrakt Artykuł porusza trzy zespoły zagadnień: 1. Jak z biologicznie danego ciała powstaje cielesne *self*? 2. Jak i dlaczego dochodzi do zakłócenia tego procesu? 3. Jak dzięki śnieniomówieniu w sytuacji psychoanalitycznej pacjent może ucieleśnić, a tym samym upodmiotowić swoje biologiczne ciało? Procesy te zostają pokazane na materiale klinicznym. Inspirując się m.in. fenomenologią międzycielesności Merleau-Ponty'ego, refleksją Dolar na temat głosu i myślami Ogdena dotyczącymi śnienia, autorka rozwija własną koncepcję śnieniomówienia i jego niezbywalnej roli w powstawaniu ucieleśnionego podmiotu.

Słowa kluczowe: śnieniomówienie, cielesność, międzycielesność, głos, zaduma, moment poetycki

Abstract The paper deals with three clusters of questions: 1. How does the bodily self emerge from the biologically given body? 2. How and why can this process be disturbed? 3. How can “dream-talking” (in the psychoanalytic situation) allow the patient to embody their biological body, and hence endow it with subjectivity? The processes are shown on the example of clinical material. Taking inspiration from (among other sources) Merleau-Ponty's phenomenology of intercorporeity, Dolar's reflection on voice and Ogden's thoughts on dreaming, the author develops her own notion of dream-talking and shows its crucial role in the constitution of the embodied subject.

Keywords: dream-talking, body, intercorporeality, voice, reverie, poetic moment

Ewa Kobylińska-Dehe

– dr hab., prof. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, psychoanalityczka, filozofka i kulturoznawczyni, profesorka wizytująca w International

Psychoanalytic University w Berlinie, superwizorka i wykładowczyni we Frankfurckim Instytucie Psychoanalitycznym, analityczka szkoleniowa w Instytucie im. Anny Freud we Frankfurcie.

Główne obszary jej naukowych zainteresowań to psychoanaliza w kontekście kulturowej nowoczesności, filozoficzny wymiar psychoanalizy, cielesność w psychoanalizie, rozumienie sceniczne, granice reprezentacji. Najnowsze publikacje: *Psychoanaliza między hermeneutyką i neuronauką* (2021), *Gegen die Ausdünnung der Erfahrung. Psychoanalyse und die responsive Phänomenologie* (2021), *Reverie und Leiblichkeit* (2021).

ewa.kobylińska@ipu-berlin.de
ORCID 0000-0002-5894-3031

„Oto melodia, która nas łączy: Szukaj dźwięków
W każdej nucie jest nadzieja
Dla nowego połączenia
Nadzieja z każdego brzmienia
Na przemianę, z każdego dźwięku”

Tocotronic, niemiecka grupa rockowa

■ Wprowadzenie

Uczymy się od naszych pacjentów. To oni prowadzą nas ścieżkami niemego jeszcze doświadczenia, które pragnie się wyrazić. Na tych poplątanych ścieżkach powstaje niepowtarzalny język, którym możemy rozmawiać tylko z tym właśnie, a nie z innym pacjentem.

Przez długi czas nie dostrzegałam, jak bardzo napięta i sztywna była Marie, kiedy leżała na kozetce, roztaczając zapach, który starałam się ignorować. Nie zauważyłam na początku, że Paul maszerował zdecydowanym krokiem w kierunku kozetki i kiedy już do niej dotarł, był cały spocony i zapłakany. Anne mamrotała coraz niewyraźniej, niemal nie oddychała, aż w końcu zapadała w martwą ciszę. Adrian lubił zasypiać na chwilę na kozetce i śnić, a ja lubiłam obserwować jego rytmiczny oddech i wędrować wzrokiem w kierunku drzew, których liście poruszały się w podobnym rytmie.

Dzięki wzmożonej uwadze skierowanej na ekspresje zmysłowe pacjentów, moje patrzenie, słuchanie i odczuwanie cielesnego wymiaru zdarzeń uległy znacznemu rozszerzeniu i uwrażliwieniu. W tym kontekście pojawiło się pytanie, jak znaleźć język, który oddałby sprawiedliwość temu zmysłowemu spektrum. Taki, który nie tylko zastąpiłby jedno znaczenia innymi, ale byłby sprawczy i przekształcający; język, o jakim marzył Bion, zainspirowany wielkim angielskim poetą Johnem Keatssem.

Każda psychoanalityczka staje przed wyzwaniem, jak **pozwolić doświadczeniu mówić, zamiast – jak to często bywa – mówić o nim**. To pacjenci naprowadzili mnie na drogę tworzenia wraz z nimi czegoś, co nazwałam zmysłowym **śnieniomówieniem**.

Marie powiedziała: „Dzisiaj czuję, że moje ciało tańczy na linie”. Ja na to: „Od bycia sztywną do tańca na linie – dłuuga droga”. Mimowolnie przedłużyłam głoski w słowie „długa”. Pomyślałam później, że chciałam w ten sposób podkreślić jej ruch, a nie o możliwość utraty równowagi czy o onnipotentną fantazję.

Paul widział w sobie maszerującego żołnierza. W pewnym momencie powiedziałam: „Dzielny żołnierz z płaczącą duszą. Jesteś dzisiaj smutny, tak jak tylko dzieci potrafią”. Paul stał się na chwilę dzieckiem, powtarzając słowo: „dzielny”, rozdzielając je na sylaby, a potem na pojedyncze głoski i zmieniając przy tym intonację: „dziel-ny, dz-i-e-l-n-y”, a potem bardzo krótko i zdecydowanie: „Dzielny!”. Czyżby zaczynał się bawić?

Marie wpatrywała się w bukiet kwiatów, kiedy zjawiała się w gabinecie po długiej nieobecności z powodu pandemii. Zapytała: „Czy one są prawdziwe?”. A: „Tak prawdziwe jak ty i ja”. P: „Czy mogę je dotknąć?”. A: „Proszę bardzo. Nie gryzą”. P. (poważnie, ale z lekkim szelmowskim uśmiechem): „A jeśli?”. Potem ostrożnie dotknęła listka i z zadowoleniem powiedziała: „Prawdziwe”. W ten sposób „przepracowywałyśmy” ponowne spotkanie w gabinecie z całą gamą emocjonalnych znaczeń: bliskości, dystansu, dotyku, lęku, autentyczności, powagi, zabawy, radości, ostrożności, których nie mogłaby zawrzeć i wyrazić żadna dyskursywno-werbalna interpretacja.

Oczywiście, sesje nie składają się tylko z takich, jak je nazywam, **momentów poetyckich**, ale jeśli muza jest dla nas łaskawa, momenty te pojawiają się; są one niezbędne w procesach transformacji. Moment poetycki pozwala nam zatrzymać się w otwartości chwili. Udana sesja analityczna jest, jak pisze Loewald, „artystyczną kreacją, którą pacjent i analityk realizują wspólnie [...]. Przypomina fragment wiersza czy utworu muzycznego”¹.

W tym eseju skoncentruję się na problemie pośredniczenia między tym, co cielesne, a tym, co mentalne. Stawiam tezę, że śnieniomówienie jako pierwotna artykulacja jest brakującym ogniwem pomiędzy tym, co cielesne, i tym, co symboliczne, przekształcającym biologiczne ciało w subiektywną cielesność, która umożliwi nieposesywne obsadzenie własnego ciała. Aby czuć się żywym w realnym świecie, trzeba najpierw w swoim ciele zamieszkać.

Niemiecki socjolog psychoanalityczny Ulrich Oevermann opisuje za pomocą pojęcia **cielesnego usytuowania** rdzeń osobistego poczucia bycia żywym, które nie daje się w pełni uchwycić w kategoriach fizycznych, biologicznych, mentalnych ani kulturowych. Stanowi on załączek naszej podmiotowości i punkt wyjścia do dalszych procesów rozwoju i indywidualizacji. W ten sposób to, co dane, przekształca się w unikalny projekt własny. Winnicott opisuje ów proces stawania się w podobny sposób za pomocą „obiekta przejściowego” i „przestrzeni przejściowej”. Stanowią one rodzaj pomostu między małym dzieckiem i jego matką i zarazem pomost między zewnątrzem i wewnątrzem w procesie separacji. Obaj tak różni autorzy wyrażają intuicję, że człowiek musi przyjąć to, co dane, i przekształcić w niepowtarzalny projekt samego siebie, zawsze poza siebie

¹ H. W. Loewald, *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951–1979*, przeł. H. Weller, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, s. 360, 361; jeśli nie podano inaczej, cytaty obcojęzyczne w tłumaczeniu własnym – E.K.D.].

wykraczający. Tylko w ten sposób może on zadomowić się jako podmiot we własnym ciele, nie zadomawiając się w nim nigdy w pełni.

Przyjrzyjmy się temu procesowi, jego zakłóceniom i klinicznej nad nim pracy.

■ Jak ciało biologiczne staje się cielesnym doświadczeniem?

Zanim wykształci się forma narracyjna, jesteśmy na początku życia zanurzeni w chaotycznym wszechświecie bodźców, dźwięków, odgłosów, zapachów, dotyków i ruchów. Aby ciało stało się własnym ciałem, zdezorganizowane wrażenia zmysłowe muszą zostać przyjęte, wyśnione i w ten sposób zintegrowane. Matka zwraca się do niemowlęcia jako do osoby, jakiegoś ty, które nazywa jego własnym imieniem, marzy o nim, a nie tylko zaspokaja jego fizyczne potrzeby. Jak wiemy z badań Reného Spitza, małe dzieci, które nie doświadczyły takiego rezonansowego środowiska, ciężko chorowały, a nawet umierały.

Moglibyśmy oddać się teoretycznym rozważaniom o tym, czy i jak wrodzone dyspozycje do tworzenia kategorii przedsymbolicznych i do naśladowania, odkryte przez badaczy niemowląt, a także ujęcie percepcji jako aktywności od samego początku organizującej, formującej i komunikacyjnej, dają się pogodzić z Bionowskimi i postbionowskimi koncepcjami pierwotnego chaosu i zalewu przez nieprzetworzone bodźce.

Jednak dla praktyki klinicznej ostatecznie nie ma znaczenia, czy chodzi o stan pierwotny, czy też powstający w wyniku zakłóceń: traumatycznej separacji, niezdolności matki do zadumy lub nadwrażliwości dziecka. Tak czy inaczej w takich przypadkach klinicznych przejście od czystych doznań do ich emocjonalnego przeżywania, wyrażania i w końcu rozumienia za pomocą słów wydaje się przepaścią nie do pokonania. Komunikacja z samym sobą zostaje odcięta od cielesnego rdzenia egzystencji takich pacjentów. To głębokie oddzielenie ciała od umysłu różni się, zauważa Lombardi, zarówno od dysocjacji histerycznej (Freud), jak i od mechanizmów schizoidalnych (Klein). W obu ostatnich przypadkach chodzi o sposoby przetwarzania emocji, które przybrały już elementarną formę organizacji psychicznej². Natomiast odcięcie, o którym tu mowa, sięga głębiej, do poziomu elementarnego dostrojenia ciała do umysłu i umysłu do ciała. Filozoficznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że tacy pacjenci są dziećmi Kartezjusza.

Z perspektywy filozofii fenomenologicznej pytanie o ucieleśnienie biologicznego ciała jest właściwie źle zadane. Tylko w tradycji kartezjańskiej ciało fizyczne

² Zob. R. Lombardi, *Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion*, Routledge, London 2015, s. 95.

(*res extensa*) zostaje sztywno przeciwstawione psychice (*res cogitans*). W życiu codziennym obie sztucznie oddzielone sfery są ze sobą ściśle powiązane.

Paryska szkoła psychosomatyczna czerpie z tradycji fenomenologii filozoficznej w o wiele większym stopniu, niż szkoła brytyjska czy niemiecka³. Marty, de M'Uzan i McDougall uważają, że niepatologiczny proces cechuje ciągła wymiana między somą, psyche i otoczeniem. Owo dynamiczne wzajemne przenikanie przypomina koncepcję międzycielesności Merleau-Ponty'ego. Może jednak dojść do zakłócenia tego procesu. Z takiej perspektywy *pensée opératoire* czy aleksytymia oznaczałyby raczej odszczepienie od afektywno-cielesnych procesów niż deficyty mentalizacji (Fonagy). Zakłócenia psychosomatyczne wynikają, w tym ujęciu, z patologii popędowości, a mówiąc słowami Winnicotta: z zaburzenia poczucia bycia żywym.

Thomas Ogden opisał doświadczenie elementarnej artykulacji psychicznej jako pozycję autystyczno-przylegającą i jako pierwszy pracował z nią klinicznie. Przywykło się uważać, że Freud nie znalazł dostępu do tego fundamentalnego doświadczenia. Ale – twierdzi Loewald – bez szczególnego zainteresowania Freuda sygnałami cielesnymi psychoanaliza nie została w ogóle wynaleziona. Loewald nie widzi we freudowskich popędach ani czysto biologicznych impulsów, ani abstrakcyjnych konstrukcji, lecz życie ciała: „[...] pocałunki, wydalanie, [...] smakowanie, wężanie i patrzenie, dźwięki i doznania ciała, pieszczoty, tiki, chód, [...] ból i przyjemność, podniecenie i zmęczenie, przemoc i uczucie rozkoszy – to wszystko jest ciałem w życiu człowieka”⁴.

Popędy jako siły psychiczne wyodrębniają się dopiero z pola interakcji między matką i dzieckiem. Nieskoordynowane ruchy niemowlęcia, jego oddychanie, trawienie czy płacz nie mają jeszcze charakteru popędowego, nie są również reprezentacjami psychicznymi. Dzięki odpowiedziom matki powstają wzory kinestetyczne, które dopiero kształtują popędy⁵. O ciele biologicznym możemy powiedzieć, że jest, cielesność zaś dopiero się staje. Pierwsze doświadczenia zmysłowe są zarazem stymulowane, jak i modulowane przez matczyną zadumę, która nie jest tylko niewerbalna. Matka mówi.

Przeprowadzona przez Loewalda reinterpretacja Freudowskiej teorii popędów zasługuje na uwagę, ponieważ autor, uważając ją nadal za centrum psychoanalitycznej koncepcji cielesności, dodaje aspekt relacji i zapośredniczenia. „Popęd” oznacza, że nadmiar bodźców cielesnych wymusza tworzenie reprezentacji. Loewaldowskie ujęcie można uzupełnić o reinterpretację teorii popędów przez filozofa i fenomenologa Bernharda Waldenfelsa, który w ich dynamice widzi grę patosu i odpowiedzi. Coś nie pojawia się po prostu w polu naszej uwagi, kiedy kierujemy ją intencjonalnie na to „coś”, ale wówczas, kiedy nas

³ Zob. T. Storck, F. Brauner, *Körpergefühl*, Psychosozial-Verlag, Giessen 2021, s. 36.

⁴ H.W. Loewald, *Psychoanalyse*, s. 107.

⁵ Zob. tamże, s. 111.

dotyka i porusza. Owo „coś” nie jest po prostu biologicznym bodźcem, którego intensywność daje się zmierzyć, ale ma charakter roszczenia, na które musimy odpowiedzieć, a nie reagować. Reprezentacja staje się odpowiedzią. Nie chodzi zatem o bodźce, ale o patyczne momenty, zagadkowe przekazy innego, któremu winni jesteśmy odpowiedź. Dynamika patosu i odpowiedzi ukazuje jeszcze wyraźniej jak bardzo popęd różni się od instynktu.

Podsumowując ten fragment, można powiedzieć, że Freud, po pierwsze, miał już na myśli ciało w sensie zbliżonym do tego, w jakim rozumiemy je dzisiaj. Po drugie, dostrzegał twórczy proces przemiany ciała biologicznego w libidinalno-fantazmatyczne poprzez odpowiedzi, obsady i stymulacje matki. I po trzecie, potrafił wykorzystać zmysłowość i obrazowość języka (niemieckiego).

Tu pozwolę sobie na małą dygresję: francuski pisarz Georges-Arthur Goldschmidt, w swojej cudownej książeczce *Freud patrzy na morze*, podjął próbę zrozumienia psychoanalizy poprzez sposób, w jaki jej twórca używa języka. I doszedł do zaskakującego wniosku, że nie istnieje niemal żaden inny język, który byłby tak cielesny jak niemiecki Freuda. W przeciwieństwie do francuskiego, ale pewnie też polskiego, wiele „niemieckich słów czyni to, o czym mówią, widzialnym, odczuwalnym i niemal fizycznie namacalnym”⁶. Karetka pogotowia, *Krankenwagen*, to samochód, w którym podróżują chorzy, szpital, *Krankenhaus*, to dom chorych. Coś jest niesamowite, *unheimlich*, bo nawiedza nas we własnym domu (*Heim*). Czasami słyszę w rozmowach z pacjentami to, czego *native speaker* nie słyszy, ponieważ semantyka uległa konwencjonalizacji. W „nad-ja” (*Über-ich*) natychmiast widzę kogoś, kto stoi na moich ramionach. Słyszac słowo „Wniebowzięcie” (*Mariahimmelfahrt*), zawsze muszę się uśmiechnąć, bo widzę, jak Maryja wsiada do taksówki i zamawia przejazd do nieba. W słowie „odpowiedzialność” (*Verantwortung*) słyszę „odpowiedź”. W słowie „popęd” (*Trieb*) od razu rozbrzmiewa cała gama: pęd, popędzanie, pogoń, dryfujące drzewo – *Treibholz*, ruchome piaski – *Treibsand* itd. Ale też w bardziej abstrakcyjnych terminach, jak na przykład „stan rzeczy”, *Sachverhalt*, od razu widzę, jak rzecz się zachowuje, w *Wesensschau* – oglądam istotę rzeczy, w słowie *Leib* (ciało) słyszę *Leben* (życie). Goldschmidt podkreśla materialny aspekt kluczowych dla Freudowskiej terminologii pojęć, które czerpią swoje znaczenie jedynie z faktu, „że są gestyczne, obrazowe i bliskie mówionemu językowi codziennemu”⁷. Freud nie zmieniał pola znaczeniowego tych słów, ale je wyczerpywał. Dzięki żywości jego języka możliwe jest „sondowanie zmysłowego odczuwania życia, jak również materialnego i cielesnego stosunku do przestrzeni”⁸. Nawet jeśli Freud nie miał wiele wspólnego z matczynym *lalangue*, to miał niezachwiane wyczucie cielesności i obrazowości języka

⁶ G.-A. Goldschmidt, *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache*, Ammann, Zürich 2006, s. 41.

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ Tamże, s. 50.

niemieckiego, którego granic nigdy nie przekraczał poprzez tworzenie sztucznych konstrukcji.

Obserwujemy dzisiaj pewną konwergencję między filozoficzną fenomenologią cielesności, *embodied cognitive science* i współczesną psychoanalizą: Bion, Ogden, Anzieu, Lombardi podkreślają rolę ciała, zarówno w funkcjonowaniu umysłu, jak i w rozwoju relacji z obiektem. W tych procesach, które mogą zostać zakłócone, obok śniącego przetwarzania kluczową rolę odgrywa rzeczywistość ciała. Proces psychoanalityczny nie powinien zatem ograniczać się do eksploracji fantazji, ale umożliwić pacjentowi doświadczenie w jego realnym ciele owego „tajemniczego psychofizycznego doświadczenia bycia sobą”⁹.

Moja niezwykle inteligentna pacjentka Marie, używała abstrakcyjnego języka ze swojej dziedziny, ale nie była w stanie doświadczać emocji. Ja z kolei, poprzez siłę identyfikacji projekcyjnej, nie potrafiłam być spontaniczna i „zapominałam” o moim ciele. Obie zastygaliśmy w bezruchu. Kiedyś, jakby z od dali, dotarło do mnie ciche wołanie: „Proszę, powiedz coś, abym poczuła swoje ciało”. Byłam tak wewnętrznie sparaliżowana, że nic nie przychodziło mi do głowy. Zaczęłam się niespokojnie poruszać. Moje ciało przypomnielo o sobie. Powiedziałam to Marie. „To jest dokładnie mój stan” – odrzekła i zaczęła powoli poruszać nogami. Byłam zdumiona, przyszedł mi na myśl słowa freudowskiego dziecka: „Kiedy ktoś mówi, staje się jaśniej”. Doznań cielesnych nie można rozdzielić na odrębne kanały sensoryczne (łącznie z kanałem mówienia). Marie chciała usłyszeć mój głos, dzięki któremu mogła odzyskać czucie swojego ciała i poruszyć stopami. Dzięki konstytutywnej dla człowieka, subiektywnej cielesności czujemy, wyrażamy siebie, mówimy i działamy całym ciałem¹⁰.

■ Czas i przestrzeń ciała

Bion radykalnie zrekonceptualizował koncepcje Freuda. W centrum jego zainteresowań znalazły się nie wyparte treści i mechanizmy obronne, ale formy funkcjonowania psychiki i jej zakłócenia w powiązaniu z ciałem. Ogden poszedł o krok dalej – doświadczenie własnego ciała stanowi dla niego rdzeń jaźni, punkt odniesienia do świata i początek myślenia różnicującego.

Trójwymiarowość ciała jako podstawowego „kontenera” jest warunkiem powstania cielesnej czasoprzestrzeni, która ogranicza zalew stanami emocjonalnymi i jest niezbędna do tworzenia reprezentacji. Jednak owa trójwymiarowość znajduje się w ciągłym napięciu z ludzką tendencją do przekraczania w nieskończoność. Archaiczne stany występują wówczas jako czyste doznania poza

⁹ R. Lombardi, *Formless Infinity*, s. 95.

¹⁰ Zob. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin 2020, s. 13.

czasem i przestrzenią. Lombardi, nawiązując do Freudowskiego rozróżnienia procesów pierwotnych i wtórnych, zwraca uwagę na dwie logiki: symetryczną, która zaciera rozróżnienia i granice, oraz asymetryczną, która różnicuje i zarazem ogranicza. W przeciwieństwie do Freuda, ale podobnie jak Bion i Ogden, podkreśla on nieprzerwane oscylowanie obu „logik” między skończonością i nieskończonością.

Przeźren i czas to dwa parametry, które odgrywają fundamentalną rolę w każdej psychoanalizie, również dlatego, że organizują doznania cielesne. Marie nie rozumiała na początku słowa „przeźren”. „Co chcesz mi powiedzieć?” „Co masz na myśli?” – pytała. Dopiero, kiedy zaczęła doświadczać przeźreni, a konkretnie chodzić po gabinecie, była w stanie ją poczuć, tworzyć prekonceptje, a następnie znaleźć słowa dla swoich odczuć, na przykład powiedzieć, że ma więcej przeźreni albo że czuje się bardziej odgraniczona. Wcześniej brakowało jej na to słów.

Podczas analizy z Marie zauważyłam, że ona lub my obie od czasu do czasu wykonywałyśmy konkretne działanie, które jednocześnie miało wymiar symboliczny. Na początku którejś sesji zapytała mnie: „Co dzisiaj robimy?”, a ja spontanicznie odpowiedziałam: „Może pójdziemy na spacer?”. P: „Metaforycznie czy konkretnie?”. A: „Jedno i drugie?”. P: „Pani ma na myśli, że poruszam się na sesji, ale nie mogę poruszać się konkretnie, iść tu na spacer?”. A: „Dlaczego nie?”. P: „No, więc ja to zrobię”. Wstała, podeszła ostrożnie do okna, podnosząc wysoko nogi niczym bocian, i usiadła z powrotem na swoim miejscu, mówiąc: „Zabawne”. Było to cielesne doświadczenie, które wykraczało poza obiektywistyczne rozumienie ciała, ale także poza czyste znaczenie. Marie powiedziała kilka lat później, że praca nad tworzeniem przeźreni psychicznej, którą łączyła z odczuciami cielesnymi, była dla niej najważniejszym doświadczeniem w analizie.

Doświadczenie własnego ciała pomogło jej wyłonić się z **bezkształtnej nieskończoności**, jakby powiedział Lombardi. Trójwymiarowe ciało organizuje przeźreni i czas. Leżąc, siedząc, chodząc – w każdej z tych pozycji odczuwamy przeźreni inaczej. Ciało ludzkie nie tylko porusza się w przeźreni, ale także ją konfiguruje i obsadza. W ten sposób tworzy odniesienie do świata. Percepcja zależy zatem od naszego cielesnego usytuowania. Kiedy Marie po dwóch latach siedzenia naprzeciw mnie, położyła się na kozetce, ta nowa pozycja zmieniła jej i moje postrzeganie. Nasze bycie w gabinecie nabrało wyraźniej odczuwalnych, zmysłowych cech właśnie poprzez niekonwencjonalną sytuację, na przykład w momencie cielesnego rozminięcia się i próbie ponownego dostrojenia. Kiedy pacjentka położyła się po raz pierwszy, rozminęło się to z moim ruchem. Ja przyjąłam już odprężoną, półleżącą postawę na fotelu, podczas kiedy ona

siedziała na kozetce. Zauważywszy to, skorygowałem moją postawę, ale Marie już leżała sztywna jak deska. Rozmijałyśmy się. Czuć było zapach strachu. Dołączyłam do jej przyspieszonego oddechu i rytm zwolnił. Stopy pacjentki lekko skłoniły się ku sobie, jak u dziecka. Pochyliłam głowę w jej stronę, bo powiedziała coś bardzo cicho. Nastąpiło ostrożne zbliżenie. „Świat z kozetki wygląda inaczej... jakoś bardziej spójnie” – Marie rozpoczęła mentalną zabawę. „Jest się bardziej ze sobą, a kiedy siedzisz tak, że mogę cię przelotnie dostrzec, wtedy czuję, że tam jesteś”.

Obok przestrzeni istotną rolę w tym procesie odegrała kategoria czasu. Pod koniec sesji Marie wpadała w panikę: „Nie ma już czasu... wszystko wiruje coraz szybciej w mojej głowie... eksploduje... mam wiele myśli naraz. Dlatego nie mogę nic powiedzieć”. Albo w przeciwieństwie do takich katastrof, czuła się zatrzaśnięta w beczasowym stanie. Próbowałam prostych czasowych interwencji: „powoli, jedno po drugim” itd. Było to niezwykle doświadczenie z Marie, kiedy zaczęłyśmy wprowadzać ograniczenia przestrzenne i czasowe. Słowa takie jak: trochę, krok po kroku, wcześniej i później stały się ważnymi komunikatami w naszym porozumiewaniu się. Marie, która żyła w ciągłym lękowym napięciu z powodu dezorientacji, stanu paraliżu, załamania i zalewu emocjami, zaczęła sama się ograniczać. Mówiła: „Potrzebuję chwili, zbieram się właśnie”. Zaczęła się zastanawiać: „Mogę tu opisać stan, w jakim się znajduję. Ale twój głos musi być cichy”.

Dopiero na tym podłożu zaczęło wykluwać się poczucie fantazmatycznego wymiaru czasowości, którego Marie nigdy przedtem nie doznała. Rozumiem przez to ruch wahania, przeczuwania, zapowiadania, szukania, powracania i wznawiania. Ale także wielowymiarowość doświadczeń czasu, jego różnych warstw występujących obok siebie u jednej i tej samej osoby. Stopniowo Marie była w stanie pozwalać myślom przychodzić i odchodzić, a nie tylko je mieć lub ich nie mieć. Ta droga prowadziła od czystego doświadczenia zmysłowego, poprzez doświadczenie odczuwania do pierwotnej artykulacji związanej z aktywnością zmysłową, a w końcu do myślenia. Dzięki różnicowaniu elementarnych doznań zmysłowych pacjentka zaczęła rozróżniać emocje. Zwykły kontakt emocjonalny nie wywoływał już w niej uczucia pomieszania i nieznośnego podniecenia, którego wcześniej doświadczyłam z nią wielokrotnie. Przez pewien czas Marie wolała kontaktować się telefonicznie, aby móc regulować i zróżnicować napływ bodźców. W gabinecie nie była w stanie przebywać w naszej wspólnej międzycieleśnej przestrzeni, być jednocześnie w kontakcie ze sobą i ze mną. Jedna z nas zawsze zniknęła. Albo ona brała mnie w posiadanie, albo odbierała moją obecność jako wtargnięcie w jej strefę. Zalewały ją stany trudne do

zniesienia i wówczas mogła tylko krzyknąć: „za dużo, za dużo!”. Trafnie nazywała ten stan kolapsem przestrzeni. Broniła się przed zalaniem za pomocą wysoce abstrakcyjnych konstrukcji. W końcu była albo zalana, albo opancerzona.

Ekspresje Marie przybierały często formę eksplozji. To, co próbowała pomieścić, rozsadało pomieszczające. Słowa, które miały tworzyć kształty dla uczuć, rozpadały się na nieartykułowane cząstki. W tych eksplozjach nie było przestrzeni na powstawanie obrazów i dlatego owe cząstki nabierały charakteru prześladowczego.

Marie początkowo niszczyła wszelkie moje próby stworzenia przestrzeni, ponieważ odbierała je jako intruzywne. Jej stany prześladowały ją i przerażały. Zmagała się ze swoim ciałem, czasami wszystko ją bolało, kiedy indziej go nie czuła. Niekiedy bardzo elementarne słowa coś zmieniały, jak na przykład, kiedy powiedziałam: „Po twoim policzku spływa łza”. Czasami, rzadko, pojawiało się pod koniec sesji delikatne jak krucha roślinka uczucie: „dziękuję, że słuchałaś”, szepnęła kiedyś na pożegnanie.

Dzięki trwającej pewien czas komunikacji telefonicznej Marie odkryła, że przebywając w przestrzeni własnego mieszkania, jest w stanie lepiej utrzymywać kontakt z samą sobą. Kiedy po trzech miesiącach powróciła do gabinetu, wydawała się bardziej odgraniczona. Przestała ciągle sprawdzać, czy okna i drzwi do jej mieszkania są zamknięte. Odgraniczenie pomogło jej stworzyć przestrzeń do przeżywania własnych emocji, które zaczęła wyrażać za pomocą poetyckich obrazów. Powtarzałam je, podkreślając w ten sposób ich siłę. Było to śnieniomówienie, które zadziało jak pomost między nadwrażliwością sensoryczną i abstrakcją z wysokiego poziomu. Owe abstrakcyjne konstrukcje odcinały ją od nadwrażliwości na doznania ciała, chociaż jednocześnie stanowiły rodzaj ochronnego kontenera. Marie: „Mogę mówić o wszystkim, ale nie mam w ogóle kontaktu ze sobą. Kiedy próbuję chociaż trochę wczuć się w samą siebie, to zaraz jest tego tak dużo, że grozi to wybuchem i jestem tak zablokowana, że w ogóle nie mogę mówić”. Dopiero obrazy, które odbierałam jako poetyckie, jako jej własną kreację, były w stanie nieco złagodzić owo rozdarcie i pomóc Marie rozpocząć rozmowę między ciałem i umysłem. Ważne było, aby nie przeszkadzać w tym procesie i pozostać w tle. W duchu Winnicottowskiej **matki-środo-wiska**, wspierałam dialog pacjentki z jej cielesnymi doznaniem i nie spieszyłam się z interpretacjami przeniesienia. Najpierw chodziło o rozbudowę struktury psychicznej, dopiero potem o interpretację.

Budowana przez pacjentkę przestrzeń psychiczna i zakotwiczenie w ciele pozwoliły jej ostrożnie otwierać się na relacje osobowe. Wcześniej paraliżowała mnie i czyniła niemą – nie wolno mi było mieć własnych gestów ani własnych

słów. „Niech mi pani nie przerywa” – ucinąca wszelkie moje próby powiedzenia cegokolwiek, nawet kiedy mówiłam tylko „mhm” lub nieco głośniej odetchnęłam. Potrzebowałam wiele czasu, aby zrozumieć, że jej „nie”, które przybierało charakter nie tylko zaprzeczenia, ale wręcz odrzucenia, było rozpaczliwą walką o ustanowienie własnej granicy, bez której niemożliwe jest wejście w relację. Granice Marie były ciągle naruszane. Dlatego nie mogła ich poczuć i uwewnętrznić, co jest warunkiem tworzenia reprezentacji ciała i własnego *self*.

■ Od *reverie* do śnieniomówienia

Bionowska *reverie* [zaduma] różni się od Freuda koncepcji równo rozłożonej uwagi. Nie chodzi tu o metodyczne zawieszenie uprzedzeń, abyśmy coś zauważyli, ale o aurę, odległą bliskość, dzięki której rzeczy upłynniają się i która działa uzdrawiająco. O ile Bion zwracał uwagę przede wszystkim na *reverie* matki jako jej wrażliwość na projekcyjne identyfikacje dziecka, o tyle Ogden rozszerzył tę koncepcję na całą gamę stanów absorbujących analityka, w tym jego stan cielesny, i ujął ją jako wydarzenie zarówno osobiste, jak i intersubiektywne. **Ale w jaki sposób zdolność do *reverie* jako postawa czy stan może zostać „przełożona” na mówienie czy wręcz interpretację? Jak matczyną *reverie*, która obejmuje czynności pielęgnacyjne, kołysanie, głaskanie, nucenie, mówienie, odnaleźć w analizie?**

Reverie jest zarówno cielesna, jak i mówiąca. Matczyne zamyślenie jest zawsze związane z głosem i komunikacją, poprzez które ciało biologiczne staje się naszą cielesnością. To doświadczenie naznacza nas na całe życie, kształtuje styl naszego ciała – to, jak się poruszamy, jak mówimy, a nawet nasz styl seksualny. Chodzi zatem o doświadczające i doświadczane ciało w wymianie z samym sobą i z innymi, zakotwiczone w świecie życia (*Lebenswelt*) i noszące w sobie ślady minionych relacji. Doświadczenie to w swej pierwotnej warstwie konstituuje się przed rozróżnieniem „ja” i „ty”, a także przed zadziałaniem mechanizmów projekcji i introjekcji, ponieważ zakładają one elementarną separację (Lombardi).

To głos łączy ciało z językiem. Mówimy do pacjentów różnymi głosami, których sobie nie uświadamiamy – uspokajającym, powściągliwym, cierpliwym, emocjonalnym. Różne tony przybierają także nasi pacjenci. Jeden skarży się, drugi marudzi, trzeci ma zawodzący głos, kolejny – tak głęboki i melodyjny, że chciałoby się słuchać i słuchać, ale ten głos nie pasuje do jego dziecięcego zachowania, ktoś ciągle przerywa sobie własnym śmiechem albo połyka końcówki zdań. W brzmieniu głosu wsłuchują się szczególnie pacjenci „wcześniej

zaburzeni”. Jeden z nich powiedział mi: „Twój głos jest twardy. Teraz znowu jest miękki”. Głos ma jakość odcisku palca, który nadaje mu indywidualność, ale nie można go, w przeciwieństwie do odcisku palca, raz na zawsze zidentyfikować. Utrzymuje on zarazem „intymną relację z podmiotem”, jak i z innym¹¹. Jest jednocześnie obecnością i usuwaniem się, brzmi tu i teraz, ale nie pozostaje, nie da się go zatrzymać. Ta ulotność łączy go z *reverie*. Niosą one sesję i potem znikają, ale zostawiają ślady, których jednak nie można przywozдить jednoznacznym słowem.

Również ton niesie znaczenie. Mówiąc inaczej: znaczenia nie można ostro odróżnić od substancji dźwięku, pogłosu, echa, rezonansu i barwy¹². Lacan był początkowo zainspirowany strukturalistycznym językoznawstwem de Saussure’a, który oczyścił fonemy z wszelkiej substancji dźwiękowej. W późniejszym okresie francuski analityk uczynił znaczący krok od *linguisterie* w kierunku *lalangue*. *Lalangue* nie oznacza języka jako łańcucha znaczących, nie oznacza też pojmowania języka jedynie w kategoriach dźwięków. Chodzi o „skrzyżowanie, w którym zlanie się dźwięków przerywa jedno znaczenie, stając się jednocześnie źródłem innego”¹³. Nie można zatem sztywno przeciwstawić głosu i znaczenia. Subtelne gradacje dźwięku nie dają się ująć w system różnic. Między słowami (znaczącymi) nie ma dziury, ale wspólna tekstura. Dlatego Merleau-Ponty nie wychodził od systemu, lecz od środowiska językowego. Opisał je jako żywioł (*La chair, la mère*), który jest formacyjnym środowiskiem dla mówiących¹⁴. Znak i znaczenie przenikają się nawzajem. Wyrażenie zaś składa się zarówno z tego, co jest powiedziane, jak i z tego, co nie jest powiedziane. W związku z tym nie może istnieć semiotyka śniącej mowy, bowiem intonacja czy barwa głosu nie znikają w znaczących bez reszty. W takim ujęciu mówienie jest gestem cielesnym, znaczenie egzystencjalne zaś poprzedza znaczenie semantyczne.

Ale jeśli tak, to co z różnicą, z negatywnością, która w nowszej psychoanalizie odgrywa zasadniczą rolę (negacja hermeneutyki psychoanalitycznej, praca negatywnego).

Chciałabym upomnieć się o nieprzywłaszczającą pozytywizację, która wyraża się w sennym, nienasyconym, cielesnym mówieniu i poprzedza negatywne. To właśnie dzięki cielesności i muzyczności głosu doznajemy pierwotnej przyjemności jeszcze przed negatywizacją doświadczenia. Zanim zostaniemy skonfrontowani z brakiem, potrzebujemy pełni.

Wielki lingwista Roman Jakobson porzucił w pewnym momencie pytanie, jak dźwięki wytwarzają znaczenie, i powrócił do swojego ulubionego tematu – do poetyki i pytania: jak język wytwarza efekty poetyckie? Dla Jakobsona to właśnie powtórzenia, rytmy, rymy i dźwięki tworzą siłę poezji. W mowie nigdy

¹¹ M. Dolar, *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*, przeł. M. Adrian, B. Engels, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014, s. 35, 198.

¹² Zob. tamże, s. 198.

¹³ Tamże, s. 192.

¹⁴ Zob. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Gallimard, Paris 1969, s. 175.

nie chodzi tylko o nadawanie sensu, bo po drodze zawsze wydarza się coś więcej niż sens: „Istnieje wartość dodana dźwięku, który nie ma sensu – jest tam tylko dla zabawy, dla piękna, dla przyjemności”¹⁵. Stąd potrzeba estetycznej formy, poetyki nieświadomego, aby ów nadmiar jakości skanalizować. Wiemy skądinąd wiele o lęku Freuda przed śpiewem syren: „Dzieła sztuki mają na mnie silny wpływ [...]. Jestem jednak niemal niezdolny do odczuwania przyjemności, słuchając muzyki [...]. Moja analityczna natura opiera się temu, bym poddał się wzruszeniu, a jednocześnie nie wiedział, dlaczego”¹⁶.

Zatem zarówno brak, jak i nadmiar mogą być źródłem obcości, której doświadczamy w międzycielesności. Nieporozumieniem jest utożsamianie jej z intersubiektywnością. Nie identyczność, ale *chiasmus* – krzyżowanie się i przeplatanie sprawiają, że własne ciało przeniknięte jest obcością. Nie chodzi tu jednak o negację semiotyczną ani o alienację w sensie wyobcowania. Mogę obsadzić moje ciało i odnieść się do niego tylko wtedy, gdy przyjmę jego obcość, a zatem jego usuwanie się i zarazem obsadzenie przez obce¹⁷. Kontakt z samym sobą następuje paradoksalnie przez oddalenie się od siebie. Nie jest to wyłącznie negatywne doświadczenie braku, ale również pozytywne doświadczenie poddania się, przyjęcia, wykroczenia, wzruszenia, zachwyty, krótko mówiąc, doświadczenie *reverie*, którego obcość przybiera postać zaniepokojenia, zdziwienia, zaskoczenia, otwarcia na nieznaną¹⁸. To właśnie śnieniomówienie z jego lukami, przerwami i nienasyconymi znaczeniami trzyma nas i niesie. W tym sensie śnieniomówienie jest procesem, oczekiwaniem, a nie pospieszoną identyfikacją. Zakłada ono wzajemne przenikanie się myślenia i śnienia. Waldenfels mówi o międzykrólestwie dialogu, Ogden o rozmowach w międzykrólestwie śnienia. Obaj mają na myśli otwartość doświadczenia, które przekracza to, co jest, i nie daje się zamknąć w gotowym języku. Śniące mówienie lub słuchanie otwiera scenę na inną scenę, w którą się wpisuje, kreśląc pewne trajektorie, aby pozostawić inne jako nieznaczone jeszcze śladami pola. Śnieniomówienie upłynnia to, co gotowe i zamknięte, a jednocześnie stwarza rodzaj dystansu, przestrzeń, dzięki której jesteśmy w stanie odpowiedzieć na traumatyczny wstrząs.

Pewnego dnia siedziałam w trakcie sesji przy oknie otwartym na ogród. Pacjentka prześladowała mnie swoimi projekcjami. Nie była w stanie niczego przyjąć. Kiedy uderzyła we mnie kolejną projekcją: „bo Pani chce, abym wzięła lekarstwa”, odrzekłam zamyślona: „Słyszę krzyk lisa w ogrodzie”. W ten sposób udało się na chwilę opuścić projekcyjny dyskurs pacjentki. Zamilkła, a potem przypomniała sobie lisa z *Matego Księcia*. Nie interpretowałam wprost, ale wprowadziłam nową perspektywę i zarazem ustyszałam cierpienie pacjentki (jej krzyk). Gdybym powiedziała to wprost: „Słyszę twój krzyk”,

¹⁵ M. Dolar, *His Master's Voice*, s. 195.

¹⁶ S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. X, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1999, s. 172.

¹⁷ Zob. B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019, s. 35.

¹⁸ Zob. E. Kobylińska-Dehe, *Gegen die Ausdünnung der Erfahrung. Psychoanalyse und die responsive Phänomenologie*, w: B. Schellhammer (red.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse*, Nomos, Baden-Baden 2021, s. 45.

prawdopodobnie popchnęłyby to pacjentkę jeszcze bardziej w stronę projekcyjnych urojeń. Ze sformułowania „krzyk lisa w ogrodzie” wyłonił się poetycki obraz, który coś poruszył, jednocześnie zachowując dystans. Krzyk staje się wołaniem tylko wtedy, gdy jest ktoś, kto go usłyszy. „Pierwszy krzyk może być wywołany przez ból, głód, frustrację, strach, ale w momencie, gdy drugi go słyszy, gdy czuje się wyzwany [i wezwany – E.K.D.] przez ten krzyk, gdy na niego odpowiada, krzyk ten przekształca się wstecznie w apel, w mowę skierowaną do drugiego”¹⁹.

Inna pacjentka, Aleksandra, zwykła przeskakiwać ze szlochu, który brzmiał jak krzyk rannego zwierzęcia, do intelektualnego dystansu. Pewnego dnia przyszła do gabinetu pełna wątpliwości: „Jestem zdezorientowana, bo nie wiem, co dla mnie znaczysz, kim dla mnie jesteś. Z jednej strony jesteśmy czasem tak blisko, a jednocześnie tak daleko, obce”. Szukając słów, wydukałam: „Może musimy... być daleko... aby być blisko”. P: „Z moją matką jest na odwrót. I to rozdziera mi serce”. Po dłuższej chwili milczenia zapytała: „Czy znasz pieśń Schumannna »Ptak – prorokiem«? On tak tęsknie nawołuje. Kiedy teraz milczałyśmy, nuciłam ją sobie po cichu i poczułam się lżej”. A: „Nie mogę zaśpiewać Ci piosenki, ale mogę Ci powiedzieć coś, do czego zainspirował mnie wiersz Roberta Frosta. W tym wierszu głos kobiety dodaje do śpiewu ptaków nowe brzmienie, znaczące w tonie, ale bez słów. »Ciche nucenie kobiece mogło na ptaki wpłynąć tylko jeśli śmiech lub tęsknota niosły pieśń w powietrze. Jej głos w śpiew ptasi wplótł się dźwięcznym pasem. Śpiew ptaków nigdy już nie miał być taki sam«”²⁰. P: „Chciałabym, żeby twój głos pozostał we mnie...” Obie pozostałyśmy w zamyśleniu do końca sesji. Rozmowa na początku, jej nucenie Schumana i wiersz wprowadziły moment *reverie*, który uczynił pacjentkę łagodniejszą. Matczyne zamyślenie jest przede wszystkim przyjęciem, otwieraniem przestrzeni, w której krzyk zamienia się w wołanie, na które musimy odpowiedzieć.

Merleau-Ponty zwrócił uwagę na *la chose intersensorielle* jako kombinację różnych zmysłów: „Zjawisko, które napotyka tylko jeden z moich zmysłów, jest fantomem; zbliża się do realnego istnienia tylko wtedy, gdy jest w stanie przemówić do moich pozostałych zmysłów, jak na przykład gdy wiatr staje się tak silny, że uwidacznia się w ruchu krajobrazu”²¹. Dzięki *reverie* możemy wyśnić bądź wyobrazić sobie brakującą część. Na ekranie lub w telefonie staje się ona nierealna lub nadrealna. Marie stanęła przed dylematem: kiedy rozmawiała ze mną przez telefon przez kilka miesięcy, mogła być z jednej strony bliżej siebie i nie była tak bardzo narażona na obce bodźce; z drugiej strony, ponieważ nie mogła (jeszcze) śnić i trzymać mnie w sobie, musiała konkretnie przyjść, aby przekonać się cieleśnie, że ja nadal istnieję.

¹⁹ M. Dolar, *His Master's Voice*, s. 42.

²⁰ R. Frost, „Never Again Would Bird's Song be the Same”, *A Witness Tree*, J. Cape, London 1943; w przekładzie S. Barańczaka.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, przeł. R. Giuliani, B. Waldenfels, W. Fink, München 1986, s. 367.

Na doświadczenie bezmatczynośi Marie reagowała bezgłośnym płaczem i odrętwieniem ciała. Opowiedziałam jej *reverie* Olgi Tokarczuk, którym rozpoczęła swoje przemówienie noblowskie. Jest to opis zdjęcia matki: „Pierwsze zdjęcie, jakie świadomie przeżyłam, to zdjęcie mojej matki, jeszcze zanim mnie urodziła. [...] Kobieta jest smutna, zamyślona, jakby nieobecna. Kiedy ją potem pytałam o ten smutek – a robiłam to wiele razy, żeby zawsze usłyszeć to samo – mama odpowiadała, że jest smutna, bo jeszcze się nie urodziłam, a ona już do mnie tęskni. – Jak możesz do mnie tęsknić, skoro mnie jeszcze nie ma? – pytałam. [...] Jeżeli się do kogoś tęskni, to on już jest, odpowiadała”²².

Marie: „Nie miałam matki. Nie wiem, jak to jest mieć matkę”. Słuchanie tego było bolesne, ale Marie nie wpadła tym razem w panikę. Przypomniała sobie niewyraźnie, że kiedyś słyszała, jak jej matka pięknie śpiewała. Było to inne uczucie niż dwa lata wcześniej, kiedy w trakcie sesji odczułam zmęczenie i nagle usłyszałam jej głośniejsze wołanie: „Jesteś tam jeszcze?!”. Na moje niewyraźne „mhm” odpowiedziała z paniką w głosie: „Twoje ciało jest tam, ale ciebie nie ma – i ja nie czuję swojego ciała”. Dopiero wtedy zdałam sobie sprawę z powagi sytuacji: cielesnej utraty siebie. Krótkie odwrócenie uwagi terapeutki wystarczyło, by zdeorganizować cielesność, którą Marie odzyskiwała. Wpadła w stan zagrożenia, nie mogła oddychać, nie czuła już nóg, chciała wstać i nie mogła. Wtedy zainterweniowałam z zdecydowaniem: „Postaw jedną nogę przed drugą. Tak, teraz masz grunt pod nogami”. Intensyfikacja sensoryczna przy jednoczesnym braku obiektu spowodowała, że Marie odczuwała nieprzyjemne doznania zmysłowe jako katastrofalne. Dlatego miała tendencję do silnej kontroli nad afektami i ciałem, która odcinała ją od kontekstu emocjonalnego.

Później, gdy powtórzyła się podobna sytuacja i Marie nie czuła stóp, wystarczyło zachęcić ją do poruszania czasem jedną, czasem drugą nogą. Moja zachęta, ale przede wszystkim jej poczucie własnej skuteczności złagodziły lęk i mogłyśmy ostrożnie rozmawiać także o jej stanie wewnętrznym. Ważne było, aby chronić i wzmacniać jej poczucie skuteczności jako samej siebie, zanim będzie gotowa wejść w osobistą relację z analityczką. Cielesne odczuwanie siebie – przebywanie we własnym ciele, rejestrowanie i rozróżnianie doznań zmysłowych, na których można polegać – stwarza dopiero warunki, które umożliwiają wejście w pogłębioną relację z drugim człowiekiem.

Pamiętam sesję, w trakcie której pacjentka opowiadała o swojej kosmicznej samotności tak intensywnie, że wywołała we mnie potrzebę znalezienia słów pociechy. Marie: „To nie jest mi teraz potrzebne. Po raz pierwszy w życiu mogę poczuć, że te dziwne i wywołujące lęk stany, które towarzyszyły mi przez całe

²² O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021.

dzieciństwo, to smutek i samotność. Mogę je nazwać”. Marie stawiała się sobą, podmiotem, a ja pospieszyłam się z ofertą relacji.

Sandra reagowała na swoją wadę wzroku (zez), której nie dostrzegła jej atrakcyjna matka, unikaniem kontaktu wzrokowego i ukrywaniem twarzy za potarganą fryzurą, która czyniła ją nieatrakcyjną. Nawiązałam z nią kontakt, wachając ją. Bardzo ładnie pachniała. Kiedy jej o tym powiedziałam, usłyszałam jej opowieść o wyjątkowo czułym zmyśle powonienia i o upodobaniu do zapachów. To wyznanie dodało jej pewności i zaufania do siebie. Dopiero wówczas odważyłam się nazwać jej wadę wzroku, zaś Sandra odważyła się z czasem odstąpić twarz.

Są to przykłady mikrosceń kształtowanych przez głos, spojrzenie, zapach, pozycję ciała, które otwierają nam drogę do innego. Dostęp do niektórych pacjentów uzyskiwałam poprzez obserwację bardzo elementarnych, codziennych gestów – to jak oni się poruszają, siadają, kładą, wstają. We wszystkie te gesty wpisana jest elementarna symboliczność, bowiem ich percepcja jest czymś innym niż obserwacją tego, co dane, i czymś innym niż czysto umysłową aktywnością. Percepcja ustanawia relację wobec świata. Za pomocą ciała nasze intencje nabierają widzialnej formy wyrazu. Można powiedzieć, że ekspresja współtworzy znaczenie, a nie tylko je wyraża.

Wszystkie zjawiska w sesji psychoanalitycznej są komunikatami: odpowiedziami i zarazem wyrazem własnej podmiotowości pacjenta i analityka. Istnieją różne formy komunikacji i rezonansu emocjonalnego, różne sposoby wyrażania trudnych doświadczeń. I to u jednego i tego samego pacjenta. Przepracowanie odbywa się nie tylko poprzez mówienie i interpretację, ale także poprzez sceny, sny, milczenie, symboliczne działania i śnieniomówienie.

Koncepcje pamięci ciała wychodzą z założenia, że również w przypadku tzw. stanów niereprezentowanych wchodzi w grę elementarna forma reprezentacji – właśnie przez ciało. Nie istnieje nic, co nie byłoby reprezentowane, ale reprezentacja niekoniecznie musi odbywać się w wysoce symboliczny sposób. Na przykład poczucie paraliżu – jeśli ktoś odczuwa paraliż, który nie jest spowodowany organicznie, to komunikuje nam, że pojmuję i odczuwa to, co mu się przytrafiło, jako paraliż. Podobnie jak w przypadku wspomnianego przeze mnie krzyku, paraliż zamienia się w komunikat, apel do analityka. Psychiczność artykułuje się cielesnie. Ostre rozróżnienia stanów reprezentowanych i niereprezentowanych, bólu cielesnego i psychicznego powtarzają w gruncie rzeczy utarte kartezyjańskie schematy i ograniczają nasze możliwości kliniczne.

Możemy zrozumieć rolę ciała w aktywowaniu wspomnień wówczas, kiedy uznamy, że nie jest ona po prostu konstytuującą świadomością przeszłości,

lecz wysiłkiem ponownego otwarcia czasu w oparciu o terażniejszość. To dzięki ciału możemy obcować z przestrzenią i z czasem. Marcel Proust opisał to lepiej niż naukowcy: „Kiedy się tak budziłem, gdy myśl szamotała się, próbując – bezskutecznie – dojść, gdzie jestem, wszystko kręciło się dokoła mnie w ciemności – rzeczy, kraje, lata. [...] Pamięć ciała, pamięć własnych żeber, kolan, ramion, nastęrczała mu kolejno różne pokoje, w których sypiało, podczas gdy dokoła niewidzialne ściany, zmieniając miejsce wedle kształtu wyrojonego pokoju, wirowały w ciemnościach [...]. Ciało moje, bok, na którym spoczywałem – wierne piastuny przeszłości [...] przypominały mi płomień nocnej lampki z czeskiego szkła, w kształcie urny, zawieszanej u sufitu na tańcuszkach, kominiek z imitacji marmuru w mojej sypialni w Combray, u dziadków, w odległych dniach, które w tej chwili wskrzeszałem, nie wyobrażając ich sobie dokładnie”²³.

Bergson rozróżnił wspomnienie jako wyobrażenie (*souvenir-image*) i pamięć jako przyzwyczajenie (*mémoire-habitude*). Ta ostatnia nie reprezentuje przeszłości, ale ją nieświadomie reinscenizuje w cielesno-praktycznym zachowaniu. Przeszłość jest *implicite* zawarta w aktualnym wrażeniu zmysłowym i może się z pamięci ciała rozwinąć w świadome wspomnienie²⁴. Pod pamięcią autobiograficzną kryje się warstwa cielesnego doświadczenia, która nie zanika. To samo niestety dotyczy negatywnych doświadczeń i traumatycznych przeżyć, na przykład w postaci flashbacków. Cechą pamięci spontanicznej (*mémoire involontaire*) jest, podobnie jak w marzeniu sennym, intensywność, poczucie realności, z jakim wspomnienie pojawia się, aby za chwilę zniknąć. To nie jest wyobrażenie. Źródło intensywności tkwi w doświadczeniu zmysłowym. Oto jak opisuje to zjawisko izraelska pisarka Nava Semel: „Nagle zapach pieczonych kasztanów przeszył całe jego ciało. Przypomnił sobie na mgnienie sekundy scenę, kiedy szedł ulicą, trzymając matkę za rękę. Cierpliwie obie-rata kasztan ze skórki, jej ręce były pełne sadzy. To musiało być przed wojną”²⁵. Wspomnienie znika tak szybko, jak się pojawiło, nie daje się przywołać, ale bohater opowiadania nie ma już ochoty na kasztany. Po matce zostało mu tylko jedno zdanie „Twoi bracia” powiedziała, kiedy spytał, kto jest na zdjęciu. „Gdzie oni zniknęli?”, zastanawiał się jako dziecko. Nawet jeśli wiedza jest pełna tajemnic, pisze Semel, to przecież tkwi w każdym porze skóry, w każdej komórce ciała.

²³ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński, PIW, Warszawa 1956, s. 28–29.

²⁴ Zob. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen*, s. 302–304.

²⁵ N. Semel, *Gläserne Facette. Zehn Geschichten*, Dr. Orgler Verlag, Frankfurt am Main 2001, s. 19.

■ Literatura jako inspiracja i model dla śnieniomówienia w psychoanalizie

Śnieniomówienie czerpie inspirację z języka poetyckiego, który łączy to, co zmysłowe, z tym, co obrazowe, i nie zatrzymuje się na granicy semantyki. Freud czytał namiętnie wielką literaturę. Dla wielu analityków – Biona, Winnicotta, Ogdena, Loewalda, Parsonsa – literatura jest nie tylko inspiracją, ale również narzędziem w ich pracy klinicznej. Instrumentem, który pomaga parze analitycznej nie tylko znaleźć odpowiednie słowa, ale także – przez to, że umożliwia przenikanie się rzeczywistości z fantazją – stworzyć i zachować przestrzeń przejściową, która daje nam siłę do życia. Literatura jest tu wykorzystywana nie po to, by odszyfrować symboliczne znaczenia za pomocą psychoanalitycznych pojęć, ale by pomóc nam znaleźć ton, by dalej improwizować i zbliżyć się do tego specyficznego doświadczenia, które tak trudno ująć w słowa, ale które dobrze znamy z naszej codziennej praktyki. By zbliżyć się do doświadczenia mówienia i słuchania szmeru języka. Trudno opisać niuanse, odcienie, szczeliny, a jeszcze trudniej uczynić je słyszalnymi i widzialnymi.

Tak jak bezinteresowność sztuki – czytelnikowi, tak przejściowa bezcelowość sesji analitycznej pozwala pacjentowi rozegrać na nowo własne życie. Mówienie to nie tylko relacjonowanie czy opowiadanie, ale także nieświadoma inscenizacja poprzez akt mowy. Mimika i gesty są jego ważnymi elementami. Pacjent nie tylko mówi o sobie, ale poprzez akt mówienia przeżywa to, co mówi na nowo, wzbogaca o fantazję i w ten sposób akty mowy nabierają żywości i intensywności. Przestrzeń przejściowa, w której powstają zmieszane z rzeczywistością fantazje może – według Winnicotta – przekształcić egzystencję w twórcze życie i nigdy nie powinna zostać definitywnie porzucona. Loewald mówi o dialektyce fantazji i rzeczywistości, które nie są sobie przeciwstawne. Nie chodzi tu o fantazje, których trzeba się wyrzec, ale o te, które są niezbędne dla rozwoju miłości do obiektu²⁶. Nagie faktyczne życie lub kompulsywne fantazjowanie to dwa obszary przeciwstawione przez Winnicotta trzeciemu, przejściowemu obszarowi, w którym odbywa się zarówno śnienie, jak i próbowanie.

Niektórzy pacjenci nie są w stanie śnić z powodu ciężkiej traumy, deprywacji, w wyniku choroby psychosomatycznej, stanów pustki, obszarów autystycznych, ciężkich perwersji i uzależnień²⁷. W takich przypadkach chodzi o coś innego niż o rozumienie genealogiczne poprzez odstanie. Chodzi tu raczej o pewien rodzaj „przewiewnego otulenia”, aby traumatyczne doświadczenie mogło zostać przyjęte.

²⁶ Zob. H.W. Loewald, *Psychoanalyse*, s. 363.

²⁷ Zob. T.H. Ogden, *Träumerisches Sprechen*, w: G. Junkers (red.), *Vorstoß ins Sprachlose. Ausgewählte Beiträge aus dem „International Journal of Psychoanalysis“*, t. 3, edition diskord, Tübingen 2008, s. 216.

Nie jest przypadkiem, że Ogden, który skonceptualizował pozycję autystyczno-przylegającą, tak intensywnie zajmował się poezją. Dźwięk i rytm pełnią z jednej strony funkcję otulającą, z drugiej zaś sięgają znacznie głębiej niż semantyka. Poruszają nas. Ogden w praktyce klinicznej koncentrował się mniej na treści, a bardziej na mówieniu jako procesie, na efekcie języka i sposobie, w jaki ktoś go używa, aby wyrazić siebie. Ja szukam momentu poetyckiego, który może przyjąć najróżniejsze formy. Na przykład jeden z moich kolegów powtórzył zdanie z opowiadania swojej pacjentki, która nie potrafiła wyrwać się z zabieganego, zaaferowanego trybu życia: „Poszłam kiedyś z wnuczką w wózku na spacer po okolicy, w której nigdy wcześniej nie byłam”. Podkreślenie przez analityka „nieznanej okolicy” pozwoliło obojgu odczuć, jak pacjentka poprzez doświadczenie z wnuczką ośmiela się wejść w swój wczesnodziecięcy „obszar”, do którego nie miała emocjonalnego dostępu. Moment poetycki kondensował język i nadał mu blask, ponieważ łączył się bezpośrednio z doświadczeniem zmysłowym, zapośredniczonym przez brzmienie głosu analityka.

Kiedy moja pacjentka Svenja całkowicie absorbowwała mnie swoimi listami „to-do”, przypomniałam sobie wiersz Emily Dickinson, który też jest rodzajem wylizanki, ale zupełnie innym: „Łąka jest zrobiona z listka koniczyny, pszczoły i marzenia. Nawet samo marzenie wystarczy. Jeśli nie frunie żadna pszczoła”²⁸. Kiedy powtórzyłam jej te wersy, przerwała: „Ja tak nie umiem. Nie mam marzeń i nic mi się nie śni, ale wczoraj w południe zdrzemnęłam się na chwilę i przyśniła mi się przyjaciółka z dzieciństwa, Pia. Już jej nie ma. Obudziłam się z silnym bólem karku”. Pacjentka była zaskoczona tym, co „z niej wyszło”. Zaczęłyśmy rozmawiać o bólu i smutku jak nigdy dotąd.

Pamiętam inną pacjentkę, która całym swoim ciałem komunikowała surowość i martwość. Wcześniej straciła matkę. Kiedyś zachorowała i rozmawiałyśmy przez telefon przez cały tydzień. Po rutynowej porcji narzekań zaczęła opowiadać o swoim dziadku z dzieciństwa: „Był i do dzisiaj jest promienny, mimo swoich dziewięćdziesięciu lat”. Jej zmieniony głos sprawił, że i ja promieniałam w środku. Przypomniał mi się mój ulubiony wiersz Osipa Mandelsztama (w przekładzie S. Barańczaka):

Tylko jedno pragnienie:
Niewidzialnie, tajemnie
Pomknąć w ślad za promieniem
W dal, trwającą beze mnie.
A ty promienieuj, bowiem
Innego szczęścia nie ma –

²⁸ E. Dickinson, „Für eine Wiese braucht es Klee und Bienen”, *Gedichte englisch und deutsch*, przeł. G. Kübler, Hanser, München 2006, s. 512.

Niech ci gwiazda opowie
Całą wiedzę promienia.
A ja ci chcę powiedzieć,
Że szept mój cię powie
Tam, gdzie w wiatru powiewie
Promień tobie powierzę.
To dzięki temu promień,
Dzięki temu świetlany,
Że szeptaniem ogromny,
Mamrotaniem ogrzany.

Powiedziałam tylko: „I ty promieniowałaś, opowiadając o dziadku – i poruszyłaś mnie głęboko”. P: „A ja czułam się tak, jakby pani cały tydzień siedziała przy moim łóżku i słuchała mnie, aż wyzdrowieję”.

Za Ogdenem rozumiem nie tylko postawę zamyślenia, ale także śniące mówienie z pacjentem jako doświadczenie stawania się żywym, kiedy emocjonalne przeżycia mogą być wyśnione i wyartykułowane. Chodzi o wspomaganie pacjenta w zdolności do śnienia własnych doświadczeń.

Patologiczna strona pozycji autystyczno-przylegającej polega na wycofaniu, fragmentaryzacji lub „zakapslowaniu” stanów nie do zniesienia, które mają również wymiar cielesny. W terapii ważne jest, aby odkryć i podążać za tą stroną pacjenta, razem z nim znaleźć dla niej słowa/formy/obrazy, a jednocześnie pozostawić je nienasyconymi, bowiem każdy z nas ma w sobie sekretne miejsce odosobnienia, które nigdy w pełni nie wchodzi w komunikację, pozostając nienazwanym lub nienazwanym wprost, ale które powinno być dostrzeżone w terapii. W ten sposób szukamy dostępu do pacjentów, którzy mają za sobą traumatyczne przeżycia, są autystyczni lub zaniedbani. Ale równie ważne jest szukanie i odnajdywanie tego dostępu u wszystkich pacjentów, ponieważ większość z nich – i z nas – zna stany emocjonalne, które zostały oderwane lub zakryte w toku dalszego życia i przestały być dostępne jako źródło witalności, ponieważ nie mogły się wyartykułować.

Dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku różni analitycy, tacy jak Tustin, Ogden, Anzieu, Kristeva, zwrócili uwagę na zmysłowe aspekty doświadczenia i odkryli w nich źródło niedyskursywnego, poetyckiego użycia języka²⁹. To, co liczy się w słowach jako „obiektach tonalnych”, to ich rezonans, echo, konsonanse i dysonanse, ich pogłosy. Stanowią one „tonalną scenę” nieświadomego³⁰.

W swojej pracy z autystycznymi dziećmi Frances Tustin odkryła, że nie umieją się one bawić ani nie mają rozbudowanych fantazji. Dlatego ich zmysłowe, przyjemne

²⁹ Zob. S. Rothbarth, *Lyrik und die autistisch-berührende Position*, „Psyche” 2021, 75(3), s. 231.

³⁰ Zob. M. Dolar, *His Master's Voice*, s. 186.

lub pełne lęku doświadczenia są trudne do opowiedzenia i przedstawienia. Poezja szczególnie dobrze nadaje się do wyrażania takich doświadczeń. Tustin nazywała psychoanalizę nauką poetycką. Uważała, że dostęp do poetyckiego doświadczenia jest niezbędny dla każdego, kto pracuje z dziećmi autystycznymi³¹.

Moja pacjentka Marie cieszyła się, gdy czasem wypowiadałam jakiś fragment wiersza po polsku. Powtarzała ten wers, rytmicznie, poruszając rękami i nogami. Jakby w tym momencie nastąpiła rytmizacja jej nieruchomego ciała. Nigdy nie zapytała o znaczenie.

Postawione przeze mnie na początku pytanie kliniczne o to, jak subiektywne i jednocześnie odniesione do świata doświadczenia cielesne wyłaniają się z biologicznego ciała, ma fundamentalne znaczenie zwłaszcza w przypadku pacjentów z tendencjami autystycznymi, ponieważ cierpią oni szczególnie z powodu zniekształconej, niestabilnej i niespójnej percepcji ciała. Śnieniomówienie jest procesem, który wykorzystuje obrazy i dźwięki, aby zbudować most między ciałem i umysłem, między wrażeniem zmysłowym, jego doświadczeniem i relacją z innymi. W ten sposób powstają pierwotne ekspresje. Podstawowym substratem obrazów prezentujących (a nie reprezentujących) nie są bowiem konwencje językowe, lecz doświadczenia cielesne, motoryczne i zmysłowe, które kondensują się w obrazie ciała „jako pierwowzorce wewnętrznych obrazów”³². Artykulacja poprzedza reprezentację. Otwiera rzeczywistość poprzez przekształcenie przeżywanego życia w formy ekspresyjne i zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy znajdowaniem a wymyślaniem. Tę jakże winnicotowską myśl sformułował filozof i hermeneuta Ferdynand Fellmann, który rozwinął koncepcję symbolizmu pragmatycznego. Wychodząc poza schematy komunikacyjne, badał struktury prymarnych formacji ekspresji. Uważał, że znaczenia sytuacyjne i okazjonalne znajdują swój językowy wyraz „przede wszystkim w mowie ewokującej lub poetyckiej”³³. Obrazowość języka poetyckiego wyprzedza językową dyskursywność dzięki swej bezpośredniej obecności i wielości odniesień. Jest to pierwotne kształtowanie przeżytego doświadczenia, które pozwala człowiekowi na pierwsze zdystansowanie się od natłoku afektów i impulsów.

Zamyślenie nie jest myśleniem w sensie kognitywnym, lecz raczej twórczym momentem, w którym, podobnie jak w poezji, dochodzi do zagęszczenia. To się dzieje albo nie. Jeśli taki moment się udaje, to może mieć moc, aby skłonić pacjenta, żeby zatrzymał się i porzucił, przynajmniej na chwilę, uwikłanie w swoje własne konflikty lub wzorce. Ma to coś wspólnego z refleksją, ale jest to refleksja typu artystycznego, która otwiera przestrzeń dla ekspresji językowej.

Odpowiednikiem matczynej zamyślenia w psychoanalizie jest śnieniomówienie, które sprawia, że sztywne przekonania i gotowy język stają się płynne,

³¹ Zob. F. Tustin, *Autistische Barrieren bei Neurotikern*, przeł. K. O’Keeffe, E. Vorspohl (red.), edition diskord, Tübingen 2019, s. 16.

³² F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt, Reinbek 1991, s. 14, s. 62.

³³ Tamże, s. 14.

nieświadome, co przywraca doświadczeniu emocjonalnemu jego bogactwo, żywość i głębię. Śniąca mowa szuka, potyka się i zaczyna, a jednak potrafi trafić w sedno. Przemawia przez luki i odnosi się do niewyrażonej reszty. Wydarzenie ekspresyjne czerpie swoją moc z zakotwiczenia w cielesnych doświadczeniach. Z drugiej strony słowa mogą artykułować i otwierać stany, które nie są jeszcze reprezentowane, nadając im kontury i nazwy. Merleau-Ponty nazwał to cudem twórczej ekspresji, w którym nieme jeszcze doświadczenie doprowadza samo siebie do autoekspresji.

Warto odróżnić słyszenie od słuchania. W słyszeniu szukamy znaczenia, w słuchaniu czegoś, co zapowiada się w głosie i wykracza poza znaczenie³⁴. Słuchanie to otwartość na coś, co jest niepewne, ulotne i przychepione do głosu. Michael Parsons wprowadził rozróżnienie między słuchaniem i eksploracją znaczenia. Zainspirował go poeta Seamus Heaney, który uważał, że w wierszach nie należy badać znaczenia, lecz uczynić z siebie rezonansową przestrzeń dla brzmienia wiersza³⁵. Jest to mimetyczny sposób słuchania całym ciałem. „Kiedy słyszymy w sobie wiersz o kiju deszczowym, sami nim się stajemy”³⁶. Parsons pyta, jak można w ten sposób słuchać pacjenta. Chodzi tu o wysłuchanie poprzez rytm wiersza stosunku do życia i rzeczywistości pacjenta w danym momencie. Dynamiczna uwaga psychiczna analityka pozwala mu przerzucać mosty między uczuciami i interpretacjami. To coś innego niż przeciwprzeniesienie. To gotowość do głębokiego dotknięcia przez analizę w sposób, który rozszerza nasze zdolności psychiczne. Kiedy na przykład pacjent Parsonsa uświadamia sobie, że ma za sobą 25 lat jałowego życia, analityk musi na nowo (i nie tylko refleksyjnie) odkrywać w sobie zdolność do akceptacji znoszenia strat. Praca psychiczna nad własną sytuacją, którą konkretna analiza wyzwała w analityku, pozwala na uchwycenie bólu i strat pacjenta. „To ja – pisze Parsons – myślę o śmiertelności, a zmierzenie się z nią jest moją osobistą pracą poza przeciwprzeniesieniem. Ta osobista praca zostaje wchłonięta w wewnętrzny setting, który noszę w sobie (w moim umyśle) w tej analizie. Pomaga mi lepiej usłyszeć to, co pacjent mówi, i lepiej poznać jego ból”³⁷.

Pamiętam pacjenta, który był przyjazny, miał żywą inteligencję i dobrze było z nim przebywać. Zarazem jednak po jakimś czasie zaczęło mi się wydawać, że jest w nim coś nieuchwytnego, czego nie potrafiłam nazwać, coś w jego ruchach i gestach... Zaczęłam uważniej przysłuchiwać się mojemu własnemu głosowi, w jaki sposób do niego mówię i odkryłam, że cokolwiek mówię jest to podszyte lekką ironią. Opisałam to pacjentowi, nie wyciągając żadnych interpretacyjnych wniosków. Z głuchej ciszy padło zdanie: „bo czuję się słaby i głupi”.

³⁴ Zob. M. Dolar, *His Master's Voice*, s. 197.

³⁵ Zob. M. Parsons, *Vorstoß ins Sprachlose: Das innere analytische Setting und das Zuhören jenseits der Gegenübertragung*, w: G. Junkers (red.), *Vorstoß ins Sprachlose*, s. 75.

³⁶ Tamże, s. 77.

³⁷ Tamże, s. 89.

■ Śnieniomówienie i jego funkcje

W kolejnym fragmencie opiszę krótko funkcje śnieniomówienia w procesie analitycznym. Są to: (1) narodziny, (2) zabawa i wieczność chwili, (3) własna sprawczość i kreatywność pary, (4) przekroczenie.

Narodziny

Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że w analizie wiele miejsca poświęcamy ograniczeniu, wyrzeczeniu, skończoności i odżalowaniu. Aby być-w-świecie, mówiąc po heideggerowsku, trzeba uznać bycie-ku-śmierci. Ale równie nieodzowne jest przyjście na świat, narodziny istoty ludzkiej jako źródła nowego, jako obietnicy i przyszłości. Możliwość zobaczenia świata nowymi oczami. Narodzić się oznacza narodzić się ze świata i narodzić się dla świata. Świat jest już ukonstytuowany, ale nigdy całkowicie. Najpierw nas pochłania, a potem otwiera na wiele możliwości³⁸.

Nowe, aby mogło być przyjęte bez zaborczego gestu, potrzebuje „akuszerki stawania się”, *khôry*, jak nazywał ją Platon. W jego ujęciu jest to bezpojęciowa matryca, pulsowanie, z którego świat nabiera konturów, kształtów i granic. Platońska *khôra* jest rodzajem pojemnika bez właściwości. Jej otwartość przypomina zarówno śniącą matkę Biona, jak i matkę Winnicotta, która – właśnie dlatego, że pozwala się użyć – potrafi odpowiedzieć w adekwatny sposób. Podaje dziecku pierś, kiedy jest ono w stanie ją odkryć, w twórczym procesie stwarzania. Matka *Khôra* umie czekać na odpowiedni moment. To wprowadza czas. Lęk i inne trudne uczucia należy nie tylko odczuwać, ale również utrzymywać je w sensie negatywnej zdolności Biona. Rezultatem jest ciągłość istnienia, która prowadzi do poczucia bycia żywym. W receptywności matki *Khôry* bierność nie różni się od aktywności. U Biona obie pozycje: aktywność i bierność, oscylują między sobą. Również w winnicotowskiej bezkształtności (*formlessness*) zachowane są oba te elementy: twórczy potencjał doświadczenia i traumatyczne zagrożenie rozpadem, które z kolei prowadzi w odruchu obronnym do utrwalenia formy i blokuje twórczy potencjał. Tacy pacjenci fantazują, ale nie śnią.

Śnieniomówienie charakteryzuje pasywno-aktywna receptywność, która pozwala, aby drugi, pacjent, nas dotknął, wszedł nam za skórę. W tej formie komunikacji inny deponuje coś w nas w nieświadomej nadziei, że będziemy to nosić przez pewien czas, przekształcać i oddawać jako coś przekształconego. Jest to pozytywna strona identyfikacji projekcyjnej, którą Derrida nazwie gościnnością. Oznacza ona zgodę na przyjęcie obcego bez gestu zaborczości. Dopiero to doświadczenie daje analitykowi prawo do analizowania pacjenta.

³⁸ Zob. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, s. 118.

Zabawa i wieczność chwili

W pracy z dorosłymi szukam możliwości wspólnej zabawy i tworzenia. Jest to płaszczyzna, która odpowiada zabawie w terapii dzieci. Odwołują się do niej często analitycy pracujący z dorosłymi, ale rzadko ją praktykują. Wymaga ona od analityka nie tylko wrażliwego słuchania, ale także pewnej kreatywności w naszym medium językowym.

Pewna pacjentka opowiedziała mi niedawno sen, w którym leżała na półce w supermarkecie pomiędzy spaghetti i sosem pomidorowym, a ja mówiłam do niej przez megafon. W końcu nic nie kupiła, ale kasjerka kazała jej zapłacić. Oburzona napisała list do Melanie Klein, która odpisała, że chce mieć święty spokój, bo już nie żyje. Oczywiście przyszły mi do głowy różne pomysły interpretacyjne, ale najpierw pomyślałam, że ten sen jest jak dzieło sztuki i ucieszyłam się, że moja pacjentka śni w ten sposób, jak matka, która cieszy się, gdy jej dziecko pokazuje jej, co zbudowało z klocków. „Jaki fajny sen” – to była moja interpretacja.

Śnieniomówienie to także milczenie, jękanie, mamrotanie, które bywa decydujące. Jeśli potraktujemy ten poziom poważnie, to powinno stać się jasne, że „klasyczna” interpretacja obrony i konfliktu nie osiąga tego poziomu lub go pomija. *Reverie* wyraża się na wiele różnych sposobów – słowami, gestami, obrazami, dźwiękami czy spojrzeniami. Dlaczego wolę mówić raczej o śnieniomówieniu niż – jak wcześniej – o interpretacji z pozycji zamyślenia? Aby dać czas i zbyt szybko nie zamknąć otwarcia. Śnieniomówienie jest rozciągliwe, otwiera czas pomiędzy byciem przez coś poruszonym i odpowiedzią, czas, w którym powstają fantazje. Zabawa, sztuka i dobra sesja analityczna to także zatrzymanie i otwarcie czasu. Proust opisuje pozaczasowe, prezentystyczne doświadczenie chwili, które może mieć moc pojednania z byciem-ku-śmierci i z traumatyczną przeszłością: „Tym się tłumaczyło, że mój niepokój związany ze śmiercią znikł w momencie, kiedy rozpoznałem nieświadomie smak magdalenki, skoro w tym akurat momencie byt, którym byłem, był bytem pozaczasowym [...] [C]ud analogii pozwalał mi umknąć teraźniejszości. Ta jedyna istota miała władzę, za której sprawą odnajdowałem moje dawne dni, czas utracony, wobec którego wysiłki mojej pamięci oraz inteligencji obracały się zawsze wniwecz”³⁹. Proust odkrył wieczność w sztuce. W psychoanalitycznym śnieniomówieniu zdarzają się takie wieczności chwili.

Poczucie sprawczości i kreatywność pary

Podczas sesji analityk i pacjent starają się mówić w sposób oddający stan, pisze Ogden, w którym pacjent jest żywy w danym momencie na miarę własnych możliwości lub nie. Analityk musi być wrażliwy na to, co pacjent robi z językiem

³⁹ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 7: *Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1965, s. 243–244.

i czego nie jest w stanie zrobić. Język jest nie tylko medium ekspresji, ale również autokreacją⁴⁰. Chodzi tu bardziej o sposób używania języka i jego wpływ na parę analityczną w danym momencie niż o ukryte znaczenia. Thomas Ogden uogólnia tę myśl, przechodząc do pytania, jak to jest być z tym a nie innym pacjentem. Głos wyraża to, jak to jest być człowiekiem w pewnych okolicznościach⁴¹.

Śnieniomówienie często pomaga pacjentowi w znalezieniu drogi do jego zmysłowego *self*. W udanej interakcji pacjent i analityk stają się twórcami nowego, wspólnego kształtu, który „może mieć trwały wpływ na rzeczywistą historię życia pacjenta”⁴².

Poprzez interakcję w ramach udanej sesji terapeutycznej pacjent i analityk – każdy na swój sposób i na swoim poziomie – stają się dla siebie nawzajem artystami i medium. W sprzyjających sesjach/fazach mogą wspólnie tworzyć wyobrażone życie, które z kolei może trwale wpłynąć na realne życie pacjenta. Ten rodzaj wspólnego kształtowania został opisany na różne sposoby. Bion wyobrażał sobie wspólne tkanie myśli bez myślącego, Winnicott opracował *squiggle game*, Ogden – analityczną trzeciość. Jest to wydarzenie, w którym przenikają się pasywny odbiór i aktywna odpowiedź.

Hartmut Rosa wprowadził pojęcie mediopasywności⁴³. Rozumie on przez to stan, który powstaje, „gdy na przykład ludzie tańczą w udany sposób albo grają razem muzykę, albo teatr [...]. Kiedy nie można już odróżnić, czy jest się tym, który prowadzi, czy tym, który odbiera, jest się jednym i drugim w tym samym czasie. Jest się tak pochłoniętym przez wydarzenie, że bycie dotkniętym przez coś innego i odpowiedź na to stają się jednym aktem na poły aktywno-pasywnym. Rezonansu jako intensywnego wejścia w relację nie można wymusić. Z jednej strony potrzebna jest cierpliwość i ćwiczenie, z drugiej strony – zamyślenie, swoboda”⁴⁴.

Merleau-Ponty również dostrzega rodzaj udanej fuzji w mówieniu i słuchaniu: „Kiedy słucham – pisze filozof – mowa drugiego rozwija się we mnie w taki sposób, że nie wiem już, co należy do mnie, a co pochodzi od niego. Słowa moje lub innego nie ograniczają się do przypominania tego, co znane. Ich przebieg, ich dźwięk, kieruje mnie ku znaczeniom, jakich ani ja, ani mój rozmówca nie znaleźliśmy wcześniej”⁴⁵. Kiedy w sesji analitycznej udaje nam się odejść od „gotowe go języka”, granice między tym, kto mówi, a tym, kto słucha, stają się płynne. Wynikające z tego skrzyżowanie jest zaskakującym, być może także niepokojącym i wywołującym konfuzję spotkaniem dwóch różnych osób, które powoduje wzajemną przemianę i staje się wspólnym dziełem pary analitycznej.

⁴⁰ Zob. B.H. Ogden, T.H. Ogden, *The Analyst's Ear and the Critic's Eye. Rethinking Psychoanalysis and Literature*, Routledge, New York 2013, s. 9.

⁴¹ Zob. T.H. Ogden, *Analytische Träumerei und Deutung. Zur Kunst der Psychoanalyse*, przeł. H. Friessner, E. Wolfram, Springer, Wien–New York 2001, s. 60.

⁴² H.W. Loewald, *Psychoanalyse*, s. 361.

⁴³ Zob. H. Rosa, *Innehalten: Chronik einer Krise. Jenaer Corona-Gespräche. Theater der Zeit*, Berlin 2020, s. 29.

⁴⁴ Tamże, s. 30.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, przeł. R. Boehm, de Gruyter, Berlin 1969, s. 46.

Przekroczenie

Transcendencja to nie tylko przepracowanie relacji z rodzicami, ale jak pisał Kierkegaard „przypominanie do przodu”, proces twórczy, który powołuje do życia coś nowego. Przekroczenie tego, co faktycznie dane, obejmuje również doświadczenie drżenia i negatywną zdolność „do znoszenia tego, co niepewne, tajemnic, wątpliwości, bez czepiania się faktów i przyczyn”⁴⁶. Psychoanaliza postsjencyalistyczna, za którą stoją takie nazwiska jak Lacan, Laplanche, Bion, Winnicott, Ogden i inne, nie wyrzeka się metafizycznego pragnienia i doświadczenia przekraczania immanencji. Adam Lipszyc powiedziałby, że nie wyrzeka się mesjanistycznej idei. Nie wszystko da się wyjaśnić bez pozbawienia życia jego tajemniczości i nieprzewidywalności. Winnicott i Bion wiedzieli o granicach oświecenia. Sytuację psychoanalityczną można ująć jako przestrzeń przejściową, w której to, co widzialne, przeplata się z tym, co niewidzialne, słyszalne z niesłyszalnym, znajome z niesamowitym, bliskie z dalekim, świadome z nieświadomym, mówione z niewypowiedzianym.

■ Przykład kliniczny: Marie – od biologicznego ciała ku subiektywnej cielesności

Chciałabym na koniec przyjrzeć się różnym aspektom cielesności w kontekście koncepcji śnieniomówienia, na przykładzie pracy klinicznej ze wspomnianą już Marie, córką chorej psychicznie matki, która doznała ciężkiej traumy z powodu zaniedbania, przemocy seksualnej i psychicznej. Marie nie mówiła i nie czuła swojego ciała. Dzięki zainicjowanemu przez nią porozumiewaniu się poprzez gesty i mimikę rozpoczął się długi proces tworzenia cielesnego *self*. Właśnie dlatego, że była tak bardzo zależna od owej elementarnej komunikacji, mogłam szczególnie wyraźnie zaobserwować, jak mimowolnie dopasowywałam się do niej również przy pomocy mimiki i gestów, które współkształtowały proces przeniesienia i przeciwprzeniesienia.

Patrząc wstecz, mogę powiedzieć, że fundamentalną rolę w tym procesie odegrało pięć elementów, które kolejno omówię: (1) zawołania, apele i ich odbiór, połączone z cielesną obecnością analityczki; (2) opis elementarnych stanów bez adresowania ich wprost do Marie, na przykład „jesteś taka i taka”, „czujesz to i to”, a już z pewnością bez interpretacji wyjaśniających „dlatego że”; (3) dzielenie się doświadczeniami; (4) akty mowy i ich procesowanie; (5) śnieniomówienie, które wspierało powstawanie nowego poczucia siebie. Moja konceptualizacja pracy z Marie przypomina pod pewnymi względami pracę Ann Alvarez, którą poznałam już po dokonaniu tej konceptualizacji.

⁴⁶ W. R. Bion, *Aufmerksamkeit und Deutung*, edition diskord, Tübingen 2006, s. 143.

Zawołania

Marie inicjowała zawołanie, próbując ożywić mnie spojrzeniem i swoim „mhm?”, nawiązać w ten sposób kontakt i zwrócić na siebie uwagę: „jesteś tam?”. Jeśli nie reagowałam natychmiast na jej mimikę i dźwięki, które wydawała, jej twarz nieruchomiła i ciemniała. Kiedy wycofywała się i nie dawała znaku życia, robiłam to samo, co ona: „halo, jesteś tam?”. Doświadczyłam z nią, ale także z innymi pacjentami, którzy nie są w stanie słuchać i czuć, że to proste zaproszenie do nawiązania kontaktu ma ożywczy efekt.

Opis elementarnych doświadczeń bez adresata

Zaczęłam od opisywania elementarnych doświadczeń zmysłowych, nie zwracając się wprost do Marie, ale w przestrzeń. Ważne było, aby odejść nie tylko od znaczeń semantycznych, ale także od uczuć. Jeśli na przykład mówiłam: „wyglądasz na smutną”, Marie reagowała natychmiast: „skąd wiesz?”, i wycofywała się. Zwyczajna uwaga: „płaczesz”, to też było dla niej za dużo. Kiedy powiedziałam: „Po twoim policzku płynie łza”, otarła ją ze słowami: „teraz już jej nie ma”, i zaczęła mówić. Dotykałam tylko powierzchni sensorycznej, nie idąc głębiej.

Marie dołączała do tego, co mówiłam w przestrzeń, na przykład: „hałas z ulicy jest dzisiaj bardzo głośny” – własne spostrzeżenia, które nie wynikały bezpośrednio z moich, na przykład mówiąc: „dziś jest tu zimniej niż wczoraj”. Podobało jej się to, pozwalało na większy dystans między nami, jednocześnie ostrożnie nawiązując połączenie. Było to mówienie bez wyraźnego autorstwa. Kiedy rozmawiałam z nią, bardzo rzadko mówiłam „ty”, ponieważ natychmiast odbierała to jako wyrzut i wycofywała się. Przez długi czas nie mogła ani poczuć, ani powiedzieć, że jest smutna, ale mogła opisać swój stan jako „szary i ciasny”. Zajęło jej trzy lata, aby powiedzieć: „Myślę, że teraz mam jakieś pojęcie, co masz na myśli, kiedy pytasz, jakie to uczucie”.

Dzielenie się doświadczeniem

Kolejnym krokiem było dzielenie się doświadczeniem – pokazywanie pacjentce od czasu do czasu moich własnych myśli i doznań i włączanie jej w ten sposób w proces mojego myślenia, odczuwania i mówienia. Kiedy analiza była bardziej zaawansowana, Marie odważyła się zapytać o moje własne odczucia, na przykład czy znam z doświadczenia, że czasem płacze się u lekarza albo że czasem nie można spać. Lekko opóźniona, twierdząca odpowiedź (o ile rzeczywiście miałam takie doświadczenia) wystarczała jej, wyraźnie ją poruszała i sprawiała, że czuła się bardziej żywa. Zdała sobie sprawę, że istnieją porównywalne doświadczenia. To było jak zaproszenie do udziału we wspólnym świecie.

Poczucie przynależności do większej całości ma działanie terapeutyczne, o czym wiedział Winnicott.

Marie zaczęła odkrywać swoje trudne doświadczenia we mnie, to znaczy w kimś, kto jest w stanie je przeżyć i się do nich odnieść. Z perspektywy klinicznej ważne jest, aby nie zwracać projekcji pacjentki zbyt szybko⁴⁷, ale ciągle na nowo regulować kruchą równowagę między otwartością, intensywnością i dystansem. Dystans, który Marie czasami odczytywała z mojego wyrazu twarzy, odbierała jako całkowite opuszczenie. Potrafiła mi później powiedzieć: „Provokuję cię szczególnie mocno, gdy się dystansujesz. Moja matka nie reagowała na nic i ja ją prowokowałam, aby dowiedzieć się, gdzie ona jest”. Kompetencja, którą w innej pracy nazwałam uwewnętrznionym settingiem⁴⁸, pomagała mi znaleźć odpowiednią miarę, co oczywiście nie zawsze się udawało.

O aktach mowy i cielesnym procesowaniu

Wiemy, że psychoanaliza, a zwłaszcza psychoanaliza francuska, pozostawała pod silnym wpływem strukturalistycznego językoznawstwa. W przeciwieństwie do strukturalistów fenomenologowie nie zajmowali się badaniem struktur językowych, lecz „słowem ekspresyjnym”, zakorzenionym w geście, w percepcji, w spontaniczności ciała. Psychoanalitycy mogą bez trudu śledzić te fenomenologiczne myśli.

Poczyliłam w pracy z Marie postępy poprzez cielesne mówienie i procesowanie naszej relacji tu i teraz. Ważne było nie tylko to, co mówiliśmy, ale przede wszystkim jak: „za dużo”, „za szybko”, „za cicho”, „muszę pomyśleć, coś się we mnie poruszyło”. Opis tego, co się dzieje, na przykład: „właśnie zaczynamy się zaplątywać”, przynosił odprężenie. Marie: „Coś takiego zdarzało się wiele razy w moich poprzednich terapiach i nikt nie mógł tego powstrzymać”. Przez długi czas pozostawaliśmy na poziomie interwencji procesowych, jak je nazywa Reinhard Plassmann. Kiedy dużo później podczas sesji zapytałam ją: „Jak myślisz, co tu się dzieje?”, Marie odpowiedziała: „Mieszam ci w głowie tak, jak dezorientował mnie mój ojciec. A ty jesteś jak bezradne dziecko, bez szans”. Nie musiałam nic dodawać.

Śnieniomówienie i podstawowa melodia duszy

Marie zaczęła przyswajać sobie własne ciało. Nie zalewał jej już nadmiar bodźców i niekiedy była w stanie tworzyć obrazy dla swoich stanów w trakcie sesji. Później, kiedy już leżała na kozetce i mogła się nieco odprężyć, mówiła z tej pozycji: „Żyłam w skurczu, czego sobie nie uświadamiałam. Ale w skurczu nie da się pływać”. Obraz wyłonił się z doznania cielesnego. Fascynujące było to, jak Marie

⁴⁷ Zob. A. Alvarez, P. Furgiuele, *Speculations on Components in the Infant's Sense of Agency: The Sense of Abundance and the Capacity to Think in Parentheses*, w: S. Reid (red.), *Developments in Infant Observation: The Tavistock Model*, Routledge, London 1997, s. 123–139;

⁴⁸ E. Kobylinska-Dehe, *Vom Leib zum phantasmatischen Körper – Bewegung, Berührung, Phantasie*, „Psyche“ 2019, 73(7), s. 532.

łączyła zmysłowe postrzeganie z obrazem słownym albo jak udawało jej się swobodnie kojarzyć, kiedy ona lub ja dokonywałyśmy czegoś w rodzaju „interpretacji jako *reverie*”. Rozumiem przez to połączenie zmysłowej percepcji z nie do końca określonym obrazem i zarazem sytuację przyjęcia do świata. Wyłania się kształt, który jest jednocześnie ulotny i naznaczający, jak marzenie senne.

Winnicott pod koniec życia rozwinął myśl, że zarówno zdolność do bycia samemu, jak i poczucie bycia prawdziwym potrzebują wsparcia ze strony nieznanego i niewidzialnego otoczenia. To właśnie mam na myśli, kiedy mówię o byciu przyjętym przez świat.

Pewnego dnia pacjentka przyszła do gabinetu i powiedziała: „Zrobiło się jaśniej”. Na zewnątrz rzeczywiście zaczęło się przejaśniać. Marie powtórzyła i jednocześnie zmodyfikowała swoje zdanie: „W moim życiu zrobiło się jaśniej. Nie zdawałam sobie sprawy, że w moim życiu jest tak ciemno. I jakby coś zmieniło się w moim powonieniu. Zaczynam czuć, jak pachną pory roku”. Wcześniej nie mogła tego tak sformułować, bo nie czuła, że czegoś jej brakuje, że może być inaczej. Nadal ma problemy, ale nie jest już tak szaro, ciężko i smutno. Punktem zwrotnym było pojawienie się nowego uczucia, takiej podstawowej melodii duszy i kietkującej zdolności do zamyślenia, która się z tym wiąże. Ale zanim mogła doznać i wyrazić to jako uczucie, musiała je najpierw poczuć cieleśnie.

Dopóki nie odkryłam elementarnego poziomu zawałań i opisów, naturalnie próbowałam różnych interpretacji. Na tym poziomie nie mogłam w ogóle dotrzeć do pacjentki. Czuła się prześladowana i reagowała wzmożonym pobudzeniem i oporem. Dopiero wspólna praca nad budowaniem ucieleśnionej przestrzeni psychicznej i nad podstawami ludzkiej zdolności do relacji, umożliwiła interpretacje.

■ Zakończenie: Środowisko jako zmysłowe otoczenie i miejsce przyjęcia

Ostatni przykład kliniczny ma zilustrować znaczenie zmysłowego otoczenia w powiązaniu z receptywnością analityka w procesie transformacji i unaocznic raz jeszcze funkcję śnieniomówienia. Według Winnicotta samouzdrawiające siły uaktywniają się, jeśli otoczenie jest responsywne i trzymające (*holding environment*).

W moim gabinecie na podłodze często stały kwiaty. Pacjenci mogli widzieć je kątem oka z kozetki. Kiedy na nie patrzyłam, była to chwila zmysłowego zatrzymania, kwiaty przywodziły mi na myśl mijające pory roku, pocieszały i łagodziły

mój stan w najtrudniejszych sesjach. Wydaje się, że u niektórych pacjentów pełniły one podobną funkcję.

Anna była bardzo niepewna swojej tożsamości seksualnej, prezentowała się jak zniekształcona bryła, bezwładna i niema. Czasami wpadała w stany, które przywodziły na myśl śmiertelnie wystraszone niemowlę. Po którejś sesji znalazłam na kozetce kartkę z nabazgranym tytułem „Tajemnice” i odcyfrowałam następujące słowa:

Kwiaty były tam od samego początku.

Za każdym razem inne. Pojedyncze, wychylały dumnie głowy
z dużego wazonu. Albo w małych grupach,
wykonywały swoje własne kolorowe tańce
i wydawały się uśmiechać.

Nie wiedziała jak je nazwać.

Najpierw prawie ich nie zauważała. Kwiaty były po prostu częścią wielkiego
Zewnątrz

Które kiedyś straciła.

Czego kształtów za ciemnymi zasłonami
niejasno się domyślała

Jej spojrzenie skupiało się tylko na tym, co
obiecowało, że będzie ją trzymać.

Potem, gdy mgła się podniosła, zabrakło jej słów,
Aby coś powiedzieć.

I kiedy pewnego dnia, po raz pierwszy
spojrzała w oko kwiatu, coś
otworzyło się w jej brzuchu i barwy
dotarły do niej, zamilkła.

Odwróciła nawet głowę, zawstydzona.

I od tej pory patrzyła z ukradka
na zmieniające się bukiety, mrużąc oczy

I próbując dotknąć ich tańca, gdy przechodziła
nie dając po sobie poznać, że coś robi.

Kiedy słoneczne dni stały się wystarczająco długie, by
zapamiętać otoczenie w świetle,
i nauczyła się nie tracić orientacji nawet we mgle.

Pozwoliła, by jej spojrzenie zatrzymało się
na kwiatach dłużej

Odwróciła nawet trochę głowę
kiedy już usiadła.

Zauważyła mimochodem, że ten ruch niemal zagubił się

Podczas wstawania

że mógł działać jakby brata rozbieg, aby położyć

jednocześnie obie nogi na kozetce

której kolor zapomniała

jak tylko wyszła z pokoju.

Zauważyła to i uśmiechnęła się.

W niepowtarzalnych poetyckich słowach opisuje pacjentka swój proces zmysłowego postrzegania poprzez patrzenie, dotykanie i poruszanie, otwieranie się brzucha, znikanie ciężkiej zastony i zdobytą umiejętność niezatrącania się nawet we własnej ciemności. A na koniec dochodzi do tego powstrzymywana odwaga, aby się pokazać i zabawny moment, w którym Anna zauważa własną przewrotność.

Trudno o lepsze zakończenie obrazujące proces subiektywizacji doświadczeń cielesnych przy pomocy śnieniomówienia na kozetce psychoanalityczki niż to, które opisała Anna.

Bibliografia

- Alvarez A., P. Furgieuele, *Speculations on Components in the Infant's Sense of Agency: The Sense of Abundance and the Capacity to Think in Parentheses*, w: S. Reid (red.), *Developments in Infant Observation: The Tavistock Model*, Routledge, London 1997, s. 123–139.
- Bion W.R., *Aufmerksamkeit und Deutung*, edition diskord, Tübingen 2006.
- Dickinson E., „Für eine Wiese braucht es Klee und Bienen”, *Gedichte englisch und deutsch*, przeł. G. Kübler, Hanser, München 2006.
- Dolar M., *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*, przeł. M. Adrian, B. Engels, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2014.
- Fellmann F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt, Reinbek 1991.
- Freud S., *Gesammelte Werke*, t. X, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1999.
- Frost R., „Never Again Would Bird's Song be the Same”, *A Witness Tree*, J. Cape, London 1943.
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Suhrkamp, Berlin 2020.
- Goldschmidt G.-A., *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache*, Ammann, Zürich 2006.
- Kobylińska-Dehe E., *Vom Leib zum phantasmatischen Körper – Bewegung, Berührung, Phantasie*, „Psyche” 2019, 73(7), s. 523–545.
- Kobylińska-Dehe E., *Gegen die Ausdünnung der Erfahrung. Psychoanalyse und die responsive Phänomenologie*, w: B. Schellhammer (red.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse*, Nomos, Baden-Baden 2021, s. 33–46.
- Loewald H.W., *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951–1979*, przeł. H. Weller, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.
- Lombardi R., *Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion*, Routledge, London 2015.
- Merleau-Ponty M., *La Prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.
- Merleau-Ponty M., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, przeł. R. Giuliani, B. Waldenfels, W. Fink, München 1986.
- Merleau-Ponty M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, przeł. R. Boehm, De Gruyter, Berlin 1969.
- Ogden B.H., T.H. Ogden, *The Analyst's Ear and the Critic's Eye. Rethinking Psychoanalysis and Literature*, Routledge, New York 2013.

- Ogden T.H., *Analytische Träumerei und Deutung. Zur Kunst der Psychoanalyse*, przeł. H. Friessner, E. Wolfram, Springer, Wien–New York 2001.
- Ogden T.H., *Träumerisches Sprechen*, w: G. Junkers (red.), *Vorstoß ins Sprachlose. Ausgewählte Beiträge aus dem „International Journal of Psychoanalysis“*, t. 3, edition diskord, Tübingen 2008.
- Parsons M., *Vorstoß ins Sprachlose: Das innere analytische Setting und das Zuhören jenseits der Gegenübertragung*, w: G. Junkers (red.), *Vorstoß ins Sprachlose. Ausgewählte Beiträge aus dem „International Journal of Psychoanalysis“*, t. 3, edition diskord, Tübingen 2008.
- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1: *W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński, PIW, Warszawa 1956.
- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 7: *Czas odnaleziony*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1965.
- Rosa H., *Inne halten: Chronik einer Krise. Jenaer Corona-Gespräche*, Theater der Zeit, Berlin 2020.
- Rothbarth S., *Lyrik und autistisch-berührende Position*, „Psyche” 2021, 75(3), s. 23–262.
- Semel N., *Gläserne Facette. Zehn Geschichten*, Dr. Orgler Verlag, Frankfurt am Main 2001, s. 19.
- Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021.
- Tustin F., *Autistische Barrieren bei Neurotikern*, przeł. K. O’Keeffe, E. Vorspohl (red.), edition diskord, Tübingen 2019.
- Waldenfels B., *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019.



Fałdy, linia Q i rizomatyczny labirynt. Elementy psychosomatyki psychoanalitycznej

Lutz Goetzmann
Barbara Ruettnner
Adrian M. Siegel

Abstrakt Autorzy przedstawiają niektóre elementy psychosomatyki, rozpatrując relacje między ciałem a duszą/umysłem w kategoriach psychoanalitycznych, filozoficznych i przyrodoznawczych. Punkt wyjścia stanowi pogląd Hegla, że to, co idealne, jest niematerialną stroną materii, a to, co materialne – materialną stroną tego, co idealne. Autorzy różnicują idealne na realne, wyobrażone i symboliczne, uzupełniając je o zjawiskowe uczucia. Doznania są realne, myśli zaś są zjawiskowe, wyobrażone lub symboliczne. Nieświadomość jest realna lub, jako wyparta, wyobrażeniowo-symboliczna. Autorzy proponują ująć granicę między ciałem a duszą/umysłem w oparciu o teorię kwantów jako abstrakcyjne równanie i mówić o „linii Q”. Relacje te zostają objaśnione za pomocą alegorii fałdy, pięter barokowego domu i kłącza oraz umieszczone w kontekście nauk humanistycznych.

Słowa kluczowe: dusza, ciało, umysł, fałda, kłącze, Bion, Lacan, Laplanche, Deleuze

Abstract The authors present some elements of psychosomatics, considering the relationship between body and soul/mind in psychoanalytic, philosophical and naturalistic terms. Their starting point is Hegel's view that the ideal is the immaterial side of matter and the material is the material side of the ideal. The authors differentiate the ideal into the real, the imaginary and the symbolic, supplemented by phenomenal feelings. Sensations are real; thoughts are phenomenal, imagined or symbolic. The unconscious is real or, as displaced, imaginary-symbolic. The authors propose to frame the boundary between body and soul/mind on the basis of quantum theory as an abstract equation and speak of a „Q-line”. These relations are explained through the allegory of the fold, the floors of a baroque house and the rhizome, as well as situated firmly within the context of the humanities.

Keywords: soul, body, mind, fold, rhizome, Bion, Lacan, Laplanche, Deleuze

Lutz Goetzmann

jest psychoanalitykiem, profesorem Uniwersytetu w Lubece i dyrektorem Institut für Philosophie, Psychoanalyse und Kulturwissenschaften (Berlin).

lgoetzmann@gmail.com
ORCID 0000-0003-3260-897X

Barbara Ruettnner

pracuje w Instytucie Psychologii Szkoły Medycznej w Hamburgu.

barbara.ruettnner@
medicalschoo-hamburg.de
ORCID 0000-0003-2814-7760

Adrian M. Siegel

pracuje w Klinice Neurologii na Uniwersytecie w Zürichu.

adrian.siegel@hin.ch

■ Pojęcia

W niniejszym eseju postępujemy się terminami, które – by ułatwić czytelnikowi zrozumienie naszego wyводу – definiujemy tu zawczasu:

Element alfa: Jednostka niematerialna, która może być przekształcona w jednostki bardziej abstrakcyjne. Elementy alfa to realne doznania alfa lub odczuwane, obrazowe i językowo ujęte myśli alfa. Realne doznanie alfa jest reprezentowalną rzeczą.

Element beta: Jednostka niematerialna, która nie może być przekształcona w jednostki bardziej abstrakcyjne. Elementy beta to realne doznania beta w postaci nierepresentowalnych wiązek bodźców, które gromadzą się na ekranie beta lub poddawane są ewakuacji (materialnie: do ciała, jako działanie; niematerialnie: np. poprzez identyfikację projekcyjną). Realne doznanie beta jest nieprzedstawialnym obiektem α .

Doznanie: Idealny (niematerialny) aspekt materii w postaci czegoś nierepresentowanego i realnego, co jest albo reprezentowalne (idealna rzecz), albo nierepresentowalne (idealny obiekt α). Doznanie jest nieświadomym podłożem tego, co niematerialne lub idealne; dusza składa się z nieświadomych doznań. Dusza to rozciągłość ciała. Myśli zjawiskowe, wyobrażeniowe i symboliczne są określeniami realnych doznań.

Fałda: Krzywizna lub zakrzywiona linia (załamanie) w substancji, która może być materialna, niematerialna (idealna) lub mieć charakter energetyczny. Doznanie, myśl, energia związana użyta do pracy lub energia swobodna, ale także masywny organ ciała lub zmiana środowiska fizjologicznego mogą być pomyślane jako fałdy. Linia Q tworzy „międzyfałdę”. Przez rozwinięcie/rozłożenie (eksplikację) powstaje powierzchnia, np. powierzchnia rizomatyczna, przez zwinięcie/złożenie powierzchni (implikację) powstają poszczególne fałdy lub wielość fałd, które mogą wchodzić w złożone relacje (komplikację).

Myśl: Idealna (niematerialna) strona materii w postaci czegoś reprezentowanego o charakterze zjawiskowym, wyobrażeniowym lub symbolicznym. Myśl zjawiskowa jest świadomym odczuciem w postaci atmosfery. Myśli wyobrażeniowe lub symboliczne ujmowane są obrazowo lub językowo, mogą być świadome lub nieświadome, czyli wyparte. Nieświadomość wyparta składa się z obrazów (myśli wyobrażeniowych) i słów (myśli symbolicznych). Przez symboliczne rozumiemy językowe. Myśli – jako coś, co wydziela się z ciała – tworzą umysł.

Monada: Termin ten, zapożyczony od Leibniza, odnosi się do wyższego piętra barokowego domu (jako aparatu ciało-dusza-umysł), które nie ma okien, ale pozostaje w kontakcie z niższym piętrem; to ostatnie posiada różne otwory dla celów percepcji zmysłowej.

Linia Q: Abstrakcyjna struktura, wyobrażalna jedynie jako matematyczne równanie, sformułowane w terminach teorii kwantów, które może się rozwinąć/rozłożyć lub zwinąć/złożyć jako materia (M), jako energia (E) i jako idealne życie lub świadomość. Owo matematyczne równanie opisuje bity kwantowe w postaci informacji, której najprostszą strukturą jest sformułowanie „tak nie”.

Kłącze: Bulwiasta tkanka, która nie jest uporządkowana hierarchicznie (jak np. korzenie drzew). Korzenie imbiru tworzą kłącza. Kłącze jest alegorią niehierarchicznego funkcjonowania struktury, w której poszczególne elementy są równoprawne, np. funkcjonowania tego, co idealne (duszy, umysłu). Linia Q potrafi się rozłożyć/rozwinąć i złożyć/zwinąć się w pole kłączowe (rizomatyczne).

■ Wprowadzenie

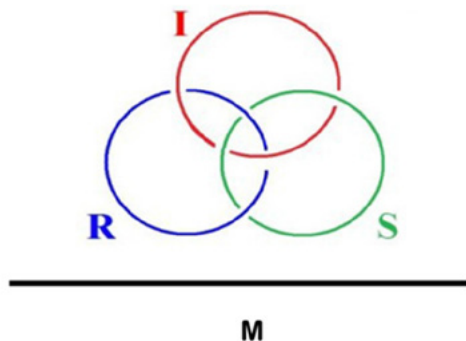
Relacja między ciałem a umysłem to jeden z najważniejszych i najstarszych tematów zarówno w filozofii, jak i w medycynie. Psychoanaliza rodziła się w konfrontacji z cielesnością, przede wszystkim w ramach badań Freuda nad histerią. W poniższym wywodzie pragniemy kontynuować ten dyskurs i zestawić elementy psychosomatyki psychoanalitycznej. Wychodząc od rozważań Hegła pomieszczonych w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, dotyczących relacji między „naturą” lub „materią” a „życiem idealnym”, naświetlamy ze współczesnego, kwantowo-teoretycznego punktu widzenia ową relację – często, ze względu na swoją problematyczność, uważaną za trudną i nieuchwytną – w szczególności zaś opisujemy w kategoriach psychoanalitycznych „życie idealne”, czyli duszę i umysł. Postępujemy się różnymi alegoriami (w sensie obrazowego przedstawienia abstrakcyjnych pojęć), takimi jak alegoria fałdy, architektury barokowej i botanicznego kłacza, zarówno w celu dalszej eksplikacji tych psychosomatycznych stosunków i pogłębienia ich rozumienia, jak i po to, by usytuować idee psychoanalityczne w kontekście nauk humanistycznych.

■ Materia i jej idealne życie: z *Encyklopedii Hegła*

W *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegel komentuje antropologiczny związek ciała i duszy (umysłu): „Dusza jest niematerialna nie tylko dla siebie samej, lecz jest ona ogólną niematerialnością przyrody, jej prostym idealnym życiem”¹. Hegel mówi o „prostych” lub „naturalnych doznaniach”, które stanowią podstawę życia idealnego. W przeciwieństwie do ciała, czyli natury materialnej, doznania te, nieświadome i realne, od razu należą do „tego, co idealne”: tworzą idealną, niematerialną stronę materii, tak jak materia stanowi materialną stronę tego, co idealne. Lacan wzbogaca to, co idealne, o rejestry wyobrażeniowe (czyli wyobrażenia obrazowe) i symboliczne (czyli myśli ujęte językowo)². Ową „całość” złożoną z tego, co materialne (M), i tego, co idealne, czyli realne, wyobrażone i symboliczne (R, S, I), przedstawia ilustracja 1.

¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 408, § 389.

² Te rejestry psychiki można scharakteryzować w następujący sposób: 1) Realne jest czymś nie do wypowiedzenia, nie może być wyobrażone ani reprezentowane, sytuuje się poza wszelkimi zjawiskami jako niepojęty aspekt tego, co niereprezentowane. Realne to niemożliwe, to coś, co nie może być wyobrażone lub wprowadzone do porządku symbolicznego. Ta oporność jest traumatycznym momentem tego, co realne. Realne nie jest tożsame z rzeczywistością. 2) Wyobrażeniowe to to, co obrazowe, co obejmujące świat fantazmatów, projekcji i (projekcyjnych) identyfikacji, dwoistości, idealności, całości, odbici i obrazu ciała. Wyobrażeniowe rozwija się w lustrzanym odbiciu podmiotu. Symboliczne, które pojawia się później, nadaje temu dualnemu odbiciu strukturę i językowe znaczenie. 3) Symboliczne jest tym, co językowe, a to implikuje coś znacznie bardziej złożonego, mianowicie chodzi o porządek języka, o jego (triadyczną) strukturę, o dyskurs, logikę, formuły matematyki, brak i prawa, czyli o struktury i funkcje, które są możliwe dzięki językowi. Lacan wskazuje, że te trzy pierścienie są splecione



Ilustracja 1. Materia (M) / To, co idealne z rejestrami Realnym (R), Wyobraźniowym (I) i Symbolicznym (S)

Po stronie materii (M) zachodzą wszystkie procesy fizyczno-materialne: są to pobudzenia ciała, a w szczególności pobudzenia sieci w mózgu, które często można określić jako *arousal*. Po stronie idealnej znajdują się realne doznania (R) oraz obrazowe i językowe myśli (S, I). To, co realne, zostaje osadzone w obrębie subiektywnej monady – by przywołać ową Leibnizjańską kategorię – przez materię, która znajduje się poza monadą, i określone przez to, co wyobrażone i symboliczne. Z punktu widzenia heglowskiej dialektyki realne doznanie zostaje zanegowane: z jednej strony znika, z drugiej strony zostaje ono – w wyniku „negacji określonej” – zniesione (czyli przekształcone i w tym sensie zachowane) w serii lub aglomeracji myśli obrazowych (wyobraźniowych) i językowych (symbolicznych). Dodajmy tu uczucia: do najprostszych form odczuwania, szczególnie związanych z cielesnością, należą głód, pragnienie, senność, ale także mdłości, ból, a nawet potrzeba oddania moczu. Do bardziej złożonych uczuć należą zazdrość, poczucie winy, wstyd, radość, szczęście itp. Uczucia, zgodnie z powszechnym ujęciem, są zawsze świadome. Nie podlegają wyparciu. Wyparte są raczej znaczące, które – jak mówi Lacan – zapikowują lub zakotwiczą uczucie. Panksepp i Solms opisują szereg pierwotnych uczuć, np. POŻĄDANIE, PANIKA, STRACH, GNIEW³. Zapisują te słowa dużymi literami, aby dać do zrozumienia, że są one zarówno wyrazem idealnego życia, jak i wyrazem materialnych funkcji mózgu. Ich funkcją ewolucyjną jest ocena stanu wewnętrznego lub zewnętrznego, tzn. ocena, czy jest to stan dobry, czyli przyjemny, czy zły, czyli nieprzyjemny. Można sobie wyobrazić takie proste (raczej fizyczne) lub złożone (raczej emocjonalne) uczucia jako bezobrazowe i niejęzykowe myśli, które istnieją na czysto zjawiskowym poziomie. Hermann Schmitz opisuje uczucia jako „przestrzenie odlane atmosfery”⁴. Lacanowska *jouissance*, podobnie jak para przyjemność/nieprzyjemność, należy oczywiście do zjawiskowości umysłu. W tym względzie rozróżniamy z jednej strony realne doznania, a z drugiej zjawiskowe, wyobrażone, jak również symboliczne myśli. Z chwilą gdy uczucie

w jeden węzeł (tzw. węzeł boromejski). Por. D. Evans, *Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse*, Turia & Kant, Wien 2002; J. Lacan, *R.S.I. 1974–75. Seminar XII*, przeł. M. Kleiner, Lacan-Archiv Bregenz, Bregenz 2012.
³ M. Solms, *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, W.W. Norton & Company, New York 2021; J. Panksepp, *Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression*, “Dialogues in Clinical Neuroscience” 2010, 12(4), s. 533–554.

⁴ Schmitz odróżnia przestrzenność atmosfer emocjonalnych od cielesnych (cielesnych odczuć): te pierwsze są rozciągnięte w przestrzeni, te drugie mają charakter lokalny. Zob. H. Schmitz, *Atmosphären*, Karl Aber, Freiburg–München 2020.

zostaje określone we śnie przez obraz lub na jawie przez wypowiedź językową („jestem smutny”, „jestem szczęśliwy”), myśl traci swoją zjawiskowość i nabiera jakości wyobrazeniowej lub symbolicznej. Realne (proste) doznania proponujemy nazywać „duszą”; dla zjawiskowych, wyobrazeniowych i symbolicznych myśli rezerwujemy natomiast termin „umysł”. Pierwszymi śladami myśli są więc zjawiskowe odczucia cielesne: najwcześniejsza forma świadomości, sięgająca prawdopodobnie okresu prenatalnego. Dotykanie własnego ciała, które jest odczuwane, jest pierwszą formą myślenia o sobie. Gdy stojąc pod prysznicem czujemy krople wody, ich różnorodność, mamy do czynienia z myśleniem zjawiskowym, które przekazuje odczucie istnienia. Tutaj ciało próbuje „myśleć samo siebie”⁵.

Chcielibyśmy tutaj wrócić do LINII. Słowo to również piszemy wielkimi literami, ponieważ linia ma (co najmniej) dwa konkretne oblicza: idealne i materialne. W ramach tej janusowej konstytucji materia stanowi materialne oblicze tego, co idealne, a to, co idealne, stanowi idealne oblicze materii. Jeśli dokładniej zastanowić się nad ową tajemniczą LINIĄ, dzisiejsza teoria kwantowa wydaje się oferować ciekawe podejście, nawet jeśli w fizyce pozostaje ono dość kontrowersyjne. Chcemy zatem jedynie pokazać, w jaki sposób można rozważyć ową LINIĘ, o ile takie myślenie jest w ogóle dla nas możliwe i nie kończy się aporią. Werner Heisenberg twierdził, że rzeczywistości nie daje się sprowadzić do bloków materii⁶. Przyjmował, że struktury leżące u podstaw rzeczywistości można prawdopodobnie opisać tylko matematycznie. Carl Friedrich von Weizsäcker zasugerował następnie, by rzeczywistość tę sprowadzić do informacji kwantowej⁷. Zaproponował on zbudowanie fizyki na alternatywach binarnych, które dziś nazywane są „bitami kwantowymi”. Bit jest najprostszą strukturą klasycznej informacji i oferuje jedynie (binarne) odpowiedzi „tak” lub „nie”⁸. Cząstka kwantowa (bit kwantowy) dysponuje więc całym mnóstwem możliwych stanów. Görnitz mówi zatem o „kwantowej prestrukturze”, z której może powstać owa obfitość możliwych stanów. Ta prestruktura jest najprostszą abstrakcyjną konstrukcją, którą można sformułować w ramach teorii kwantowej⁹. Za Deleuze’em można mówić o „wirtualnym preformowaniu”, którego nie da się zaobserwować pod żadnym mikroskopem, a można je opisać jedynie matematycznie.

Od czasu sformułowania przez Einsteina słynnego wzoru $E = mc^2$ jesteśmy oswojeni z ideą, że materia i ruch (czyli energia kinetyczna) mogą się nawzajem w siebie przekształcać. Otóż istnieje również pogląd, że kwantowa prestruktura może przybrać kształt nie tylko materii i energii, ale także świadomości. To jest właśnie sedno sprawy. Ta prestruktura tworzy abstrakcyjną, podstawową substancję rzeczywistości, która może stać się wszystkim, co opisują nauki

⁵ J.-L. Nancy, *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

⁶ W. Heisenberg, *Część i całość*, przeł. K. Napiórkowski, PIW, Warszawa 1987.

⁷ C.F. von Weizsäcker, *Der Aufbau der Physik*, Hanser, München 1985.

⁸ O tym wszakże, iż nie wszystko można konkluzywnie wyjaśnić w sposób binarny, świadczy eksperyment Schrödingera (kot Schrödingera), który opisuje istniejące równoległe stadia pośrednie (stany przejściowe).

⁹ T. Görnitz, *Quantum Theory and the Nature of Consciousness*, “Foundations of Science” 2018, 23, s. 475–510; T. Görnitz, U. Schomäcker, *Quantum Particles from Quantum Information*, “Journal of Physics: Conference Series” 2012, 380; także: <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1742-6596/380/1/012025/pdf> [dostęp 3.12.2022].

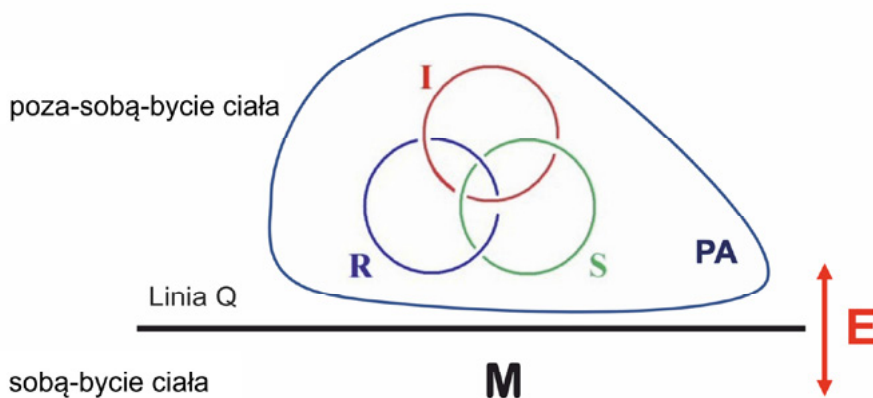
przyrodnicze: cząstkami materialnymi, kwantami energii i znaczącą informacją, czyli świadomością¹⁰. Jeśli tak, to istnieją całkiem różne, ale równoważne przejawy kwantowej prestruktury, którą chcielibyśmy nazwać LINIĄ KWANTOWĄ albo LINIĄ Q:

– Materia (M), która jest bezwładna i opiera się zmianom. Posiada ona masę spoczynkową i jest zlokalizowana w przestrzeni i czasie.

– Energia (E), która może wprawiać materię w ruch i ją zmieniać. Można ją zlokalizować w czasie.

– Świadomość¹¹ (I, czyli to, co idealne) jako informacja semantyczna, która pomaga uwolnić istniejące energie.

W przeciwieństwie do równości równoważność oznacza, że różne zjawiska można przekształcić w siebie nawzajem. Materia nie jest energią kinetyczną, ale obie mogą być w sobie przekształcone przy udziale antymaterii. Bity kwantowe mogą być wykorzystywane do konstruowania zarówno obdarzonych masą (materia), jak i pozbawionych masy cząstek kwantowych (energia, świadomość). Ilustracja 2 przedstawia model materii i tego, co idealne, określony przez linię Q i uzupełniony o kwantowy wymiar energii. Model ten pokazuje ponadto rozróżnienie na „sobą-bycie ciała” (materii) i „poza-sobą-bycie ciała”, jako rozciągłość (R) lub oddzielenie (PA, I, S), które opiszemy poniżej.



¹⁰ T. Görnitz, B. Görnitz, *Von der Quantenphysik zum Bewusstsein* Springer, Berlin–Heidelberg 2016.

¹¹ Paradoksalnie nieświadome jest tutaj specyficzną właściwością świadomości pozbawionej masy: to, co realne, to świadomość, która nie jest ani zjawiskowa, ani wyobrażeniowa lub symboliczna; w tym sensie realne jest nieświadomą świadomością. Tak samo wyparte, które jest wyobrażeniowe/symboliczne, to nieświadoma świadomość.

Ilustracja 2.
Boromejska triada, uzupełniona o atmosferę zjawiskową (PA), linię Q, dwa dalsze wymiary – M (materia) i E (energia) – a także o podział na sobą-bycie ciała i jego idealną rozciągłość: poza-sobą-bycie ciała

■ Laplanche i jego komunikat

Pragniemy teraz nakreślić procesy zachodzące w tym, co idealne, z perspektywy psychoanalitycznej. Jako punkt wyjścia wybieramy „podstawową sytuację antropologiczną”, którą Jean Laplanche opisuje w kontekście swojej „ogólnej

teorii uwiedzenia¹². Jego podstawową ideą jest istnienie relacji „jednostronnej” ingerencji pomiędzy podmiotem a Innym lub bliźnim. Inny przekazuje dziecku enigmatyczny, jak się wydaje, komunikat, który ma formę tego, co Guattari nazywa „trans-monadyczną inskrypcją”¹³, zakładając, że podmiot i Inny to dwie „monady” w leibnizjańskim sensie. Inny nie uświadamia sobie (do końca) swojej wieloznaczności, za którą odpowiedzialna jest jego seksualna przedświadomość, a dziecko także nie potrafi się z nią uporać. Idealną stroną tego pobudzenia jest to, co realne: „nieświadomość zamknięta” (*inconscient enclavé*). To tutaj dokonuje się pierwotna translacja czy transformacja: przekształcenie realnego doznania w myśli, czyli w odczucia zjawiskowo-atmosferyczne (PA), w obrazowe (I) lub językowo ujęte idee (S). Jeśli pójdziemy za ideą prestruktury kwantowej, to (enigmatyczny) komunikat Innego, będący (ujmowalną matematycznie) prestrukturą kwantową (LINIA Q), może wyrażać się materialnie (głos, spojrzenie), energetycznie (ruch) lub idealnie (świadome i nieświadome myśli). Oczywiście linia Q wywołuje również w podmiocie fizyczne, energetyczne i mentalne manifestacje. W ten sposób komunikat Innego, enigmatyczny lub nie, niepokojący lub przyjemny, zostaje implantowany w realnej nieświadomości podmiotu¹⁴.

Wśród nieświadomych realnych doznań rozróżniamy „rzecz” i „obiekt *a*”: rzeczy to realne doznania, które są reprezentowalne, czyli możliwe do przetłumaczenia. Można je określić zjawiskowo, wyobrażeniowo i/lub symbolicznie. Za Bionem można je określić mianem „doznań alfa”. Obiekty *a* są nieprzekładalne, nie można ich przekształcić, wymykają się zjawiskowemu, wyobrażeniowemu lub symbolicznemu dostępowi – nawet jeśli od czasu do czasu zagnieżdżają się w swoich zastępnikach, na przykład w (wyobrażeniowym) strupie, który Freud wyśnił w gardle swojej pacjentki Emmy Eckstein („Irmu”). Ogólnie biorąc, oznaczenie „obiekt *a*” jest jedynie zaznaczeniem miejsca czegoś, co nie może być oznaczone. Doznania te są nagromadzeniem bodźców w realnej nieświadomości; są to Bionowskie elementy beta, które nie mogą zostać przekształcone. Przez pewien czas gromadzą się one na ekranie beta (lub w rozszczepionych, zdysocjowanych kryptach i lukach), dopóki nie zostaną ewakuowane jako działanie motoryczne, jako asymboliczny symptom cielesny (np. napięcie mięśniowe) lub jako transmonadyczne reimplantacje dokonujące się poprzez identyfikacje projekcyjne. W tym sensie doznania alfa i beta są realne, przy czym te pierwsze odnoszą się do reprezentowalnych rzeczy, te drugie zaś do nie-representowalnych obiektów *a*. Myśli alfa, które powstają w sferze przedświadomej, przenikają do świadomości lub są wypierane z inicjatywy superego. W ten sposób siła wyparcia doprowadza do powstania (wypartej) nieświadomości, która

¹² J. Laplanche, *Die rätselhaften Botschaften des Anderen und ihre Konsequenzen für den Begriff des Unbewussten im Rahmen der Allgemeinen Verführungstheorie*, „Psyche” 2004, 58(9–10), s. 898–913; tegoż, *Sexual. Eine im Freud'schen Sinne erweiterte Sexualtheorie*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2017.

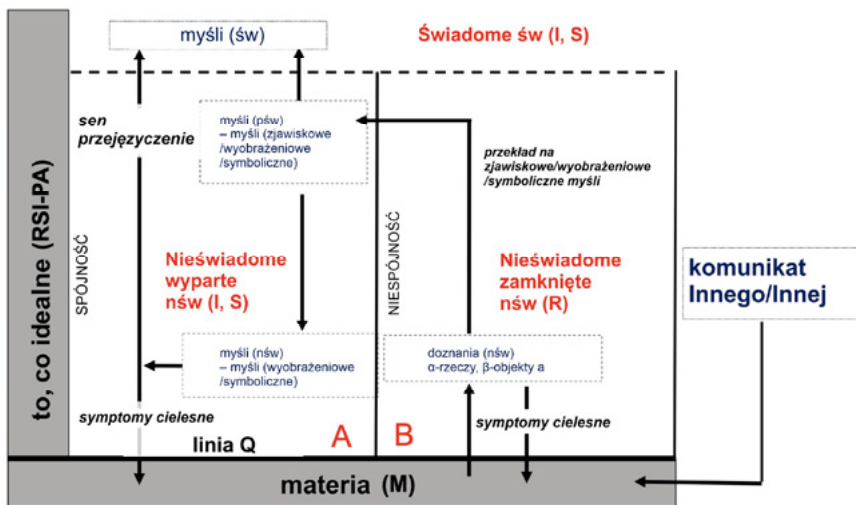
¹³ F. Guattari, *Chaosmose*, Turia & Kant, Wien 2017, s. 144.

¹⁴ C. Dejours, I. Gernet, *Unrepräsentierbar oder unübersetzbar?*, „Psyche” 2022, 76(9–10), s. 865–877.

nie jest realna, lecz wyobrażeniowo-symboliczna. Jej treść może przedostawać się do świadomości podmiotu pośrednio, w sposób zawoalowany, jako obrazy senne, przejęzyczenia, symboliczne objawy cielesne czy działania omyłkowe.

Z psychosomatycznego punktu widzenia widzimy tu, w konwersji asymbo-licznej lub symbolicznej, dwa rodzaje dokonań LINII Q. Realne (idealne) doznania dzięki swej materialnej manifestacji rozprzestrzeniają się jako pobudzenia w ciele. W ten sposób doznanie przejawia się jako asymbo-liczny i neurotyczny objaw cielesny. Alternatywna ścieżka jest taka, że w wypartej nieświadomości – na przykład pod wpływem *superego* – dochodzi do modyfikacji wyobrażeniowego, a być może także symbolicznego obrazu ciała współdeterminowanego przez słowa (np. w postaci sparaliżowanych ramion [Arme], z językową konotacją przymiotnika „biedny” [arm]), a zmodyfikowany w ten sposób obraz ciała przejawia się w materialnej paraplegii. W obu przypadkach LINIA Q pośredniczy między idealnym życiem duszy lub umysłu a materią, łącznie z równoważnymi przemianami w energię. Laplanche ilustruje własny model schematem zaczerpniętym z *Le corps d'abord* Dejoursa¹⁵. Aparat psychiczny składa się z dwóch części (A i B). Ilustracja 3 przedstawia aparat psychiczny według Dejoursa i Laplanche'a, łącząc perspektywę psychoanalityczną (Laplanche, Lacan, Bion), jak i filozoficzną (Hegel).

¹⁵ C. Dejours, *Le corps d'abord*, Payot, Paris 2001.



Ilustracja 3. Ogólny model ludzkiego bytu (w oparciu o Dejoursa i Laplanche'a)

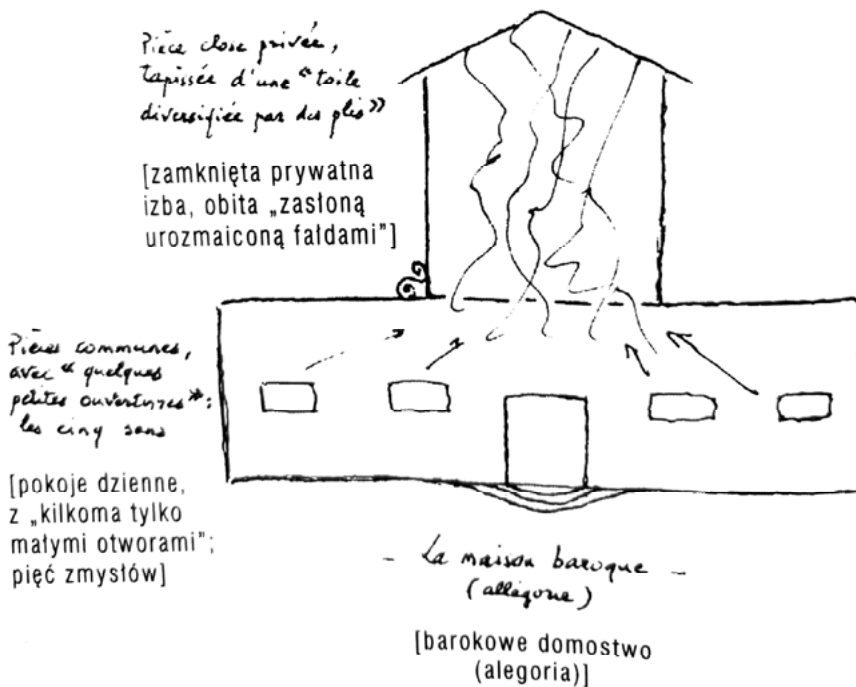
■ Leibniz i architektura barokowa

Na użytek niniejszych rozważań chcemy postużyć się pewnymi alegoriami w ramach toku myślenia, który nazwano „rizomatycznym”: tego rodzaju myślenie błąka się tu i tam, raz po raz napotyając zgrubienia kłączy, takie jak barokowa

architektura, monada czy filozofia fałdy. Mając na względzie preformację psychoanalityczną, odwołujemy się do Leibniza, jednego z wielkich poprzedników Hegla, zwłaszcza w ujęciu Gilles'a Deleuze'a, który pisał o fałdzie w związku z Leibnizem i barokiem¹⁶. Za model psychoanalitycznej teorii relacji między umysłem a ciałem posłużyła tu architektura barokowa; Deleuze, komentując projekty Leibniza, opisuje barokowy dom, który ma dwa piętra, między którymi istnieje pewna komunikacja i oba mają bardzo specyficzne cechy.

Dolny poziom obejmuje materię. Piętro górne, *bel-étage*, to domena lub indywidualna sfera (rozumnej) duszy. Należy podkreślić, że ta górna kondygnacja nie posiada okien ani innych otworów. Składa się z jednego lub kilku pomieszczeń, m.in. pokojów muzycznych, salonów i bibliotek, wytapetowanych napiętym, poprzecinanym fałdami płótnem. Deleuze naszkicował ten barokowy dom w następujący sposób (ilustracja 4):

¹⁶ G. Deleuze, *Fałda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, WN PWN, Warszawa 2014.



Ilustracja 4. Barokowy dom (źródło: G. Deleuze, *Fałda. Leibniz a barok*)

Na dolnej kondygnacji znajduje się kilka wspólnych pomieszczeń. Ponadto istnieją małe otwory wiodące na zewnątrz, czyli otwory pięciu zmysłów. Deleuze mówi o „niezwykłym barokowym montażu”, który konstruuje tu Leibniz: dolne piętro jest poprzecinane oknami, a górne, choć „ślepe i zamknięte”, jak mówi Deleuze, w zamian za to potrafi rezonować niczym „salon muzyczny”, który przekłada na dźwięki ruchy na dolnym piętrze.

Myślenie zjawiskowe jest zatem przekształceniem tego, co realne, co w przypadku gdy odpowiadający mu wektor wskazuje w kierunku górnego piętra, w kierunku piętra świadomości, jest określane obrazami i słowami, czyli znaczącymi wyobrażeniowymi i symbolicznymi. Jeśli jednak ten sam wektor zwróci się w stronę niższego piętra, to, co zjawiskowe, zostaje pozbawione tej wyobrażeniowej lub symbolicznej determinacji: podmiot jest całkowicie ze sobą, a wyobrażeniowo lub symbolicznie rozczłonkowane myślenie wycofuje się przed pierwszymi śladami świadomości. Jest to akt eks-skrypcji. Być może zjawiskowe poczucie egzystencji wynikające z owego wycofania jest tym, co w ontologii nazywa się „byciem” (podczas gdy myślenie wyobrażeniowe i symboliczne dąży do „bytu”). Ale oczywiście dociera się tam również, gdy to, co zjawiskowe, zanurza swoją chochlę w realnym. Guattari opisuje to przecięcie wektorów w patycznej, czyli nierefleksyjnej, zjawiskowej podmiotowości w następujący sposób: „Paradoks polega na tym, że patyczna podmiotowość dąży do tego, by być zawsze opróżniona z relacji dyskursywności, podczas gdy operatory dyskursywności są jednak zasadniczo na niej oparte”¹⁷.

Dochodzimy do alegorii fałdy. Barok kochał fałdy: plisowane i drapowane. Piętra barokowego domu reprezentującego aparaturę ciało-dusza można rozumieć jako rozpostarte, rozłożone powierzchnie, które można złożyć w fałdy. Rozkładanie (eksplikowanie) i składanie (implikowanie) są aktami prowadzącymi do powstania skomplikowanej struktury. Piętra są więc rozłożonymi powierzchniami, które według Leibniza znów składają się w fałdy – w zależności od piętra w fałdy materialne lub mentalne. „Ten sam obraz pożytkowanego marmuru odnosi się do obu pod innymi wszakże warunkami. Raz żyłki to pofałdowania materii, osnuwające istoty żywe w masie, toteż blok marmuru przypomina falujące jezioro obfitujące w ryby. Raz zaś żyłki to idee wrodzone w duszy, niczym zwinięte figury czy posągi tkwiące w możliwości bloku marmuru. Materia i dusza są pożytkowane niczym marmur, choć na dwa odmienne sposoby”¹⁸.

Fale na powierzchni stawu to nieorganiczne fałdy, a ryby w tym stawie to fałdy organiczne, które tworzą ławicę. Ryby są więc fałdami, tak samo jak myśli, idea i bicie serca, bycie zakochanym, motyle na łące, jak i motyle w brzuchu. Mózg jest pofałdowany, fałduje się czoło, złość jest fałdą analogiczną. Owe dwa piętra to rzutowane na papier dwuwymiarowe (eksplikowane) powierzchnie, które ponownie się składają, czyli implikują: list można rozłożyć, a można go złożyć, podobnie jak koszulę czy T-shirt. Poniżej, na niższym piętrze, materia się składa. Powyżej śpiewa dusza. Jean-Luc Nancy powiedziałby: niższe piętro to „ciało w sobie”. Górne piętro to jego rozciągłość: „ciało poza sobą”, odstąpienie, wystawienie ciała (materialnego), czyli jego niematerialna dusza.

¹⁷ F. Guattari, *Chaosmose*, s. 39.

¹⁸ G. Deleuze, *Falda*. *Leibniz a barok*, s. 10.

Na obrazie El Greca *Pogrzeb hrabiego Orgaza*, typowym dziele baroku, pozioma linia oddziela od siebie dolne i górne piętro: poniżej tłoczą się ciała, ale dusza wznosi się, niejako pionowo, na wyższą kondygnację, czyli do nieba. Ukazuje to ilustracja 5.

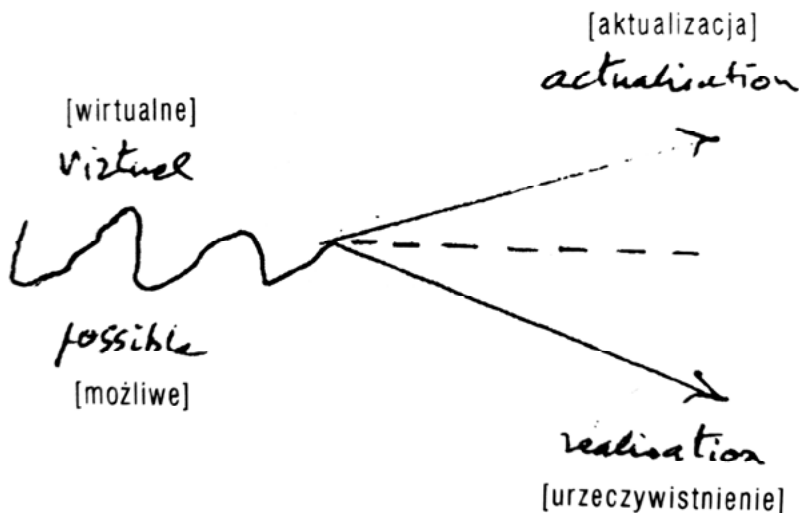
Według Deleuze'a, „wielkie równanie” człowieka rozporządza dwoma piętrami: górna kondygnacja zawiera linie o zmiennej krzywiźnie i nieważkie „krzywe nieskończonej fleksji”, takie jak świadomość, idea, rozum, to, co niebiańskie. W dolnej kondygnacji sytuują się współrzędne organizujące masę. To pionowe równanie konfrontuje „duchowe wyniesienie” i „fizyczną siłę ciężenia”, czyli – innymi słowy – absolutną formę (duszę/umysł) i postać (bryłę ciała).

Oczywiście istnieje również fałda „między fałdami”. W naszym modelu tą fałdą jest LINIA Q, czyli linia kwantowa o janusowym obliczu. Leży ona pomiędzy dolną a górną kondygnacją. Jest to „międzyfałda”, czyli zawias, załamanie lub nacięcie. Istnieją więc powierzchnie i fałdy masy, energii i świadomości, które są początkowo potencjalne, możliwe. LINIA Q jest międzyfałdą, która może się dalej eksplikować, implikować i komplikować.

Według Deleuze'a każde piętro ma inny tryb fałdowania. Na górnym piętrze świat cechuje „aktualność”, która rodzi się z „wirtualności” LINII Q: jest on aktualizowany jako to, co idealne. Na niższym piętrze znajduje się możliwość i jej



Ilustracja 5. El Greco,
*Pogrzeb hrabiego
Orgaza* (1586)



Ilustracja 6.
Aktualizacja
duszy/umyśtu;
urzeczywistnienie ciała
(źródło: G. Deleuze,
Fałda. Leibniz a barok)

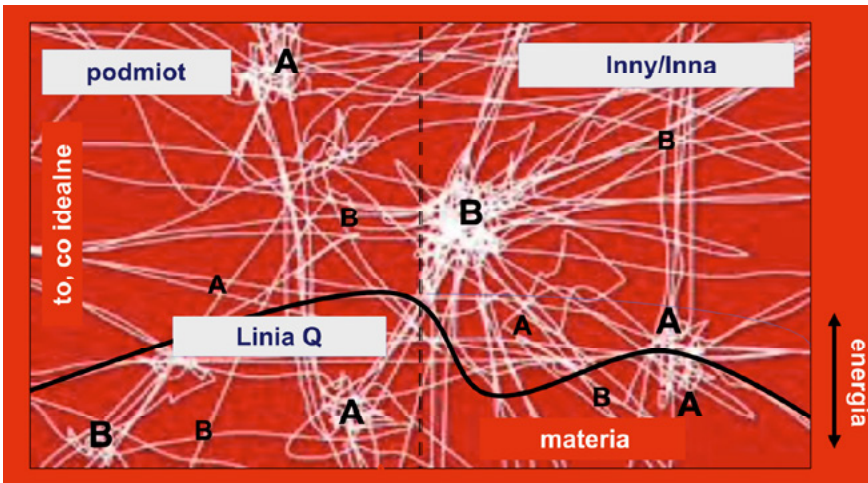
odpowiednie urzeczywistnienie: z nieskończonej liczby światów możliwych Bóg wybiera świat, który następnie zostaje zrealizowany. W powyższym szkicu (ilustracja 6) fałda, dla której to, co wirtualne, i to, co możliwe, pozostają w równym stopniu immanentne, może być z pewnością rozumiana jako LINIA Q, z której rodzą się opcje aktualizacji wirtualnego (jako duszy/umysłu), jak i urzeczywistnienia możliwego (jako materii).

Z LINII Q rodzi się więc [1] aktualizacja (RSI-PA oznaczające boromejską triadę obejmującą to, co zjawiskowe, jako doznanie i myśl); [2] urzeczywistnienie (M oznaczające materię lub masę, jako ciało), a także [3] dynamizacja (E oznaczające energię swobodną i związaną). Mamy nadzieję, że za pomocą alegorii fałdy i dwupiętrowego domu udało nam się wyjaśnić podstawowe cechy psychoanalitycznej psychosomatyki.

■ Rizomatyczne labirynty

Przejdźmy teraz do powierzchni, które powstają w wyniku eksplikacji LINII Q: powierzchni materii, energii i świadomości, czyli doznań i myśli, które – podobnie jak ciało i zmiany energetyczne – są możliwościami: możliwymi fałdami eksplikowanej powierzchni. Można też nazwać te możliwości rachunkiem: rachunkiem masy, energii i świadomości. Jak więc wygląda faktura tych powierzchni? Chcemy ją pojmować jako kłaczę: nie jako hierarchicznie – by tak rzec – uporządkowany system z architektoniczną strukturą górnego i dolnego piętra, ale raczej jako dynamiczne labirynty, które łączą heterogeniczne elementy i arbitralne punkty. Rizomatyczne labirynty są wielopłaszczyznowe, czyli „sfaldowane na wiele sposobów”. Są one dynamiczną, labiryntową wielością. Każdy punkt kłacza może być połączony z każdym innym, jego elementy są heterogenicznymi ogniwami złożonego, liniowego łańcucha, zdecentralizowanego i antyhierarchicznego¹⁹. Pod tym względem te materialne, idealne i energetyczne punkty-linie są manifestacjami (tj. aktualizacjami/urzeczywistnieniami) abstrakcyjnej LINII Q, która sama pozostaje rizomatyczna. Być może należy wyobrazić sobie (abstrakcyjny) kłębek wełny jako LINIĘ Q, która rozporządza różnymi rachunkami i przejawami. W ten sposób rizomatyczno-labiryntowe rozprostowania i pofałdowania tworzą zawiłą kartografię triady materii, energii i świadomości, które definiują psychosomatykę psychoanalityczną. Ilustracja 7 pokazuje rizomatyczne labirynty, które obejmują zarówno podmiot, jak i Innego, ale także powierzchnie i fałdy materii, energii i świadomości. Anulujemy tutaj sztywny podział na sferę A i B, występujący w modelu Dejoura i Laplanche’a.

¹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 3–30.



Ilustracja 7.
Rizomatyczne labirynty

Litery A oznaczają teraz niejednorodne fałdy myśli zjawiskowych, wyobrażeniowych i symbolicznych; litery B – strefy/fałdy realnych doznań. Odnajdują się one zarówno jako materialne urzeczywistnienia, jak i idealne aktualizacje.

■ Zestrojenia

Leibniz wierzył, że w ramach procesu przekształceń, który opisaliśmy powyżej, może powstać głęboka harmonia. Mówi on o „małych percepcjach”, które gromadzą się na dnie górnego piętra jego aparatu ciało-dusza – w naszej terminologii w realnym. Za pomocą filtra selekcjonowane są pewne drobne percepcje, które następnie zostają włączone w obręb większych jednostek, czyli większych percepcji. Dzięki tej syntezie powstaje spontaniczne zestrojenie. Istnieją doskonałe zestrojenia, istnieją też dysonanse – przy czym dysonans pojawia się tylko po to, by znów zostać *eo ipso* rozwiązany. Niezależnie od tego, owa spontaniczność prowadzi do harmonii. Drugim czynnikiem jest orkiestracja, tzn. to, że z harmonii poszczególnych monad rodzi się nasz wspólny koncert, harmoniczne zestrojenie. Można by sądzić, że spontaniczne przekształcenie i koncertowa intersubiektywność umożliwiają taką harmonię, na przykład w momentach spotkania (*moments of meeting*) lub w intymności wspólnej zadumy. Leibniz był jednak sceptyczny co do tego, czy rzeczywiście potrafimy tworzyć tę harmonię. Postulował „harmonię przedustawną”, mając na myśli to, że Bóg już pierwotnie, już wstępnie ułożył wszystkie relacje między ciałem, umysłem i duszą, a także między ludźmi (monadami). Harmonia jest „przedustawna” w dwóch aspektach: zarówno w sferze (indywidualnej) spontaniczności, jak i wspólnego koncertu. Leibniz byłby więc zdania, że w zaprezentowanym przez

nas modelu harmonia – w sensie zgodności, konsonansu, unisono – możliwa jest tylko w sposób przedustawny, z pomocą opiekuńczego bóstwa. Gdyby wszakże ów bóg, ów Wielki Inny, miał okazać się złudzeniem, to na nas spoczywałby obowiązek podjęcia starań o zestrojenie, a to mianowicie za pomocą środków, jakie udostępnia nasz aparat ciało-dusza – starań o harmonię podmiotów, o pokój na świecie.

przełożył Kazimierz Rapacki

Bibliografia

- Dejours C., *Le corps d'abord*, Payot, Paris 2001.
- Dejours C., I. Gernet, *Unrepräsentierbar oder unübersetzbar?*, „Psyche” 2022, 76(9–10), s. 865–877.
- Deleuze G., *Faldá. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, WN PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Evans D., *Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse*, Turia & Kant, Wien 2002.
- Görnitz T., *Quantum Theory and the Nature of Consciousness*, „Foundations of Science” 2018, 23, s. 475–510.
- Görnitz T., B. Görnitz, *Von der Quantenphysik zum Bewusstsein*, Springer, Berlin–Heidelberg 2016.
- Görnitz T., U. Schomäcker, *Quantum particles from quantum information*, „Journal of Physics: Conference Series” 2012, 380, <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1742-6596/380/1/012025/pdf> [dostęp 3.12.2022].
- Goetzmann L., *General Model of the Psychic Being within a Transformative Theory of Rationality*, „The European Journal of Psychoanalysis” 2022, 9(1), https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/general_model_of_the_psychic_being_within_a_transference_within_a_transformative_theory_of_rationality/ [dostęp 3.12.2022].
- Goetzmann L., *Die Via regia des Rhizoms*, w: S. Leikert (red.), *Das körperliche Unbewusste in der psychoanalytischen Behandlungstechni*, Brandes & Apsel, Frankfurt 2022, s. 235–260.
- Goetzmann L., A. Siegel, B. Rüttner, *Fantasy, Dream, Vision and Hallucination: Approaches from a Paralytic Neuro-psychoanalytic Perspective*, „Neuropsychanalysis” 2018, 20(1), s. 15–31.
- Goetzmann L., A. Siegel, B. Rüttner, *On the Axis of Psychosomatic Totality*, „The European Journal of Psychoanalysis” 2020, 7(1), <https://www.journal-psychoanalysis.eu/on-the-axis-of-psychosomatic-totality/> [dostęp 3.12.2022].
- Guattari F., *Chaosmose*, Turia & Kant, Wien 2017.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Heisenberg W., *Część i całość*, przeł. K. Napiórkowski, PIW, Warszawa 1987.
- Lacan J., *R.S.I. 1974–75. Seminar XII*, przeł. M. Kleiner, Lacan-Archiv Bregenz, Bregenz 2012.
- Laplanche J., *Die rätselhaften Botschaften des Anderen und ihre Konsequenzen für den Begriff des Unbewussten im Rahmen der Allgemeinen Verführungstheorie*, „Psyche” 2004, 58(9–10), s. 898–913.
- Laplanche J., *Sexual. Eine im Freud'schen Sinne erweiterte Sexualtheorie*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2017.
- Nancy J.-L., *Corpus*, przeł. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Panksepp J., *Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression*, „Dialogues in Clinical Neuroscience” 2010, 12(4), s. 533–554.
- Schmitz H., *Atmosphären*, Karl Aber, Freiburg–München 2020.
- Solms M., *The Hidden Spring. A Journey to the Source of Consciousness*, W.W. Norton & Company, New York 2021.
- Weizsäcker C.F. von, *Der Aufbau der Physik*, Hanser, München 1985.

Spis ilustracji

1. Materia (M) / To, co idealne z rejestrami Realnym (R), Wyobrażeniowym (I) i Symbolicznym (S).
2. Boromejska triada, uzupełniona o atmosferę zjawiskową (PA), linię Q, dwa dalsze wymiary – M (materia) i E (energia) – a także o podział na sobą-bycie ciała i jego idealną rozciągłość: poza-sobą-bycie ciała.
3. Ogólny model ludzkiego bytu. W oparciu o: C. Dejours, *Le corps d'abord*, Payot, Paris 2001 i J. Laplanche, *Die rätselhaften Botschaften des Anderen und ihre Konsequenzen für den Begriff des Unbewussten im Rahmen der Allgemeinen Verführungstheorie*, „Psyche” 2004, 58(9–10), s. 898–913.
4. Barokowy dom. Źródło: G. Deleuze, *Fatda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, PWN, Warszawa 2014, s. 10.
5. El Greco, *Pogrzeb hrabiego Orgaza* (1586), El Greco, Public domain, via Wikimedia Commons.
6. Aktualizacja duszy/umysłu; urzeczywistnienie ciała. Źródło: G. Deleuze, *Fatda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, WN PWN, Warszawa 2014, s. 240.
7. Rizomatyczne labirynty.



Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)

Krzysztof Świrek

Abstrakt Psychoanalityczne teorie Freuda i Lacana opisują podmiot jako nacechowany osobliwościami, paradoksami znaczącego i tym, co „nie działa”. Podmiotowość opisywaną przez psychoanalizę można przeciwstawić ideologii podmiotu racjonalnego i przejrzystego dla samego siebie. Rozwiązaniem psychoanalizy nie jest jednak zwrot w stronę „irracjonalizmu”, ale obstawanie przy innej racjonalności – związanej z nieświadomym. Tekst przedstawia polityczną stawkę tak rozumianej psychoanalitycznej teorii podmiotowości: jest nią przeciwstawienie się koncepcjom władzy, która chciałaby poddać podmiot dyktatowi racjonalności instrumentalnej. Charakterystyczna dla technicznego postrzegania człowieka aspiracja do doskonałego administrowania „zasobami ludzkimi” (ujawniająca się zarówno w logice produkcji taśmowej, jak i w logice maszyn cyfrowych) z punktu widzenia psychoanalizy jest utopią, która musi ponieść porażkę.

Słowa kluczowe: podmiot, psychoanaliza, technika, władza

Abstract The psychoanalytical theories of Freud and Lacan describe the subject as characterised by singularities, paradoxes of the signifier and that which “doesn’t work”. The subjectivity described by psychoanalysis can be contrasted with the ideology of the subject as a self-transparent rational agent. The psychoanalytic solution, however, is not a recourse to irrationalism but rather an insistence on a different rationality – the one characteristic of the unconscious. The paper describes the political stakes of the psychoanalytical theory of subjectivity understood along these lines: it is to oppose conceptions of power that aim to subordinate the subject to the demands of instrumental rationality. From the psychoanalytic point of view, the aspiration to the faultless administration of “human resources” (as evident in the logic of conveyor-belt production as in that of a digital machine) – characteristic of a technical vision of man – is a utopia that is bound to fail.

Keywords: subject, psychoanalysis, technology, power

Krzysztof Świrek

– dr, adiunkt w Katedrze Historii Myśli Społecznej

Wydziału Socjologii

Uniwersytetu

Warszawskiego. Wykłada

klasyczne teorie

socjologiczne, prowadzi

seminaria o teoriach

ideologii i koncepcjach

władzy. Autor książki

Teorie ideologii na

przecięciu marksizmu

i psychoanalizy (2018).

Od 2020 roku w zespole

redakcyjnym czasopisma

„Widok. Teoria i Praktyki

Kultury Wizualnej”.

kswirek@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-2898-6030

Psychoanaliza proponuje teorię podmiotu, która różni się zasadniczo od dominującej w tradycji zachodniej tym, że nie postępuje się figurą podmiotu racjonalnego i tożsamego ze sobą, „podmiotu-posiadacza”. Psychoanaliza nie wspiera tej figury, ale nie popada również w irracjonalizm – w tym sensie nie da się jej sprowadzić do „klimatu epoki”, akcentującego prymat woli nad rozumem (jak np. w myśli Nietzschego). Rozwiązanie psychoanalityczne to pokazanie innej racjonalności, która przenika – dokonując przesunięć i deformacji – racjonalność podmiotu. Rozwiązanie to jest zarazem ultranowoczesne i tożsame z dogłębną krytyką nowoczesności jako formy panowania wykorzystującej racjonalne środki dominacji, które jednak doprowadzone do logicznych konsekwencji, sprowadzają na ludzkość zagładę – tak jak racjonalne protokoły kapitalizmu każą zużyć wszelkie dostępne zasoby, a racjonalne protokoły maksymalizacji władzy każą opracować broń masowego zniszczenia.

To rozwiązanie psychoanalityczne ma więc swoją stawkę polityczną – podmiot psychoanalizy nie daje sobą zarządzać zgodnie z logiką celu i środka. Nie poddaje się gładkiej racjonalności procedur, ale nie z powodu swoich ograniczeń czy irracjonalizmu, lecz z powodu „innej racjonalności”, pewnej konstelacji osobliwości, na którą jest skazany. Psychoanaliza z tego punktu widzenia jest afirmacją podmiotu nie tylko opierającego się normalizacji, ale wręcz niezdolnego do przystosowania.

Narracja tego tekstu rozwija się w trzech krokach: od zwrócenia uwagi na rolę „osobliwości” we Freudowskiej koncepcji podmiotu (jego „człowieczeństwa”), przez wskazanie na przygodność gry słów będącej wsparciem podmiotu u Jacques’a Lacana, do rozwinięcia argumentu politycznego w ostatniej części.

■ „Osobliwa głupota” i rys ludzki

Podmiotowość opisywana przez Freuda znajduje swoją ekspresję w symptomie: osobliwym zjawisku życia psychicznego, które zakrywa (przemieszcza) i odkrywa, rozwiązuje pewien problem, produkując następny. A wszystko to robi w formie, która – będąc nierzadko przypadkowym i nielogicznym montażem – wydaje się zrazu głupia, groteskowa i „niepoważna”. Freud powiadał o symptomie histerycznym, że „nie zna on anatomii” – w tej niewątpliwie krępującej „ignorancji” symptomu kryje się jednak istotna prawda o podmiocie.

W klasycznym studium o *Gradivie* Wilhelma Jensena Freud czyni interesującą uwagę o bohaterze komentowanego tekstu: „Norbert Hanold wydaje nam się jeszcze postacią niezrozumiałą i głupawą; nie przeczuwamy jeszcze, w jaki

sposób ta jego **osobliwa głupota** [wyróżnienie – K.Ś.] wiąże się z jego człowieczeństwem”¹. „Osobliwa głupota” bohatera tekstu Jensena jest formą chwilowego szaleństwa: obsesji na punkcie pewnego kobiecego wizerunku, reprodukcji antycznej płaskorzeźby, która doprowadzi go do podjęcia „szalonych” decyzji: Hanold wyrusza w podróż na poszukiwanie śladów ukazanej na reprodukcji kobiety. Nietrudno odnaleźć w tej sytuacji centralny dla psychoanalizy temat pragnienia i typowo ludzkiego „szaleństwa”, ujawniającego się w jego przymusach.

W oryginale cytowanego wyżej fragmentu Freud pisze o „szczególnej”, „osobliwej” „głupocie” lub „głupstwie” (*besondere Torheit*)². Zastanawiając się nad rezonansami, które dla Freuda mogło mieć słowo „Torheit”, możemy sięgnąć do Biblii Lutra³ (wykorzystywanej przez Freuda⁴), gdzie słowo to występuje w wielu miejscach: psalmista woła „Boże, ty znasz głupotę moją” (Ps 69:6, przekład Biblii warszawskiej); ustami proroka Jahwe grozi obróceniem mądrości uczonych w głupstwo (Iz 44:25). Głupota jest więc częścią kondycji ludzkiej, czymś, co w niej powraca, mimo starań podmiotu, ale bywa też odwrotną stroną mądrości. Odwrócenie (mądrości – głupoty, a także siły – słabości) charakteryzuje także fragment pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 1:18): słowo krzyża jest „głupstwem” („Torheit” u Lutra, „głupstwo” w Biblii gdańskiej i warszawskiej, „głupota” we współczesnych przekładach: Biblii poznańskiej i Biblii pierwszego Kościoła) dla potępionych i siłą („mocą”, u Lutra: „Kraft”) dla zbawionych. Słowo „Torheit” w niemieckim pojawia się także w wyrażeniach w rodzaju „popętnić głupstwo”, które po polsku można oddać także jako „palnąć głupstwo”, co w pewnych sytuacjach oznacza tyle, co „przeżyć się”.

To właśnie osobliwa głupota „wiąże” się ściśle z „człowieczeństwem” (*Menschlichkeit*) bohatera *Gradivy*, Hanolda. Słowo użyte przez Freuda na oddanie tego związku – *verknüpfen* – oznacza tyle, co „powiązać w supeł” (jako synonim *verknöten*, co oczywiście rezonuje mocno dla czytelników Jacques’a Lacana i jego rozważań na temat węzłów), ale także „skojarzyć” coś z czymś, a nawet „uzależnić”⁵. Człowieczeństwo w tym uderzającym fragmencie tekstu Freuda jest naznaczone osobliwością głupoty – nie realizuje się jako uniwersalny Rozum imperialnego podmiotu europejskiej tradycji filozoficznej, ale jako uderzająca osobliwość i zakrzywienie względem typowego ludzkiego zachowania.

Powiązanie osobliwej głupoty i człowieczeństwa jest też czymś, co przykuwa uwagę czytelników *Gradivy*. Jak dalej w tym samym zdaniu sugeruje Freud, głupota uderza jako coś „osobliwie ludzkiego”, jak w banalnym przeciwstawieniu pomysłowości żywego człowieka – przewidywalności maszyny. Jest w tym jednak coś więcej – jej szczególność przykuwa uwagę, bo rezonuje z naszą

¹ S. Freud, *Obłąd i sny w „Gradivy” Wilhelma Jensena*, w: tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, przetł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009, s. 12.

² W oryginale: „Er erscheint uns noch unverständlich und töricht; wir ahnen nicht, auf welchem Wege seine besondere Torheit sich mit der Menschlichkeit verknüpfen wird”, w: S. Freud, *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva”*, Hugo Heller & Cie, Wien–Leipzig 1907; The Project Gutenberg 2011, akapit 14, <https://www.gutenberg.org/files/35549/35549-h/35549-h.htm> [dostęp 27.04.2022].

³ Lutherbibel (LUT), Die Deutsche Bibelgesellschaft 2017; www.die-bibel.de [dostęp 27.04.2022].

⁴ W swoim artykule o Mojżeszu Michała Anioła Freud nawet przeprosza czytelników za posługiwanie się „anachronicznym” przekładem Lutra; zob. S. Freud, „Mojżesz” Michała Anioła, w: tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, s. 182.

⁵ Zob. listę znaczeń słowa *verknöten* w słowniku Pons, <https://pl.pons.com> [dostęp 27.04.2022].

własną osobliwością. Nie dla każdego bowiem każda osobliwość (czy pojedynczość) jest interesująca. Pewne osobliwości są interesujące wyłącznie dla niektórych, a psychoanaliza sugeruje, że pozwoli nam odkrywać powody tego zainteresowania. Ta cecha podmiotu nie może być więc wsparciem dla żadnego uniwersalnego programu politycznego, nie opisuje człowieczeństwa jak projektu emancypacyjnego humanizmu (w duchu Ericha Fromma), który dla Freuda byłby pobożną fantazją, ale jest w pełni zgodna ze sceptycznymi wglądami autora *Przyszłości pewnego złudzenia*.

Ścisły związek podmiotowości z „głupstwem” czegoś pojedynczego nie oznacza oczywiście, że psychoanaliza jest formą irracjonalizmu, że odkrywa w sercu podmiotowości nierozum, że popęd jest inną nazwą irracjonalnej „woli mocy” (woli życia lub śmierci). Freud nie poprzestaje przecież na stwierdzeniu „symptomatycznej” głupoty, ale rekonstruuje jej logikę, odtwarza łańcuch, który prowadził do takiego, a nie innego zawężenia symptomu. Odkrywa więc racjonalność w sercu tego, co irracjonalne, nie odwrotnie. Symptom bowiem jest czymś więcej niż tylko skazą na racjonalności podmiotu, po której usunięciu podmiot staje się przejrzysty dla siebie i „zdrowy” – ta skaza jest nieodłączna od logiki nieświadomego i jemu właściwej formy racjonalności. Jeśli do racjonalności w podmiocie dochodzić musimy okrężną drogą (przemieszczeń nieświadomego), należy powiedzieć, że „okrążenie” jest tutaj niezbędną częścią procedury rekonstruowania racjonalności. Nie ma racjonalności bez „okrążenia” w formie nieracjonalnego symptomu i jego osobliwego głupstwa. Tym samym umysł ludzki nie jest poddany normie Rozumu i nie daje się w zupełności podporządkować przebiegom takiej lub innej formy racjonalności, ale koniecznie prowadzi przez drogi osobliwych skojarzeń, zawężeń i decyzji podejmowanych wbrew wiedzy o okolicznościach. Umysł ludzki wydaje się zorganizowany wokół osobliwości nadających pewne nachylenie ciągom skojarzeń.

Psychoanalityczna koncepcja podmiotu została znormalizowana wraz z upowszechnieniem się psychoanalizy na polu literackim, terapeutycznym, ale także w kulturze popularnej i w reklamie⁶. W toku tej normalizacji, dostosowania koncepcji psychoanalitycznej do sposobów obrazowania i myślenia obecnych w sferze publicznej, wglądy psychoanalizy uległy zbanalizowaniu. Czynnikiem umożliwiającym tę banalizację stała się taka rekonstrukcja koncepcji Freuda, która czyniła z niej poręczną dla mieszczańskiej sfery publicznej koncepcję jednostki: zanurzonej w świecie relacji rodzinnych, walczącej o konwencjonalnie rozumiane dostosowanie społeczne (budowanie kariery zawodowej i satysfakcjonującego związku), zdeterminowanej przez przeszłość i rodzicielskie błędy. Taką właśnie koncepcję psychoanalitycznego podmiotu: sprywatyzowanego,

⁶ Ciekawą ilustrację ostatniego wątku znajdzie czytelnik w: D. Bennet, *The Currency of Desire. Libidinal Economy, Psychoanalysis and Sexual Revolution*, Lawrence & Wishart, London 2016, s. 87–122.

srowadzonego do doświadczeń dzieciństwa, uwięzionego w uniwersum nuklearnej rodziny – poddano następnie krytyce⁷. Wraz z udomowieniem psychoanalizy mechanizm skojarzeń utracił swoją **osobliwość**, stał się na powrót przewidywalny i obliczalny: jeśli marketing wykorzystuje „psychoanalityczną” koncepcję podmiotu, to robi to w skrajnie niepsychoanalityczny sposób. Weźmy klasyczny przykład reklamy, w której wywołuje się skojarzenie między kształtami lub formami geometrycznymi a „wypartą” treścią seksualną; stosując inspirowane uproszczoną „symptomatologią” sztuczki, reklama tego typu przyswaja psychoanalizę dla behawiorystycznie rozumianych celów. Postępuje się więc inną koncepcją podmiotu, w której psychoanaliza jest potrzebna jedynie dla wyboru właściwego „bodźca”, a „seksualne” skojarzenia w reklamie są oczywiście jedynie parodią tej seksualności, o którą chodzi w psychoanalizie⁸. Osobliwość podmiotu znika, skoro skojarzenie ma moc tylko o tyle, o ile postulowane jest pewnej ogólności.

■ Gra słów jako wsparcie podmiotu

Dokonane przez Jacques’a Lacana odczytanie Freuda miało wyłonić inną koncepcję podmiotu niż jego znormalizowana, przyswojona przez mieszczańskie społeczeństwo wersja. Koncepcja Lacana nie była emancypacyjna w sensie, który można przypisać upolitycznionym frakcjom pierwszych pokoleń freudystów. Nie była też jednak „konserwatywna” (tzn. nie godziła się na zastane sposoby używania psychoanalizy): nie zamykała psychoanalizy w domenie medycznej i nie czyniła z niej zestandaryzowanej procedury leczenia i normalizacji podmiotu, o co sam Lacan oskarżał „szkołę” amerykańską. Zwolennicy Lacana obstawali przy dopuszczeniu do szkolenia psychoanalitycznego osób bez wykształcenia medycznego, wprowadzili innowacje terapeutyczne i szczególnie, hermetyczny język. Wszystkie te zmiany miały odpowiadać innej koncepcji podmiotu, w której na powrót odkrywamy „skandaliczny” wymiar podmiotowości, ujawniającej się przede wszystkim przez to, co negatywne – przez „osobliwości” i „głupstwo” gry słów.

Nauczanie Lacana w kwestii podmiotu miało pewną trajektorię, którą konwencjonalnie przedstawia się jako przejście od prymatu symbolicznego do prymatu realnego. Symboliczne punkty na tej drodze to uznanie prymatu znaczącego panowania w konstrukcji podmiotowości w okresie referatu „Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie” (1953) i seminarium o psychozach (1955–1956) z kulminacją w seminarium o Imionach-Ojca (1963; jego wygłoszeniu

⁷ Zob. np. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

⁸ Zob. np. brawurową analizę psychoanalitycznego rozumienia seksualności w: A. Zupančič, *Czym jest seks?*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.

przeszkodziło odebranie Lacanowi prawa do nauczania przez Francuskie Stowarzyszenie Psychoanalizy⁹) oraz większa rola pojęcia rozkoszy (*jouissance*) w późnych seminariach (od seminarium XX począwszy). Sama koncepcja symboliczności u Lacana, wyraźnie inspirowana strukturalizmem, jest już „negatywna”. Podmiot poszukuje reprezentacji w znaczącym, a nie w pełnym sensu symbolu (w przeciwieństwie na przykład do koncepcji Jungowskiej, w której symbole psychiczne stają się częścią kulturowej opowieści o poszukiwaniu pełni doświadczenia, spełnieniu osoby w modelu pojednanego wewnątrznie androgyna, przekraczającego różnicę seksualną¹⁰). Podmiot opisywany przez Lacana nie poszukuje pełni sensu, ale „pojedynczej” konfiguracji, pewnego znaczącego, które pozwoli mu nadać własnemu pragnieniu odpowiedni pseudonim – oznaczyć je. Oznaczenie nie jest tym samym, co „wyrażenie” znaczenia. Znaczące to jest przygodne i właśnie dlatego może wtórnie stać się „przeznaczeniem” podmiotu.

Z czasem ta negatywność zostaje zradykalizowana. W swojej analizie pisarstwa Jamesa Joyce’a Lacan akcentuje wymiar znaczącego, który nie jest już związany ze strukturą (tak jak były z nią związane pojęcia „punktu zapikowania” lub „znaczącego panowania”, które stabilizowały znaczące w łańcuchu), ale z wymiarem specyficznie rozumianej „widmowej materialności” – z rozkoszą. W dokonanej przez Lacana interpretacji Joyce’a kluczowa staje się materialność znaczącego, które jest manipulowane, by poprzez grę słów (w szczególności opartą na homofonii) dostarczać rozkoszy i w ten sposób „wiązać strukturę” podmiotową, która bez niego uległaby psychotycznemu rozpadowi. Praktyka pisarska Joyce’a – praktyka litery jako znaczącego w jego materialnym, powiązanym z rozkoszą aspekcie¹¹ – w interpretacji Lacana staje się *sinthome* pisarza, osobliwym rozwiązaniem, poratowaniem struktury podmiotowej w miejscu jej strukturalnej słabości.

Lacan konceptualizuje *sinthome* jako swego rodzaju rozwiązanie problemu. Podmiot według Lacana ma strukturę węzła boromejskiego, w którym rejestry: symboliczny, wyobrażeniowy i realny, są ze sobą powiązane. Węzeł boromejski, który ma demonstrować sposób tego powiązania, składa się z trzech okręgów złączonych tak, że przecięcie jednego z węzłów powoduje rozwiązanie całości. Lacan w swoim nauczaniu wskazuje na węzeł, by pokazać, że rejestry w strukturze podmiotowej są odrębne i muszą być powiązane ze sobą (w okresie badań nad węzłami koncepcja terapii polega na umiejętnym rozróżnianiu rejestrów i interwencjach polegających na rozplątywaniu i ponownym wiązaniu węzłów¹²).

Sinthome potrzebny jest w przypadku, w którym szwankuje powiązanie między rejestrami, kiedy kręgi nie formują węzła: *sinthome* jako czwarty węzeł ma

⁹ Zob. komentarz J.-A. Millera w: J. Lacan, *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, WN PWN, Warszawa 2013, s. 100.

¹⁰ Zob. np. erudycyjną rekonstrukcję tradycji alchemicznej w: C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

¹¹ Litera wskazuje więc na „splątanie realnego z symbolicznym”, zob. B. Wolf, *Lacanian Coordinates. From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire*, Karnac, London 2015, s. 82.

¹² J. Lacan, *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan Book XXXIII*, J.-A. Miller (red.), przeł. A.R. Price, Polity Press, Cambridge 2018, s. 57–58.

„naprawiać” niedziałający (to znaczy – nieprawidłowo powiązany) węzeł boromejski¹³. *Sinthome* jest więc sposobem poratowania tego, co nie działa – w przypadku Joyce’a osiąganym poprzez sztukę pisania. Dostarcza struktury, odwołując się do znanej fascynacji Joyce’a (i jego powieściowego *alter ego*, Stefana Dedalusa) świętym Tomaszem. (Lacan gra w tym pojęciu między innymi na podobieństwie brzmienia między *sinthome* a *Saint Thomas*¹⁴). Akwinata wydaje się tutaj synonimem „systemu”, czyli zbudowanej ze słów struktury, która dostarcza oparcia. W przypadku Joyce’a słowo dostarcza oparcia tam, gdzie nie zadziałała metafora ojcowska¹⁵, choć słowo w przypadku jego *sinthomu* nie jest częścią żadnego gmachu ani systemu, ale jest czymś pojedynczym i „manipulowalnym”, jako materiał do osobliwego kształtowania; Joyce wybiera więc, jak zauważa Lacan, drogę „heretyka”¹⁶. Znaczące jako wyłaniający się punkt symbolicznego „zaczepienia” podmiotu we wczesnym nauczaniu Lacana, w późnym zostaje zastąpione przez znaczące jako manipulowane złożenie symbolicznego i realnego, rodzaj konstrukcji *ad hoc*, użytej w miejscu, w którym nie działa podmiotowa struktura (ponieważ brakuje metafory ojcowskiej, czyli znaczącego pełniącego kluczową rolę we właściwym miejscu struktury i chroniącego przed psychotycznym rozpadem). Jak zauważa Roberto Harari, dodatkowym efektem wprowadzenia tego pojęcia staje się pewna korekta wniesiona do koncepcji podmiotu. Bez pojedynczości ustanowionej przez *sinthome*, węzeł boromejski mógłby dawać obraz struktury podmiotowej w harmonii, równowadze¹⁷ – *sinthome* dodatkowo akcentuje zdecentrowany charakter całości. *Sinthome* jest efektem twórczości, reakcją. Jak to się stało w wypadku odkrycia Realnego przez Lacana, które – jak twierdził – było jego własnym *sinthome* w reakcji na odkrycie nieświadomości przez Freuda¹⁸. Ta twórcza strona języka powiązana jest z ludzką pamięcią i ona też sprawia, że istnieją tylko „partykularne nieświadomości”, nie istnieje zaś nieświadomość zbiorowa¹⁹.

Zadziwiająco, że opisywana przez Lacana struktura (*sinthome* naprawiający strukturę podmiotu) nie potrzebuje solidnych wsporników, jakie dałby gmach filozoficzny świętego Tomasza zastosowany bezpośrednio jako wzorzec systemu i spójna wizja świata. Podczas wykładu z 1975 stanowiącego dodatek do edycji seminarium²⁰ Lacan krytykuje pokrótce tradycję „ezoteryczną” i „inicjacyjną”, wymieniając przy tym Renégo Guénona jako reprezentanta tego, co „najgorsze” w tradycji inicjacyjnej. Rzeczywiście trudno o bardziej jaskrawy kontrast z tym, jak działanie symbolicznego rozumie Lacan. Dla Guénona symbole stanowią stełaż wizji świata: nie ma w nich nic, na czym mogłoby zaczepić się nieświadome, są przejrzyste dla siebie, o ile rozumiane są poprawnie (w zgodzie z Tradycją, która nie jest tożsama z żadną religią czy kulturą, ale przenika je wszystkie²¹).

¹³ Tamże, s. 76–79.

¹⁴ Zob. tamże, s. 6.

¹⁵ Zob. tamże, s. 77.

¹⁶ Zob. tamże, s. 7.

¹⁷ Zob. R. Harari, *How James Joyce Made His Name. A Reading of the Final Lacan*, przeł. L. Thurston, The Other Press, New York 2002, s. 34.

¹⁸ Zob. J. Lacan, *The Sinthome*, s. 113.

¹⁹ Zob. tamże, 113–114.

²⁰ Zob. J. Lacan, *Joyce the Symptom*, w: tegoż, *The Sinthome*, s. 141–148.

²¹ Zob. np. R. Guénon, *The Symbols of Sacred Science*, przeł. H.D. Fohr, Sophia Perennis, Hillsdale 2004.

Dla Lacana, przeciwnie, znaczące jest powiązane z grą różnic (ta gra jest istotniejsza dla jego funkcji niż sens), a w przebiegu jego nauczania w coraz większym stopniu dotyczy tego, co osobliwe i częściowe, a co wyraża się w odpowiednich dla dowcipu i aluzji technikach. Lacan wspomina, że zarówno w ezoteryce, jak i w inicjacji dostrzegał pewną słabość intelektu. Można tę słabość zinterpretować jako rys sentymentalizmu²², tendencję do marzycielstwa – pewien nadmiar wyobraźniowego tam, gdzie właściwym symbolicznym rozwiązaniem byłoby cięcie wprowadzane przez znaczące. Inaczej mówiąc: „głupstwo” gry słów nie jest słabością intelektualną, a wręcz przeciwnie, jest pracą intelektu wprowadzoną w miejsce, które w innym wypadku mogłoby zostać zajęte przez sentymentalizm i marzycielstwo. Marzycielstwo, które dąży do wyobrażania sobie pełni świata, doświadczenia i znaczenia. To „głupstwo” gry słów, podniesione do rangi techniki, pozwala Joyce’owi przez pisanie osiągnąć realnego.

W języku Joyce’a ten sposób traktowania znaczącego polega według Lacana na grze słów, słowotwórstwie i ciągłym poszukiwaniu czysto językowej puenty, opartej na przykład na homofonii – strategii osiągającej ekstremum w przypadku powieści *Finnegan’s Wake*, składającej się niemal wyłącznie z takich językowych puent. Trudno wyobrazić sobie czytelnika, dla którego przeznaczono tę powieść – pozwalając sobie na głupią uwagę, można powiedzieć, że czytanie tej niezrozumiałej powieści jest stratą czasu i „głupstwem”, a proza Joyce’a na dobrą sprawę nie może mieć innego czytelnika niż ten, który może poświęcić czas na głupstwa (jak na przykład badacze literatury). Z drugiej strony wszelkie sądy krótko podsumowujące powieść Joyce’a jako „porażkę”²³ wydają się zawierać w sobie element głupoty, przypominają bowiem popularny osąd sztuki współczesnej jako „głupiej”, bo pozbawionej konwencjonalnie rozumianego sensu. Takiemu popularnemu osądowi można przypisać pewną ociężałość, bo nie dostrzega wolności czysto osobliwego „głupstwa”, które pozwala artyście na gest pozbawiony znaczenia. Z drugiej strony tylko głupiec lubi być oszukiwanym, a znaczna część sztuki współczesnej dla „zdrowej” etycznej samoświadomości współczesnego człowieka jest formą zbiorowego oszustwa.

Jeśli puentę w nauczaniu Lacana z okresu *Funkcji i pola...* rozumieć jako „konkluzję” w dialektycznym procesie, to w przypadku seminarium o Joysie staje się ona techniką ciągłego podtrzymywania struktury – gra słów staje się niezbędna do funkcjonowania podmiotu. Podmiot jest więc przede wszystkim „negatywny”, jeśli musi być stale podpierany przez pełną kaprysów grę znaczących i od nich zależeć czy być od nich „uzależnionym” w organizacji rozkoszy. Lacan wiele razy podkreśla w swoim nauczaniu istotność werbalizacji: w procesie analitycznym wyłania się pewien realny symptom, a symptom ten należy

²² Zob. J. Lacan, *The Sinthome*, s. 26.

²³ Tak mieli twierdzić Vladimir Nabokov i Ezra Pound, zob. A.M. Pasqual, *James Joyce*, przeł. M. Mróz, Muza, Warszawa 2007, s. 97.

„przesunąć” w stronę symbolicznego – uczynić go nazywalnym²⁴. W ten sposób gra słów jako „osobliwe głupstwo” naprawia to, co w ogóle daje się w podmiocie naprawić: nie przynosi normalizacji, ale raczej rezerwuje miejsce dla pewnej osobliwości, dla czysto symbolicznych rezonansów, które przypominają działalność poetycką, a nie program racjonalizacji życia codziennego. Oczywiście twórczość podmiotu, o której tu mowa, nie powinna w tym wypadku być kojarzona z twórczością literacką. Nie powinna też być mieszana z kwestią standardu literackiego czy sądu smaku: nie każdy, jak zauważa Lacan, może być Joyce’em; i nie każdy, można dodać, musi nim być, aby sformułować *sinthome*. Ten ostatni działa nie dzięki literackiej mocy metafory, ale dzięki złożeniu symbolicznego i realnego, które działa dla danego podmiotu. Nie pojawia się jednak automatycznie, nie jest „pod ręką”, jest czymś sztucznym i wytworzonym, a jego pojawienie się jest szansą dla podmiotu, pewną ścieżką, której można także nie odnaleźć.

■ Tyrania zarządzania

W XIX wieku technika miała służyć emancypacji. Henri de Saint-Simon uważał, że władza będzie mogła zostać zastąpiona rozwiązaniami „technicznymi” z dziedziny administracji, a dekady później wtórował mu Fryderyk Engels²⁵ – i to przekonanie jak klamra spina optymistyczny wiek XIX. W interpretacji Marksa rozwiązania techniczne miały być także rozwiązaniami politycznymi. Organizacja nasyconej techniką, skoncentrowanej i uspołecznionej produkcji miała być rozwiązaniem kwestii społecznej (uspołecznieniem owoców pracy) i zarazem wyłonieniem się nowej formy politycznej: zrealizowanej demokracji²⁶. Miała być zatem przekroczeniem polityki²⁷ (rozumianej jako sfera wydzielonej aktywności człowieka, jeszcze jedna sfera jego alienacji) i zachowaniem polityki na wyższym poziomie – jako rzeczywistego uspołecznienia życia. Technika jednak jest tu podporządkowana polityce, a nie odwrotnie: u Marksa pytanie polityczne (czy proletariát zorganizuje się politycznie, czy też stanie się ofiarą kryzysu i światowej wojny?) jest pierwsze, a narzędzia techniczne (organizacja produkcji i komunikacji) – drugie i służebne.

W XX wieku pojawia się inna koncepcja techniki. W 1931 roku sympatyzujący z faszyzmem pisarz Curzio Malaparte wydał książkę pod znamienym tytułem *Tecnica del colpo di Stato*²⁸. Twierdzi w niej, że w nowoczesnym społeczeństwie przejęcie władzy staje się kwestią techniki i że dobrze wyszkolony oddział złożony z tysiąca osób jest w stanie opanować państwo, jeśli tylko skierować go

²⁴ Zob. R. Harari, *How James Joyce Made His Name*, s. 17.

²⁵ „Na miejsce rządzenia ludźmi przychodzi zarządzanie rzeczami i kierowanie procesami produkcji”, zob. F. Engels, *Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa (Anty-Dühring)*, przeł. P. Hoffman, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 313.

²⁶ Na temat demokracji wg Marksa zob. tenże, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, przeł. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 277–279.

²⁷ Czyli „zanikiem państwa”, zob. tamże, s. 279.

²⁸ Zob. C. Malaparte, *Zamach stanu*, przeł. A. Tokarska, Dom Wydawniczy Duet, Toruń 2004.

w odpowiednie miejsca, związane głównie z kontrolą nad obiegiem informacji. Marks cenił technikę za to, że uwalnia człowieka do innych działań: dzięki niej miało być możliwe inne uspołecznienie, już niepodporządkowane potrzebom przetrwania²⁹. Malaparte jest zafascynowany tym, że poprzez odpowiednie zabiegi techniczne wymierzone w odpowiednią techniczną infrastrukturę, zmotywowany człowiek może dosłownie wyłączyć politykę (rozumianą na sposób demokratyczny) i poddać populację swojej władzy. Jej utrzymanie jest innym już zadaniem: nie mniej technicznym, wymagającym jednak strategii, nie taktyki.

To nieco schematyczne zestawienie pokazuje, do jakiego stopnia myślenie techniczne stało się pewnym paradygmatem władzy kształtującym wiele dziedzin życia. Oznacza to więcej niż stwierdzenie, że technika i jej wytwory mają wielką władzę nad ludźmi. Myślenie techniczne przynosi ze sobą nowe formy władzy, które są odpowiednio stechnicyzowane i posłuszne wymogom technicznego myślenia. Techniczne myślenie jako środek emancypacji staje się w ten sposób formą panowania; to paradoks, który odkryła szkoła frankfurcka. Nie sama technika jest za to odpowiedzialna i na pewno nie należy jej fetyszyzować³⁰. Chodzi raczej o techniczną formę władzy wyłaniającą się z pewnej postaci racjonalności, która jest zgodna z technicznymi imperatywami. Wracając raz jeszcze do kwestii podjętej przez Malapartego: otóż twierdzenie, że problemem jest opozycja między „techniką a wolnością”, byłoby skrajnym uproszczeniem. Technika poprzez narzucane formy myślenia raczej unieważnia problem wolności. Wybory polityczne związane są z antagonizmem; myślenie polityczne, co wiadomo już od Machiavellego, wyrasta z akceptacji antagonizmu, uznania rzeczywistości ludzkiej za fundamentalnie pękniętą. Technika celuje właśnie w tę świadomość i oferuje świat „bez pęknięć”, bez antagonizmów, świat doskonale przewidywalny i ostatecznie znormalizowany. Język zarządzania jest myśleniem technicznym zastosowanym do organizacji i działalności ludzkiej; człowiek staje się „zasobem ludzkim”, który jest administrowany zgodnie z logiką celów i środków. Nieprzypadkowo myśliciele społeczeni widzą w tym jeden z centralnych dylematów nowoczesnej władzy. Max Weber i Georg Simmel wyraźnie odróżniają rolę administratora (biegłego eksperta) i podejmującego decyzję polityka, przy czym pierwszy upatruje cnoty administratora w obojętnym na własne przekonania wykonywaniu poleceń, co czyni urzędnika zgubnie „nieodpowiedzialnym” etycznie³¹, drugi zaś, jeszcze ostrzej, w połączeniu roli eksperta i podejmującego decyzję polityka upatruje tyrańską formę władzy³².

Nowoczesność widziana z tej perspektywy jest pochodem techniki jako formy władzy, formy władzy polegającej na zarządzaniu podmiotem jako zasobem. Władza stechnicyzowana jest władzą kształtującą człowieka na sposób

²⁹ Zob. K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, s. 575–589.

³⁰ Przed fetyszyzacją techniki charakterystyczną dla krytyki kultury przestrzega Jürgen Habermas (wskazując m.in. na Heideggera i F.G. Jüngera). Zob. J. Habermas, *Praktyczne następstwa postępu naukowo-technicznego*, przeł. Z. Krasnodębski, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 428.

³¹ Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, w: tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 284–285.

³² Zob. G. Simmel, *Przyczynek do filozofii panowania*, w: tegoż, *Pisma socjologiczne*, H.-J. Dahme i O. Rammstedt (red.), przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 204, zob. także s. 206.

technologiczny. Zawarty jest w niej ideał przewidywalności zachowań ludzkich i horyzont całkowitego zmapowania ludzkich zachowań, jak przypomniła niedawno Shoshanna Zuboff, która połączyła wyłaniające się formy cyfrowego nadzoru oparte na wielkich zbiorach danych z charakterystycznym dla behawioryzmu ideałem doskonale przewidywalnego podmiotu. Podmiot taki byłby więc podmiotem-maszyną, stechnicyzowanym właśnie dzięki temu, że technologia pozwoli wreszcie przeświecić jego zachowania i sporządzić ich doskonałą reprezentację³³. Problemem nie jest technologia sama w sobie czy maszyna jako taka, ale idea zarządzania jako działalności technicznej i obojętnej na działanie znaczącego – działalności, w której znaczące i wymiar symboliczny zostają zredukowane do rachunku komunikacji, dla którego ideałem jest „bezstratny przekaz informacji”.

Psychoanaliza opisuje podmiot „niewydajny”, którego rys ludzki zawiera się w tym, co nie działa: nie funkcjonuje poprawnie, czyli zgodnie z zasadą „najmniejszego tarcia”, charakterystyczną dla wszystkiego, co techniczne. Ludzki rys osobliwego głupstwa, drobiny, wskazującej na obecność nieświadomego pragnienia czy skazy obecnej w sposobie używania języka, z którego nie da się wyeliminować rozkoszy – oto przykłady owej negatywności podmiotu, która nie pozwala go znormalizować ani zamknąć w charakterystycznej dla techniki relacji między środkiem a celem. Środek nie prowadzi do celu, a cel okazuje się nie tym, czym wydawał się w świadomym działaniu i jego świadomej reprezentacji powstającej w myśleniu podmiotu o sobie. Inna logika, logika nieświadomego, nie jest ukryta pod świadomym dyskursem podmiotu, ale przenika ten świadomy dyskurs na wskroś i działa poprzez przesunięcie. Nie da się więc wydobyć nieświadomego na powierzchnię tak, by pracowało zgodnie z logiką środka i celu. Zastosowanie psychoanalizy w reklamie, o którym wspominałem wyżej, opierało się więc na błędnej kalkulacji, założeniu, że da się zaprząć motywy nieświadomego (np. skojarzenia seksualne) do pracy na rynku, pracy właściwej konsumentowi, i tym samym wpisać je w porządek logiki środków i celów. Oczywiście taki zabieg jest skrajnie nieskuteczny także z punktu widzenia wąsko rozumianych perswazyjnych celów reklamy i jej możliwości przyciągnięcia uwagi i zainteresowania. Nieświadome skojarzenia spowodowane do uniwersalnych toposów (dla których maska samochodu jest „symbolem fallicznym”³⁴) zamieniają się w bezwartościowe stereotypy: nieskuteczne właśnie dlatego, że zbanalizowane, nie są one w stanie działać w miejscu, w którym zagnieżdża się pragnienie. Nie tak działa metafora. Skuteczna metafora musi zaskakiwać, a zaskoczenie ma w sobie już coś z niesamowitości albo nieoczekiwanego spotkania z realnym, a tego efektu nie da się zaplanować.

³³ Zob. S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, przeł. A. Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań 2020, np. s. 494–521, 542–564.

³⁴ Zob. D. Bennet, *The Currency of Desire*, s. 98–100.

Psychoanaliza sytuuje się więc w punkcie oporu wobec stechnicyzowanej koncepcji człowieka (i właściwego jej sposobu panowania nad podmiotem), nie jest to jednak opozycja „abstrakcyjna”, ale dookreślona przez radykalny racjonalizm psychoanalizy, przez jej nowoczesne powołanie (możliwe dopiero dzięki naukowemu kwestionowaniu symbolicznego uniwersum³⁵). Zobaczymy to wyraźnie, jeśli dla kontrastu przywołamy konserwatywną krytykę techniki.

Friedrich Georg Jünger w *Perfekcji techniki* trafnie rozpoznaje właściwą myśleniu technicznemu totalność: raz uruchomiona, logika techniki dąży do wyłączości. Nie pozostaje środkiem do celu, ale sama lokuje się w miejscu celu. Technika nigdy nie daje się zredukować do roli narzędzia, ale staje się zasadą panowania, wprowadzając logikę narzędzia do ludzkich instytucji i sposobów życia. Nie jest posłuszna żadnym innym imperatywom niż imperatywy działania technicznego i zgodnie z tymi imperatywami dąży do całościowej realizacji wszystkich możliwości, które zawarte są w technice. Technika nie oszczędza człowiekowi pracy, wręcz przeciwnie – zwiększa jej ilość³⁶. Technika nie prowadzi do oszczędności, gdyż jej zasadą jest konsumpcja i entropia: w technicznym procesie produkcji zużywa się zawsze więcej materiałów, niż wytwarza dóbr³⁷, jej finalnym efektem będzie „pustynnienie” planety³⁸. Naiwnemu obrazowi ludzkości uwolnionej od pracy dzięki technice Jünger przeciwstawia obraz ludzkości zaprzęgniętej do pracy, której zakres i tempo ciągle się zwiększają – zgodnie z logiką działania maszyny. Najsilniejsze bodaj wrażenie robi obraz, który znajdujemy na ostatnich stronach dołączonego do polskiego wydania książki eseju o wojnach światowych. Metaforą ostatecznego losu człowieka podporządkowanego technice jest samotność żołnierza ukrywającego się w okopach i wytrzymującego trwający tygodniami i miesiącami ogień zaporowy. Jednostka znosi tę skrajną sytuację z powodu jej nieuchronności, a nie dzięki odwadze: dosłownie nie ma dokąd uciec³⁹. Dla technicznej wojny totalnej wszyscy jesteśmy takimi właśnie żołnierzami: celem wojny totalnej jest całkowite zużycie sił przeciwnika, brakuje tu więc miejsca na rozróżnienie celów cywilnych i wojskowych⁴⁰.

Jünger celnie identyfikuje więc paradoksy techniki i jej uroszczenia, ale jego argumentu nie da się oddzielić od pewnej fantazji, którą rozpoznajemy w momentach, kiedy chce on przeciwstawić światu stechnicyzowanemu właściwy świat działalności ludzkiej. Przeciwnieństwem znajdującego się w wiecznej nierównowadze świata techniki jest świat gospodarki uporządkowanej zgodnie z „nomos” gospodarstwa domowego⁴¹, a przeciwieństwem pracy zaprzęgającej człowieka do stechnicyzowanych działań jest praca rzemieślnicza⁴² (z idealizacją kondycji rzemieślniczej w tekście związane jest równoczesne traktowanie „proletaryzacji” jako synonimu ostatecznej degradacji⁴³, a oba zabiegi wskazują

³⁵ Zob. np. interpretację relacji między psychoanalizą a nauką nowoczesną w: J.-C. Milner, *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 37–90. Jedną z interpretacji radykalnej różnicy między tradycyjnym rozumieniem uniwersum a nowoczesną nauką jest opozycja między **rzeczywistością** (w której wszystko jawi się jako celowe i sensowne) a **realnym** jako opisywalnym tylko dzięki matematyzacji, zob. S. Žižek, *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London–New York, 2014, s. 10.

³⁶ Zob. F.G. Jünger, *Perfekcja techniki*, przeł. W. Kunicki, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016, s. 22.

³⁷ Zob. tamże, s. 30, 33.

³⁸ Zob. tamże, s. 172

³⁹ Zob. tamże, s. 201–202.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 207–208, 210–211.

⁴¹ Zob. tamże, s. 41.

⁴² Zob. tamże, s. 79–80.

⁴³ Zob. tamże, s. 116, 137.

wyraźnie skrajnie konserwatywny polityczny horyzont książki). Technika jest więc zakłóceniem, wprowadzanym w harmonijny świat ludzki. Właśnie ten moment harmonijnego „przed” jest oczywiście znamieniem fantazji⁴⁴, co z punktu widzenia psychoanalizy stanowi fundamentalny błąd: psychoanaliza rozpoznaje w nim pewną narracyjną formułę, a tym samym pewną niewybaczalną w myśleniu słabość – mamy tu do czynienia z „opowiastką”, historyjką o „przed i po”. Sytuacji człowieczeństwa „wybrakowanego” przez technikę przeciwstawia Jungler myśl, pracę i krajobraz, kiedy te były jeszcze pełne i kompletne. Nieodłączne od tego rozwiązania jest rzutowanie tej pełni w przeszłość, coraz odleglejszą, aż w końcu to antyczna Grecja zostaje wskazana jako wzorzec właściwego miejsca wyznaczonego technice⁴⁵. Radykalny racjonalizm psychoanalizy każe poszukiwać innego rozwiązania.

Krytyka Jungera wiąże się oczywiście z pewnym momentem historycznym: okresem kapitalizmu monopolistycznego i społeczeństwa przemysłowego, ery taylorizmu, piramid biurokratycznych i władzy o totalnych uroszczeniach. Choć pisana od 1939 roku, książka Jungera wyrasta więc jeszcze z dylematów międzywojennych i z ambiwalencji, z jaką futurizm afirmował i krytykował technikę. Maszyna ery monopolu miała swoich „czcicieli”, którym należało przypominać – podobnie jak dzisiejszym technooptymistom – że doskonałość maszyny powinna być kontrowana przez ludzkie usterki i „klasycyzm podświadomego” (jak pisał futurysta Anatol Stern)⁴⁶. Powojenny porządek państwa dobrobytu, zależny zarówno od technicznych możliwości generowania bogactwa, jak i od technik biurokracji, stale nakazywał zadawać pytanie o możliwość koordynacji tak wielkiej władzy instrumentalnej przez instytucje demokratyczne⁴⁷. Echo tych dylematów słyszymy przecież w dyskusjach o hiperpaństwie dobrobytu, jakim staje się organizacja Unii Europejskiej, mierząca się z centralnym dylematem niewspółmierności między mechanizmami demokracji w skali państwa narodowego a koordynacją biurokracji działającej ponad jego poziomem. Wreszcie obawy związane z maszyną zostały zaktualizowane także współcześnie, ale w związku z inną technologią, innym kapitalizmem i innym modelem władzy. Współczesny lęk przed maszyną wiąże się z technologiami, które nie tyle urabiają życie jak zestandaryzowana linia produkcyjna, ile wnikają w nie pod postacią sieci i połączeń, mediacji między podmiotami i rzeczami. Charakterystyczne dla współczesnego kapitalizmu są spekulacje surowcami – w tym „surowcem behawioralnym”, związanym z ludzkimi zachowaniami i możliwością wpływu na nie⁴⁸. A dominujący współcześnie model władzy to nie totalitaryzm wielkiej organizacji partyjno-państwowej, ale władza neoliberalna, optymalizująca „zasoby ludzkie” poprzez tworzenie ekonomicznych bodźców – władza w dużej

⁴⁴ Zob. S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 29–30.

⁴⁵ Zob. F.G. Jungler, *Perfekcja techniki*, s. 193–194.

⁴⁶ Zob. A. Stern, „Czcicielowi maszyn”, *Wiersze zebrane*, t. 1, A.K. Waśkiewicz (red.), Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 106.

⁴⁷ Temat pism Habermasa o nauce i technice, zob. np. artykuły zebrane w tomie *Teoria i praktyka*.

⁴⁸ Zob. S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, s. 136–137. Na marginesie: krytyka Zuboff, choć wyrastająca z radykalnie innych podstaw aksjologicznych niż koncepcja Jungera, również nie jest wolna od fantazmatycznej harmonii, na której tle widać wyraźnie problemy współczesności. U Zuboff jest to wizja kapitalizmu „wzajemności”, idealizowanego modelu fordowskiego kapitalizmu, który oferował klientom i pracownikom uczciwy zwrot za ich lojalne zaangażowanie w konsumpcję i pracę; zob. tamże, s. 79 oraz s. 50–51.

mierze obojętna na wymiar symboliczny⁴⁹ i konceptualizująca podmiot jako behawioralną maszynę.

Słusznie podkreśla się w tych różnych momentach, że problem „techniki” jest tak naprawdę problemem władzy – sposobu, w jaki techniczne i instrumentalne myślenie ustanawia człowieka jako pewien obiekt podlegający władzy zarządzania: zbiór funkcji w ramach maszyny przemysłowej, zbiór reakcji i zachowań w ramach maszyny cyfrowej. Z punktu widzenia psychoanalizy możemy krytykować właściwy technologii sposób myślenia o człowieku (właściwy także nowym technologiom i ich ideałowi podmiotu w całości „zeskanowanego” wedle behawioralnego modelu), nie odwołując się do wyobrażonego ideału uprzedniej harmonii, ale odwołując się właśnie do fundamentalnej nierównowagi zawsze już obecnej w podmiocie. Rys ludzki myślenia ujawnia się nie w doskonałej harmonii świata nienaruszonego przez techniczne panowanie, lecz w samej usterce destabilizującej działanie mechanizmu, do którego zaprzęgnięto ludzki podmiot.

Psychoanaliza oferuje krytykę ideału podmiotu, którym można doskonale zarządzać, nie odwołując się przy tym do przednowoczesnego ideału harmonii między człowiekiem a światem, ale wychodząc z perspektywy „innej” niż technologiczna nowoczesność. Z perspektywy, w której podmiot wyłania się nie jako właściciel siebie, lecz jako byt skazany na wolność pragnienia. Oferowana przez psychoanalizę koncepcja podmiotu nie jest kolejną fantazją: ani nie jest oparta na żadnym idealizowanym „przed”, ani nie obiecuje fantastycznego „po” – na przykład w postaci społeczeństwa osobliwości. Nie oferuje też kolejnego obrazu pełni (pojednania z własną ludzką naturą), ale wskazuje na nieusuwalny antagonizm, z którym każdy podmiot zmuszony jest radzić sobie pojedynczo. Psychoanaliza nie daje też żadnej gwarancji, że jej nowina o pękniętym, osobliwym podmiocie zwycięży – przeciwnie, teoria psychoanalityczna pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego jej opis człowieka musi zderzyć się z oporem. Ludzki podmiot zagłusza własną osobliwość póki może i to, że podmiot jest na tej osobliwości zawieszony, nie daje gwarancji, że dojdzie ona do głosu. Wręcz przeciwnie, również na gruncie psychoanalitycznej teorii bardziej prawdopodobne jest to, że podmiotowość będzie zagłuszana przez rozmaite fikcje, na przykład w formie „amerykańskiego sposobu życia” [*American way*] – indywidualizmu *ego*, które przeżywa swój sen o sukcesie. Właściwą skalę interwencji psychoanalizy wyobrażałbym sobie w formie minimalnego gestu wskazania na negatywność, która ujawnia się jako seria zakłóceń w realizowaniu tej tryumfalistycznej koncepcji *ego*, a nie w postaci rewolucji.

Psychoanaliza nie prowadzi więc do kolejnej regresji w fantazję o podmiocie przednowoczesnym. Także racjonalizm psychoanalizy nie jest „kwalifikowany”

⁴⁹ Na temat omijania wymiaru symbolicznego przez władzę neoliberalną pisałem w tekście *Urządzanie poza funkcją Pana: neoliberalna racjonalizacja władzy a kryzys autorytetu symbolicznego*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2018, 19(3), s. 124–141.

czy „osłabiony” przez stwierdzenie, że w centrum myślącego i działającego podmiotu jest miejsce na „głupstwo”. „Głupstwo”, zawierające pewien istotny „rys ludzki” nie wskazuje przecież granicy rozumu ludzkiego (wyznaczonej np. na modłę romantyczną, przez moc „uczuć” i „przywiązań”), ale jest śladem innej racjonalności podmiotu. Racjonalność ta nie jest ograniczana przez symptom, ale przeniknięta odmienną logiką symptomu – czyli inną racjonalnością. „Głupstwo” nie jest „słabością umysłu”, o której pisałem w związku z Lacanowską krytyką nurtów inicjacyjnych. Słabość intelektualna, jak pisał Lacan, jest rodzajem sentymentalizmu, którego rys rozpoznać można w krytyce konserwatywnej, odwołującej się do „pełni” harmonijnego bycia, ale także w pełnych emfazy odwołaniach do wolności i prywatności jako „ostojach” podmiotu, naruszanych rzekomo dopiero przez współczesne technologie. Konserwatywne rozwiązanie wprowadza podział na człowieka „w równowadze”, a więc człowieka osadzonego w świecie „zmityzowanym” (i tym samym, dodajmy od razu, niewolnym od mitycznej – w benjaminowskim sensie – przemocy⁵⁰) i człowieka nowoczesnego a więc nie-naturalnego i zniewolonego przez sztuczność techniki. Jünger wytyka technice także sposób, w jaki niweluje ona tradycyjne hierarchie⁵¹, wyraźnie wskazując na ideał tradycyjnie zhierarchizowanego społeczeństwa zanurzonego w mitycznej przemocy. Współczesne ubolewania nad upadkiem prywatności odwołują się milcząco do jednostki-właściciela siebie, ideału ekskluzywnego, zarezerwowanego historycznie dla bardzo wąskiej grupy burżuazyjnych podmiotów. Psychoanaliza eksponuje natomiast, do jakiego stopnia podmiot ludzki jest od początku sztuczny sztucznością sobie właściwego „szaleństwa”; do jakiego stopnia sam umysł ludzki pracuje w rytmie rozmaitych improwizacji, puent, pracy na znaczącym, jego nieoczywistych rytmach i połączeniach. Eksponuje to, że podmiot jest wolny nie na mocy suwerennej decyzji, ale dzięki improwizowanym osobliwościom, które wymykają się oczekiwaniom władzy zarządzania. Prowadzenie zarządzania nie uda się nie dlatego, że człowiek jest nieodwołalnie „naturalny” i mityczny jako stworzenie, ani dlatego, że niepodzielnie panuje nad sobą jako ego-właściciel samego siebie – ale dlatego, że podmiot ludzki działa właśnie w uskokach sobie właściwej „sztuczności”, zawsze zaskakującej dla niego samego. Oczywiście ta pewność nie oznacza optymizmu: porażka neoliberalnego zarządzania może dokonać się na wiele różnych sposobów, nie tylko jako afirmacja pękniętej i osobliwej struktury podmiotowości, ale także jako reaktywne i tym głębsze jej zaprzeczenie w rytuałach politycznej przemocy.

Psychoanaliza nie krytykuje więc zdecentrowania podmiotu w nowoczesności, wręcz przeciwnie – zajmuje pozycję tego zdecentrowania, obstatek przy niej⁵². Odkrycie nieświadomego jest możliwe dzięki racjonalizmowi, jest „innym

⁵⁰ Zob. W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, w: tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 87–90.

⁵¹ F.G. Jünger, *Perfekcja techniki*, s. 187.

⁵² Zob. A. Zupančič, *Czym jest seks?*, s. 110–111.

oświeceniem”, opozycyjnym wobec dialektyki uruchamianej przez schemat celów i środków (krytykowanej przez Horkheimera i Adorna), nadal emancypacyjnej, ale w inny sposób.

■ Zakończenie

Psychoanaliza broni podmiot przed normalizacją. Obrona ta nie realizuje się jednak przez humanistyczny sprzeciw wobec odarcia człowieka z jego pozytywnych jakości (jego godności, harmonijnego zespolenia ze światem i osadzenia w nim), ale przez obstawanie przy „negatywnej wielkości”: czymś „mniej niż”, tak jak przejęzyczenie jest „mniej niż wypowiedzią”. Głupstwo jest negatywnością pracującą w podmiocie, jest często czymś wstydliwym, niewartym wzmianki. Podmiot psychoanalizy otrzymujemy nie poprzez dodanie dodatkowego wymiaru (głębi, suwerenności, wolności woli) do podmiotu „zarządzanego”, zaplanowanego, opisanego behawioralnie. Otrzymujemy go poprzez odjęcie czegoś, przez usterkę i przerwę. Obecna we współczesnej refleksji nad psychoanalizą próba radykalizacji strukturalizmu koncentruje się właśnie na tej negatywności. Strategią obroną w tym tekście było właśnie zaakcentowanie tej negatywności, ale nie poprzez rekonstrukcję centralnych tez teoretycznych psychoanalizy, ale „boczną ścieżką”, poprzez niepozorne zjawiska, obecne w codziennym doświadczeniu. Ostatecznie to w tym wymiarze – w wymiarze codzienności z jej trywialnymi troskami – najszybciej napotykamy niedogodności wynikające ze sposobu, w jaki dyskurs zarządzania podmiotem projektuje na nas swój ideał. Ta projekcja, charakterystyczna dla wszelkiej biurokracji – tej historycznej, opartej na fetyszu regulaminu i kartoteki, i tej współczesnej, opartej na danych i dowodach – rzutuje na człowieka ideał wydajności i rozliczalności. Podmiot ma być rozliczalny z zasobów (także tych nieoddzielnych od niego samego, jak jego własne zdrowie czy bezpieczeństwo), decyzji, z wszelkich kapitałów, którymi dysponuje. Podmiot jest odpowiedzialny za koszty, które generuje dla systemu (np. kiedy podejmuje nieodpowiedzialne decyzje, niszczące jego zdrowie w dłuższym okresie) i za suboptymalne wykorzystanie zasobów (gdy uczynił siebie mniej atrakcyjnym na rynku pracy, niżby mógł być). Współczesne biurokracje domagają się podmiotu sprawnie zarządzającego ryzykiem, „proaktywnego”, zawsze otwartego na rynkowe bodźce służące modyfikacji zachowań, podmiotu dostępnego (stąd łatwość, z jaką wprowadza się obowiązkowe aplikacje i metody nadzoru, którym podmiot jest zobowiązany się podporządkować). Działania podmiotu mają układać się w szeregi celów

i środków. Wartość negatywna, głupstwo, wprowadza nieciągłość w szeregi środków i celów, i to w wartości negatywnej właśnie psychoanaliza, zgodnie ze swoim radykalnym powołaniem, rozpoznaje obecność innej racjonalności.

Bibliografia

- Benjamin W., *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc, w: tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Bennet D., *The Currency of Desire. Libidinal Economy, Psychoanalysis and Sexual Revolution*, Lawrence & Wishart, London 2016.
- Deleuze G., F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Engels F., *Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa (Anty-Dühring)*, przeł. P. Hoffman, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.
- Freud S., *Mojżesz Michała Anioła*, w: tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Obłąd i sny w Gradivie Wilhelma Jensena*, w: tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva”*, Hugo Heller & Cie, Wien–Leipzig 1907, The Project Gutenberg 2011, akapit 14, <https://www.gutenberg.org/files/35549/35549-h/35549-h.htm> [dostęp 27.04.2022].
- Guénon R., *The Symbols of Sacred Science*, przeł. H.D. Fohr, Sophia Perennis, Hillsdale 2004.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Harari R., *How James Joyce Made His Name. A Reading of the Final Lacan*, przeł. L. Thurston, The Other Press, New York 2002.
- Jung C.G., *Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Jünger F.G., *Perfekcja techniki*, przeł. W. Kunicki, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2016.
- Lacan J., *Imiona-Ojca*, przeł. R. Carrabino, T. Gajda, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, WN PWN, Warszawa 2013.
- Lacan J., *The Sinthome. The Seminar of Jacques Lacan Book XXIII*, J.-A. Miller (red.), przeł. A.R. Price, Polity Press, Cambridge 2018.
- Lutherbibel (LUT), Die Deutsche Bibelgesellschaft 2017, www.die-bibel.de [dostęp 27.04.2022].
- Malaparte C., *Zamach stanu*, przeł. A. Tokarska, Dom Wydawniczy Duet, Toruń 2004.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, przeł. T. Zabłudowski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, przeł. K. Jażdżewski, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976.
- Milner J.-C., *Dzieła jasne. Lacan, nauka, filozofia*, przeł. M. Gusin, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- Pasqual A.M., *James Joyce*, przeł. M. Mróz, Muza, Warszawa 2007.
- Simmel G., *Przyczynek do filozofii panowania*, w: tegoż, *Pisma socjologiczne*, H.-J. Dahme i O. Rammstedt (red.), przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Stern A., *Wiersze zebrane*, t. 1, A.K. Waśkiewicz (red.), Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- Świrek K., *Urządzanie poza funkcją Pana: neoliberalna racjonalizacja władzy a kryzys autorytetu symbolicznego*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2018, 19(3), s. 124–141.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, w: tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, przeł. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- Wolf B., *Lacanian Coordinates. From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire*, Karnac, London 2015.
- Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, przeł. A. Unterschuetz, Zysk i S-ka, Poznań 2020.
- Zupančič A., *Czym jest seks?*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2021.
- Žižek S., *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, London–New York, 2014.
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.



Współczesne cierpienie a psychoanalityczna teoria podmiotu

Antoni Grzybowski

Abstrakt Artykuł stanowi próbę zarysowania przestrzeni debaty wokół dominujących modeli teoretycznych wyjaśniających źródła i przyczyny psychicznego cierpienia w kontekście leżących u ich podłoża koncepcji podmiotowości oraz nakreślenia wywodzącego się z teorii psychoanalitycznej alternatywnego modelu teoretycznego. Autor wyprowadza występujące we współczesnym dyskursie ujęcie psychicznego cierpienia i podmiotowości z filozofii kartezjańskiej opartej na dychotomii umysłu i ciała, podmiotu i przedmiotu. W konsekwencji psychiczne cierpienie czy szaleństwo wyjaśniane są albo jako efekt swobodnej podmiotowej decyzji, a więc coś, za co ponosi się odpowiedzialność, albo jako zaburzenie organiczne, niemające żadnego związku z podmiotowością cierpiącej osoby. Proponowany przez autora model ma umożliwić wykroczenie poza wyżej zarysowane kartezjańskie dychotomie i ominięcie związanych z nimi trudności. Autor, odwołując się do koncepcji prerefleksyjnej intencjonalności, podjął próbę zarysowania psychoanalitycznej koncepcji podmiotu, która pozwalałaby pomyśleć cierpienie psychiczne w kategoriach podmiotowych, jednak bez lokowania go w sferze moralnego potępienia.

Słowa kluczowe: psychoanaliza, podmiotowość, intencjonalność, Descartes, zdrowie psychiczne

Abstract The article is an attempt to outline the framework for debate around the dominant theoretical models explaining the sources and causes of psychological suffering in the context of the underlying concepts of subjectivity, and to outline an alternative theoretical model derived from psychoanalytic theory. The author derives the account of mental suffering and subjectivity found in contemporary discourse from Cartesian philosophy based on the dichotomies of mind and body, subject and object. Consequently, mental suffering or insanity is explained either as the result of a free subjective decision, and therefore something for which one is responsible, or as an organic disorder that has no relation to the subjectivity of the suffering person. The model proposed by the author is intended to make it possible to go beyond the Cartesian dichotomies outlined above and bypass the difficulties associated with them. The author, by referring to the concept of pre-reflective intentionality, attempts to outline a psychoanalytic concept of the subject, which would allow one to think of mental suffering in terms of subjectivity but without locating it in the realm of moral condemnation.

Keywords: psychoanalysis, subjectivity, intentionality, Descartes, mental health

Antoni Grzybowski

– psycholog,
psychoterapeuta,
doktorant w Instytucie
Psychologii Uniwersytetu
Jagiellońskiego.
Członek Krakowskiego
Koła Psychoanalizy
New Lacanian School.

Jego naukowe
zainteresowania oscylują
wokół możliwego dialogu
pomiędzy psychoanalizą
(szczególnie Freud,
Lacan, Laplanche)
a filozofią. Publikował
m.in. w takich
czasopismach jak
„Psychoterapia”,
„Diametros”,
„International Journal of
Psychoanalysis”.

antekg1@gmail.com
ORCID 0000-0003-0617-8494

■ Po Freudzie?

Nam, (po-)nowoczesnym, dzieło Freuda jest chyba równie dalekie, jak i bliskie¹. Nasz stosunek do psychoanalizy naznaczony jest ambiwalencją. Współcześnie dorobek Freuda i jego kontynuatorów poddawany jest ciągłej krytyce, stając równocześnie – jawnie bądź nie – jedno z ważniejszych źródeł naszego samorozumienia. Freud, jak twierdził Auden, „nie jest już dla nas osobą, a całym horyzontem znaczenia, pod którym wiemy swoje odmienne życie”². Psychoanaliza przestała być (lub też nigdy nie była) tylko pewną terapeutyczną praktyką i związaną z nią teorią aparatu psychicznego, a stała się raczej pewnym współczesnym sposobem mówienia, myślenia i czucia. Patrząc z tego punktu widzenia, Freud może zostać uznany za strażnika minionych czasów i zarazem odźwiernego bram do współczesności³.

Psychoanaliza współcześnie może oczywiście budzić cały szereg wątpliwości. Powstała ponad sto lat temu teoria i towarzysząca jej praktyka terapeutyczna wydają się czasem przestarzałe i niedzisiejsze, zwłaszcza w kontekście rozwoju współczesnych form psychoterapii poznawczo-behawioralnych i psychofarmakologii oraz wyparcia Freudowskiego modelu umysłu przez model kognitywistyczno-neurobiologiczny. Długotrwały proces analizy nieświadomości zastąpiła pragmatyczna procedura terapeutycznego oddziaływania skierowanego na szybkie pozbycie się psychicznego cierpienia, a model umysłu inspirowany zarówno literaturą i mitologią, jak i wiedzą z zakresu seksuologii zamieniony został na model inspirowany metaforami zaczerpniętymi z informatyki i podbudowany badaniami neurobiologicznymi.

Te zmiany, jak się zdaje, nie tylko odzwierciedlają rozwój w dziedzinie badań nad ludzkim umysłem, ale również są bliższe rytmowi współczesnego życia, którego sama forma nie sprzyja psychoanalizie. Klasycznie skojarzony z Freudowską teorią model społeczeństwa rozumianego jako źródło wyparcia popędów seksualnych jednostki okazuje się nieaktualny wobec dominującego w naszym ponowoczesnym społeczeństwie permissywnego hedonizmu⁴. Chcemy widzieć w sobie w pełni stanowiące o sobie indywidualia, wyzwolone spod wpływu norm, które jeszcze do niedawna regulowały życie społeczne. Deklaratywnie dążymy do szczęścia, każdy z osobna, na swój partykularny sposób, nie zważając na niegdysiejsze kulturowe ideały i ograniczenia. Kultura już w coraz mniejszym stopniu jawi się nam jako źródło cierpienia. W konsekwencji powstała w erze wiktoriańskiej teoria psychoanalityczna, jakkolwiek mogła wpłynąć na formowanie się człowieka współczesnego, w obecnym ponowoczesnym kontekście społecznym wydaje się dezaktualizować w niespodziewanie szybkim tempie.

¹ Artykuł stanowi fragment przygotowywanej rozprawy doktorskiej pt. „Psychoanaliza i (po-)nowoczesność. Psychoanalityczna teoria podmiotu wobec wyzwania współczesności”.

² W.H. Auden, „In Memory of Sigmund Freud”, w: E. Mendelson (red.), *W.H. Auden: Collected Poems*, Vintage, New York 1991, s. 273–276; w tłumaczeniu własnym – A.G.

³ J. Derrida, „To Do Justice to Freud”: *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, przeł. P.-A. Brault, M. Naas, „Critical Inquiry” 1994, 2, s. 234–235.

⁴ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 17–18.

Skąd jednak pewność, że to współczesne odrzucenie psychoanalizy stanowi niewątpliwy postęp w naszym współczesnym samorozumieniu? Coś przecież nie przestaje nam ciążyć. Jakieś powszechne cierpienie kładzie się cieniem na naszym nieskrępowanym dążeniu do szczęścia. Ból na tyle dotkliwy, że pojawia się pokusa przywrócenia niegdysiejszych zakazów i wyparcie w naiwnej nadziei, że przyniosą one ulgę wobec zagadkowego cierpienia tych, których jedynym celem miało być dążenie do samospełnienia. Co prawda udało się nam skatalogować nasze nieszczęścia, stworzyć paletę współczesnych trosk. Mówimy o epidemii depresji⁵, wzroście występowania uzależnień⁶ i zaburzeń osobowości⁷. Czy potrafimy jednak zrozumieć ich pochodzenie? Czy nasze najlepsze intencje poszukiwania szczęścia miałyby być nieszczerze? Czy to możliwe, żeby pragnąć czegoś i ściągać na siebie tego dokładne przeciwieństwo? Uspokaja się nas, mówiąc, że to nie ma z nami wiele wspólnego. To tylko kwestia pewnej „chemicznej nierównowagi” naszych mózgow albo błąd w sposobie myślenia, który należy poprawić, żeby znowu być szczęśliwym. Czy jednak rzeczywiście nie jest to nasza sprawa, skoro w tak krótkim czasie cierpienie stało się tak powszechne? Czy nie słuszniej byłoby rozważyć jego społeczny i w konsekwencji polityczny wymiar?

My, pierwsze pokolenie wyżu depresyjnego, pierwsze pokolenie zdiagnozowanej depresji, pierwsze pokolenie, które zna z doświadczenia mityczne wnętrza gabinetów psychiatrycznych, psychologicznych, psychoterapeutycznych, gdzie zapamiętałe ćwiczymy wynurzenia z naszych odmętów. Pierwsze pokolenie, które zna dziwacznie brzmiące nazwy psychoaktywnych farmaceutyków – tak, jesteśmy pierwszym pokoleniem aptekarzy amatorów, którzy znają ten tajemniczy zawodowy idiolekt i prowadzą w nim między sobą intymne pogawędki⁸.

Z jednej strony dążące do samospełnienia indywiduum, z drugiej, jak każe się nam sądzić, niezwiązana z nim choroba czy błąd, cierpienie odszczepione, cierpienie, które się mu przydarzyło bez jego udziału. Wątpliwości, które budzi taka diagnoza, odsyłają jednak do pytań o bardziej fundamentalnym charakterze. W jaki bowiem sposób współczesny hedonistyczny podmiot może być implikowany w swoim własnym cierpieniu, skoro jego intencje – jak się zdaje – czynią go predysponowanym do szczęścia i zadowolenia? Co owo niezrozumiałe cierpienie, wobec którego nie potrafimy zdobyć się na nic innego, jak nadać mu etykietkę tej lub innej choroby czy zaburzenia, mówi tak naprawdę o naszej samowiedzy i społeczeństwie, w którym żyjemy? Pytania te zmuszają

⁵ Zob. M. Seligman, *Why Is There So Much Depression Today? The Waxing of the Individual and the Waning of the Commons*, w: R.E. Ingram (red.), *Contemporary Psychological Approaches to Depression*, Springer, Boston 1990. Także: *Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*, World Health Organization, Geneva 2017.

⁶ Zob. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, przeł. J. Konieczny, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, WN PWN, Warszawa 2009, s. 98–99.

⁷ Jak zauważa Christopher Lasch, są to specyficzne formy współczesnego cierpienia, w znacznej mierze zastępujące dotychczas częściej spotykaną symptomatologię nerwicową, na którą składają się chociażby historyczne paralizy czy obsesyjne rytuały. Zob. C. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015, s. 68–69.

⁸ M. Tabaczyński, *Pokolenie wyżu depresyjnego. Biografia*, Korporacja Ha!art, Kraków 2019, s. 67.

do ponownego podjęcia refleksji nad kategorią podmiotowości w jej złożonych relacjach z cierpieniem i szaleństwem⁹.

■ My, kartezjanie

Wydaje się, że współcześnie nadal jesteśmy w znacznej mierze wyznawcami czegoś, co określam mianem „kartezjańskiego modelu podmiotowości”¹⁰. Jego główną składową stanowi twierdzenie o pierwotnym i nieredukowalnym charakterze podmiotu rozumianego jako samoświadome, pierwszoosobowe „ja”. Jak ujmuje to Kartezjusz: „poznanie: *ja myślę, więc jestem*, jest tym, które jako najpierwsze i najpewniejsze uderza każdego”¹¹. Przyjęcie tego twierdzenia pociąga za sobą szereg pojęciowych konsekwencji, które pozwalają określić szczegółową charakterystykę kartezjańskiej podmiotowości, stanowiącej wciąż kluczowy punkt odniesienia dla współczesności.

Podmiot kartezjański w zasadniczy sposób odróżnia się i niejako przeciwstawia wszystkiemu, co jawi mu się jako materialny przedmiot, włączając w to jego własne ciało. Łączy go z nim co prawda więź odmienna od stosunku do innych obiektów spotykanych w świecie, jednak podmiot może w pełni od niego abstrahować¹². Innymi słowy, kartezjański model podmiotowości zakłada, że podmiot jest związany ze swoim ciałem jedynie w przygodny sposób, a to ma na niego nikły, o ile jakikolwiek wpływ. W konsekwencji również odniesienie do innych podmiotów jest w ramach kartezjańskiego modelu ujmowane jako wtórne wobec pierwotnego doświadczenia własnego „ja” – w tym sensie jest to podmiot pierwotnie monadyczny. Uznanie pierwotności doświadczenia własnego „ja” prowadzi również do przyjęcia założenia o szczególnie uprzywilejowanym dostępie do wiedzy o sobie samym jako o podmiocie. Zdaniem Kartezjusza „niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł”¹³. W ramach kartezjańskiego modelu podmiotowości samoświadomość jest więc wiedzą najłatwiej dostępną i o najpewniejszym charakterze. Tak rozumiany w pełni samoświadomy podmiot-monada jawi się wreszcie jako podmiot całkowitej auto-determinacji i wolności, ponieważ nic, co nie jest dostępne dla jego samowiedzy, nie może w żaden sposób go determinować. Jak twierdził Husserl, jeden z największych spadkobierców modelu kartezjańskiego:

To, czego nie „wiem”, co w mym przeżywaniu, w mym przedstawianiu sobie, myśleniu, działaniu nie staje przede mną jako przedstawione, jako spostrzeżone, przypominane itd., nie „determinuje” mnie duchowo. I co nie jest zawarte

⁹ Stosuję tutaj ten potoczny termin zamiast współczesnej „choroby psychicznej” czy „zaburzenia psychicznego” ze względu na to, że nie przesądza on o ontologicznym statusie omawianego zjawiska. Stanowi to istotny element dalszej części mojego wywodu.

¹⁰ Nie jest to niewątpliwie model, który w pełni oddaje złożoność koncepcji podmiotu stworzonej przez Kartezjusza. Jak wskazuje wielu interpretatorów filozofii francuskiego myśliciela, szereg przypisywanych mu poglądów stanowi znaczące uproszczenia lub wręcz przeinaczenia jego oryginalnej koncepcji. Takie odczytanie myśli autora *Medytacji*, przedstawione w szczególności w sposób, można znaleźć w tekście Annette Baier, zob. też, *Kartezjańskie osoby*, przeł. M. Szuster, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Aletheia, Warszawa 2001. Opisywany przeze mnie kartezjański model podmiotowości jest raczej próbą charakterystyki pewnej recepcji koncepcji Kartezjusza, która nie tylko stała się niezwykle wpływowa w dziedzinie filozofii, ale również stanowi swoisty paradygmat intuicyjnego samorozumienia człowieka od czasów nowożytnych.

¹¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 30.

¹² Zob. tamże.

¹³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, WN PWN, Warszawa 2010, s. 39.

w mych przeżyciach, choćby jako niezauważone albo *implicite* intencjonalne, nie motywuje mnie, nawet nie motywuje w sposób nieświadomy¹⁴.

Jakkolwiek mogłoby się nam wydawać, że tak zdefiniowany model podmiotowości stanowi rodzaj filozoficznej abstrakcji, która nie ma znaczenia poza dyskursem filozoficznym, to jest on ściśle powiązany z ciągle dla nas aktualnym nowożytnym sposobem ujęcia problematyki etycznej, społecznej i politycznej. Konstytutywne dla nowożytności jest bowiem uznanie człowieka za źródło jego praw i norm. Nowożytny światopogląd zakłada odrzucenie wszelkich uzasadnień zasad moralnych i norm życia społecznego, które opierałyby się na odwołaniu do idei kosmicznego porządku, boskiej woli lub tradycji – słowem, instancji zewnętrznych względem autonomicznego podmiotu¹⁵. Zdaje się, że z tej raz podjętej przez nas drogi „odczarowania świata” nie sposób już dzisiaj zawrócić i ponownie uwierzyć w zewnętrzne wobec nas źródło sensu. Pojęcie podmiotu zdolnego do decydowania o swoim postępowaniu w oderwaniu od zewnętrznego wobec siebie autorytetu stanowi więc istotny, jeśli nie kluczowy element całego nowożytnego i ponowoczesnego horyzontu etycznego, narzucającego się nam w formie trudnej do zanegowania oczywistości.

Trzeba przy tym jednak przyznać, że kategoria podmiotu jest współcześnie odbierana równie ambiwalentnie, jak psychoanaliza. Od kilku dekad podlega ona nieustannej krytyce i dekonstrukcji z wielu perspektyw. Psycholodzy behawioralni wprost podawali w wątpliwość fundamenty kartezjańskiego modelu podmiotowości, twierdząc, że „osoba nie jest pierwotnym, aktywnym czynnikiem; jest raczej miejscem, punktem przecięcia, w którym spotyka się wiele warunków genetycznych i środowiskowych, wywołujących zbiorczy efekt”¹⁶. Z kolei współczesne neuronauki dostarczają szeregu danych wskazujących na dominującą w życiu psychicznym rolę automatycznych, nieświadomych mechanizmów, wykazując ponadto, że subiektywne doświadczenie jedności i integracji psychicznej stanowi jedynie rodzaj unifikującej interpretacji zachodzącej dopiero na wyższych poziomach funkcjonowania świadomości¹⁷. W filozofii i naukach społecznych silnie zadomowił się paradygmat antyhumanistyczny, odrzucający kategorię podmiotu jako metafizyczną iluzję. Zdaniem Jacques’a Derridy podmiot byłby efektem idealizacji mowy jako doświadczenia czysto wewnętrznego, zacierającego jej ścisły związek z tym, co materialne, zmysłowe i zewnętrzne. Zdolność do symbolizacji stwarza tym samym pozór samoistności względem zmysłowości, z której symbolizacja czerpie przeciw swój materiał w postaci dźwięków¹⁸. Natomiast według Michela Foucaulta¹⁹, ale też Gilles’a Deleuze’a i Félix’a Guattariego²⁰, podmiot miałby być efektem gry

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 325–326.

¹⁵ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, s. 60.

¹⁶ B.F. Skinner, *Behawioryzm*, przeł. P. Skawiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2013, s. 204.

¹⁷ Zob. T. Metzinger, *Being no one. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.

¹⁸ Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2011, s. 220.

¹⁹ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, s. 36.

²⁰ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t.1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 322.

popędów i relacji władzy w obrębie danego społeczeństwa: perspektywa ta ma swoje korzenie w Nietzscheańskiej podejrzliwości wobec autonomii „ja”²¹. Również sama psychoanaliza odegrała istotną rolę w krytyce kartezjańskiego modelu podmiotowości, wykazując szereg jego ograniczeń, które pojawiają się, gdy przyjmie się tezę, że jedną z najistotniejszych składowych aparatu psychicznego jest nieświadomość²². Z drugiej strony podmiot stanowi kategorię, która wpłynęła na sposób bycia i samorozumienia człowieka współczesnego. Kategoria ta w jej różnych odmianach jest szczególnie istotna we współczesnym dyskursie etycznym, społecznym i politycznym, w związku z czym trudno się jej pozbyć, pomimo aporii, w które możemy popaść, posługując się nią bez głębszego namysłu nad jej złożonością²³.

Aporie związane z kategorią podmiotu ujawniają się w szczególnie jaskrawej formie w sferze refleksji nad cierpieniem psychicznym i szaleństwem. Nie dzieje się tak bez powodu. Cierpienie i szaleństwo stanowią zjawiska, które trudno połączyć z kartezjańskim modelem podmiotowości, ponieważ są doświadczeniami podającymi w wątpliwość zakładaną przez Kartezjusza pewność i pierwotność doświadczenia „ja”. Szalony czy też cierpiący psychicznie podmiot jest zazwyczaj bardzo daleki od kartezjańskiej wizji abstrahowania od zmysłowości, własnego ciała i innych podmiotów. Jest on raczej uwikłany w nieznośną zależność czy wręcz podległość. Co więcej, często również w sferze własnego myślenia nie może on znaleźć żadnego pewnego punktu podparcia, ponieważ nawiedzają go natrętne idee, gnębią niekończące się wątpliwości, a samorefleksja całkowicie zawodzi wobec zagadkowego doświadczenia, którego nie sposób ubrać w żadne znane pojęcia. Innymi słowy, cierpienie psychiczne i szaleństwo jako jego skrajna forma stanowią doświadczenia, które stoją w sprzeczności z postulowaną przez kartezjański model podmiotowości przejrzystą samowiedzą i niczym nieograniczoną autodeterminacją²⁴.

Nic więc dziwnego, że Kartezjusz dokonuje zdecydowanego oddzielenia podmiotowości od szaleństwa. To ostatnie utożsamia bowiem z zaburzeniem o charakterze wyłącznie somatycznym. W słynnym passusie z *Medytacji* stwierdza, że szaleńcy cierpią, ponieważ

mózg tak jest osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ciało ich jest dzbanem, lub że wydeci są ze szkła²⁵.

²¹ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. J. Dudek, E. Kireszura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017, s. 32–33.

²² Zob. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.

²³ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, s. 23.

²⁴ Zob. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 13–31.

²⁵ R. Descartes, *Medytacji o pierwszej filozofii*, s. 25.

Cierpienie psychiczne zostaje w ten sposób wyegzorcymowane na zewnątrz podmiotu i sprowadzone do zaburzenia w obrębie organizmu. Kartezjański podmiot jako w pełni autodeterminująca się monada ma więc nie mieć z nim nic wspólnego.

Rozpowszechnione współcześnie ujęcie szaleństwa niemal wprost wywodzi się z tych kartezjańskich rozstrzygnięć. Tymczasem, jak mam zamiar wykazać, ta kartezjańska matryca pojęciowa jest głęboko problematyczna. Psychiczne cierpienie, nie będąc uznane za „sprawę” samego podmiotu, przestaje być również rozpatrywane w relacji do sfery moralnej i politycznej. Nie jest to tylko zbieg okoliczności. Od czasów nowożytnych, od czasów Kartezjusza podmiot stał się przecież nieodłącznym elementem, czy też fundamentem, dyskursu etyki i polityki. Jednak problemem nie jest tutaj jedynie wykluczenie szaleństwa ze sfery dyskusji o normie i prawie, ale to, że podmiot jako źródło wszelkich wartościowań zostaje pozbawiony możliwości refleksji nad związkiem dotyczącego go cierpienia ze współkształtowanym przez podmiot systemem politycznym i społecznym. Paradoksalnie więc oddzielenie psychicznego cierpienia od przynależącej do podmiotu sfery ustanawiania norm sprawia, że człowiek staje się odpowiedzialny za swoje cierpienie jako za losową przypadłość własnego organizmu, o którego zdrowie zmuszony jest dbać. W konsekwencji oderwane od podmiotu cierpienie staje się indywidualnym problemem medycznym, zostaje ono – jak ujął to Mark Fisher – sprywatyzowane, podczas gdy rozpowszechnienie niektórych jego form nakazywałoby raczej zapytać o jego społeczne źródła²⁶.

Dzisiaj ten problem wraca ze szczególną siłą za pośrednictwem niezrozumiałego cierpienia współczesnego podmiotu, które podważa kartezjańskie poczucie przejrzystości i niczym nieograniczonej wolności własnego „ja”. Cierpienie to nie jest bowiem wykluczonym marginesem nowożytnej racjonalności, a raczej nieodłącznym cieniem, który rzuca za sobą współczesność wraz z właściwą sobie formą podmiotowości. Dostrzeżenie tej zależności wymaga wykroczenia poza kartezjańskie dziedzictwo. Nie chodzi jednak o odrzucenie i radykalną krytykę kategorii podmiotu, a raczej o sięgnięcie po alternatywne modele podmiotowości, które z jednej strony umożliwiłyby zerwanie z modelem kartezjańskim jako modelem w pełni samoświadomego i przejrzystego dla samego siebie „ja”, a z drugiej nie redukowałyby psychicznego cierpienia do dziedziny czysto materialnego zaburzenia oderwanego od problematyki etycznej i społecznej. Ten rodzaj alternatywnego modelu podmiotowości możliwy jest do zrekonstruowania w dialogu z teorią psychoanalityczną.

²⁶ Zob. M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 37–38.

■ Aporie dyskursu psychiatrii

Psychiatria od początków swojego istnienia – symbolicznie wiązanych z wyzwoleniem „szaleńców” z łańcuchów w Salpêtrière przez Philippe’a Pinela pod koniec XVIII wieku – musiała zmierzyć się z zagadnieniami, które umysł epoki ufundowanej na kartezjańskich rozstrzygnięciach postrzegał jako paradoks. Za najistotniejsze w tym kontekście można uznać dwie kwestie: w jaki sposób umysł może być chory i jaki rodzaj oddziaływania terapeutycznego wobec niego byłby najadekwatniejszy. W ramach refleksji naznaczonej wpływem filozofii kartezjańskiej, w której substancja myśląca, umysł czy też podmiot, stanowi niepodzielny, samoświadomy i autonomiczny byt odmienny od poddanego mechanicznym prawom ciała, określenie statusu szalonego umysłu i metod jego leczenia stanowiło istotny problem. Zaowocowało to w XIX wieku sporem dzielącym środowiska psychiatryczne, w literaturze określanym jako *Somatiker versus Psychiker*, który stanowił *de facto* próbę rozstrzygnięcia problemu psychofizycznego na gruncie psychiatrii²⁷.

Zgodnie ze stanowiskiem tzw. psychików umysł jako coś niematerialnego nie mógł podlegać innemu zaburzeniu, jak tylko moralnemu. W związku z tym, najodpowiedniejszym w tym wypadku typem postępowania z chorym miało być stosowanie technik perswazyjnych, tzw. terapii moralnej, która w bezpośredni sposób miała przemówić do pozostałych w umyśle „szaleńca” racjonalności i sumienia. Koncepcja ta usiłowała powiązać cierpienie psychiczne z rodzajem intencjonalnej, świadomej decyzji podmiotu rozumianego na sposób kartezjański. W konsekwencji psychiczne cierpienie uznawano za coś zawinonego, za co indywiduum ponosi odpowiedzialność i powinno ponieść karę, podobnie jak za inne społecznie naganne czyny. Cierpienie psychiczne uznawano więc za coś godnego potępienia.

Odmienne stanowisko prezentował nurt psychiatrii zorientowanej somatycznie, której przedstawiciele stwierdzali wprost, że cierpienie psychiczne to choroba mózgu. Podstawę filozoficzną tego nurtu stanowił materialistyczny monizm, niewątpliwie jednak będący jedynie zredukowanym do swojej fizykalistycznej komponenty stanowiskiem kartezjańskim, co zostało wprost wyrażone w filozofii duchowego ojca tego prądu umysłowego – Julienu de La Mettriego²⁸. Szaleństwo miały więc powodować pewne uszkodzenia anatomii mózgu czy też wrodzone degeneracje, które – jak się zdawało – nie poddawały się oddziaływaniom terapeutycznym. Szaleństwo usytuowane zostaje poza obszarem tego, co przynależne do podmiotu, w sferze rozumianej jako całkowicie odpodmiotowiona materia.

²⁷ Zob. B. Dobroczyński, M. Marcinów, *GDZIE „CZARNY ANIOŁ OBŁĄKANIA NIE MA PRZYSTĘPU”*. Szkic o pochodzeniu idei obłądzenia zawinonego w kontekście literatury dziewiętnastego wieku, „Ethos” 2015, 2(110), s. 109–126.

²⁸ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.

Koncepcja nieświadomych procesów psychicznych zrodziła się na tle tak zarysowanej dyskusji, stanowiąc niejako stanowisko pośrednie w sporze *Somatiker versus Psychiker*. W jej różnych wersjach, które mnożyły się na długo przed powstaniem psychoanalizy, pojawiła się idea, aby z jednej strony zerwać z myśleniem o umyśle na sposób kartezjański, jako w pełni samoświadomym i przejrzystym dla samego siebie, a z drugiej strony nie redukować szaleństwa do czysto fizycznej przyczyny²⁹. Choć sam Freud nie był pierwszym, który sformułował takie stanowisko, jego teoria okazała się jedną z najbardziej złożonych i kompletnych propozycji teoretycznych. Nie bez znaczenia była tutaj również zaproponowana przez Freuda technika terapeutyczna, która dawała nadzieję na podjęcie próby terapii w wypadku niektórych przynajmniej form psychicznego cierpienia³⁰.

Zarówno powyższy spór, jak i koncepcja psychoanalityczna wydają się jednak, zdaniem części historyków psychiatrii, stanowić kwestie nieaktualne dla współczesnej nauki psychiatrycznej, która koncentruje się na farmakologii, badaniu mózgu w kategoriach funkcjonalnych i na inspirowanych behawiorystycznie oddziaływaniach terapeutycznych³¹. Można jednak zaryzykować tezę, że na aktualny kształt psychiatrii i zbliżonych do niej nauk, takich jak psychologia, wpłynęło nie tyle przewyciężenie dychotomii *Somatiker – Psychiker*, ile raczej opowiadanie się po stronie nieznacznie zmodyfikowanego stanowiska „somatyków”, a więc zniwelowanie dualizmu do jego fizycznej składowej w tej lub innej formie.

Lata dziewięćdziesiąte XX wieku zostały okrzyknięte „dekadą mózgu” w obszarze psychiatrii, choć w gruncie rzeczy stanowiły tylko przypiecztowanie dłuższego procesu kształtowania się obecnego, biomedycznego paradygmatu uprawiania psychiatrii, skoncentrowanego na czynnikach biologicznych (i przez to czasem określanego mianem modelu bio-bio-bio). Oznaczało to więc powrót do dziewiętnastowiecznego podejścia naturalistycznego w swoim odświeżonej formie. Tym razem zamiast wyjaśnienia etiologii zaburzeń psychicznych poprzez odwołanie się do hipotezy o degeneracji czy anatomicznym uszkodzeniu układu nerwowego, odwołano się do hipotezy dotyczącej stycznej „chemicznej nierównowagi” – zaburzeń biochemii mózgu, które można leczyć dzięki wykorzystaniu w założeniu równoważących je leków psychotropowych. Silne pozostało przy tym przekonanie o znaczącej etiologicznej roli czynników genetycznych³². Co prawda przyjęcie takiego podejścia do psychicznego cierpienia niewątpliwie pozwala odrzucić niehumanitarną ideę obarczania winą i karcenia cierpiących psychicznie, jednak nie pozostaje ono pozbawione teoretycznych i praktycznych problemów.

²⁹ L.L. Whyte, *Unconscious before Freud*, Basic Books, New York 1960, s. 25–28.

³⁰ R. Porter, *Madness: A Brief History*, Oxford University Press, New York 2002, s. 187–189.

³¹ Zob. E. Shorter, *Historia psychiatrii: od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, przeł. P. Turski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.

³² Zob. A. Scull, *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton 2015, s. 390–401.

Dowody przemawiające za przyjęciem takiego stanowiska trudno uznać za dobrze ugruntowane³³; zdaje się, że ma ono podstawy raczej w myśleniu życzeniowym: potrzebie sprowadzenia cierpienia psychicznego do problemu o charakterze wyłącznie medycznym. Dotychczas niezidentyfikowane zostały w poprawny sposób żadne biologiczne mechanizmy ani nawet biomarkery zaburzeń psychicznych zdefiniowanych według obowiązujących klasyfikacji diagnostycznych. Badania wykazują, że wbrew temu, co obiecują założenia modelu biomedycznego, odmienne diagnozy psychiatryczne nie mają odmiennego podłoża genetycznego³⁴. Liczne badania i metaanalizy pokazują też, że równie trudno znaleźć argumenty za uznaniem adekwatności hipotezy „chemicznej nierównowagi” i powiązanego z nią modelu terapeutycznego. Mechanizmu działania przeważającej liczby leków psychotropowych nie sposób, ze względu na brak wystarczających dowodów, tłumaczyć w kategoriach leczenia przyczynowego³⁵. Właściwszy w świetle dostępnych danych byłby raczej model wyjaśniający działanie leków psychiatrycznych przez analogię do działania środków przeciwbólowych, a więc nie jako środków wpływających na rzeczywisty mechanizm leżący u podłoża występującego zaburzenia, ale raczej modyfikujących świadomość przyjmującej je osoby³⁶. Tymczasem szereg wyników badań zdaje się sugerować, że etiologia zaburzeń psychicznych może mieć silne związki z czynnikami społecznymi, takimi jak status społeczny i materialny³⁷, przynależność do mniejszości etnicznej³⁸ czy bycie ofiarą przemocy w dzieciństwie³⁹. Wiele wskazuje na to, że model biomedyczny w psychiatrii jest nie tylko nieadekwatnym sposobem ujęcia zaburzeń psychicznych, ale również utrudnia dostrzeżenie społecznego wymiaru psychicznego cierpienia. W efekcie – jak zostało to zarysowane wcześniej – prowadzi on do medykalizacji, a więc wyabstrahowania danej problematyki z kontekstu społecznego i politycznego oraz zredukowania cierpienia do indywidualnego problemu medycznego⁴⁰, czyli wyłączenia go ze sfery właściwej dla podmiotowej autonomii: debaty o normach i prawach. W ten sposób medykalizacja może posłużyć jako narzędzie uzyskiwania i uzasadniania dominacji społecznej lub politycznej w niepoddanym demokratycznej kontroli języku medycyny.

W dziedzinie współczesnej psychiatrii i psychoterapii zarysowują się więc na nowo wywodzące się z kartezjańskiego dualizmu nieprzewyciężone trudności. Podejście naturalistyczne rodzi szereg problemów, ponieważ odrywa cierpienia psychiczne od sfery podmiotowej. Z drugiej jednak strony historyczne koncepcje wpisujące „szaleństwo” w pole podmiotowości rozumianej na kartezjańską modłę prowadzą do trudnego współcześnie do przyjęcia moralnego potępienia cierpiących psychicznie, a także nie wydają się adekwatne ani do

³³ Zob. R. Stupak, *Model biomedyczny w psychopatologii. Krytyczny szkic historyczny, współczesny kontekst i problemy etyczne*, „Diametros” 2020, 17, s. 34–51. Artykuł ten stanowi syntetyczne omówienie modelu biomedycznego w psychiatrii i jego szerszą niż przedstawiona tutaj krytykę w oparciu o wyniki szeregu współczesnych badań.

³⁴ Zob. The Brainstorm Consortium, *Analysis of Shared Heritability in Common Disorders of the Brain*, „Science” 2018, 360(6395), eaap8757.

³⁵ Zob. N. Ghaemi, *Symptomatic versus Disease-Modifying Effects of Psychiatric Drugs*, „Acta Psychiatrica Scandinavica” 2022, 146(3). Zob. też zbiorcze podsumowanie wyników badań nad mechanizmami działania leków antydepresyjnych: J. Moncrieff, R.E. Cooper, T. Stockmann i in., *The Serotonin Theory of Depression: A Systematic Umbrella Review of the Evidence*, „Molecular Psychiatry” 2022.

³⁶ J. Moncrieff, *The Myth of the Chemical Cure*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.

³⁷ T. Richardson i in., *A Longitudinal Study of Financial Difficulties and Mental Health in a National Sample of British Undergraduate Students*, „Community Mental Health Journal” 2017, 53(3), s. 344–352.

³⁸ W. Veling, E. Susser, J. van Os i in., *Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders Among Immigrants*, „The American Journal of Psychiatry” 2008, 165(1), s. 66–73.

opisu złożonych zjawisk psychopatologicznych, ani ich możliwego procesu terapeutycznego. W tym kontekście wydaje się być potrzebne wypracowanie form opisu czy też konceptualizacji, które stanowiłyby rodzaj teorii mediującej pomiędzy zarysowanymi stanowiskami.

Jeśli przedstawi się zarysowane powyżej trudności współczesnej psychiatrii i psychoterapii jako analogiczne do tych, które zrodziły się w ramach sporu *Somatiker versus Psychiker*, to ponowne odwołanie się do koncepcji nieświadomości może przyczynić się do ich przewyciężenia. Psychoanaliza w swoim najradykalniejszym wymiarze teoretycznym pozostaje wierna doświadczeniu psychicznego cierpienia, którego zróżnicowane formy nie wpisują się w kartezjański model w pełni świadomego podmiotu zdolnego do całkowitej autodeterminacji i wolności. Teoria Freuda nie opisuje podmiotu jako wszechmocnej monady, a raczej, podkreślając fundamentalny związek między podmiotowością a tym, co nieświadome, przedstawia go jako pole konfliktów zróżnicowanych sił, wśród których niebagatelną i nieodłączną rolę pełnią niepoddane świadomej kontroli popędy i ich uwikłanie w relacje ze światem społecznym. W ten sposób psychoanaliza wypracowuje koncepcję podmiotowości, która podważa pewność i pierwotność doświadczenia „ja”.

■ Cios dla ludzkiego narcyzmu

Psychoanaliza pojawiła się jako alternatywa dla kartezjańskiego podziału na niematerialny podmiot i materialne ciało, który doprowadził do nowożytnej próby sprowadzenia psychicznego cierpienia do zagadnienia o charakterze czysto medycznym. Zjawisk, które zdefiniowały dziedzinę badań psychoanalitycznych, takich jak symptomy histerycznego cierpienia, nie sposób było wpisać w pojęciowe ramy zbudowane na kartezjańskich rozstrzygnięciach. Już sama charakterystyka histerycznego symptomu – dysfunkcja ciała, paraliż, ślepotą, ból, którego przyczyny ani nie można sprowadzić do żadnego zaburzenia o charakterze organicznym, ani zaklasyfikować jako intencji świadomego podmiotu – odsyła do sfery doświadczenia wymykającej się tego rodzaju dychotomii.

Zdaniem Freuda odkrycia dokonane przez psychoanalizę miałyby być jednym z trzech wielkich ciosów zadanych ludzkiemu narcyzmowi. Po odkryciu Kopernika Ziemia jako miejsce zamieszkania człowieka nie mogła już być uznawana za centrum, a raczej tylko za jeden z elementów Wszechświata. Z kolei teoria ewolucji, dostarczając dowodów na przynależność człowieka do królestwa

³⁹ F. Varese, F. Smeets, M. Drukker i in., *Childhood Adversities Increase the Risk of Psychosis: A Meta-Analysis of Patient-Control, Prospective- and Cross-sectional Cohort Studies*, „Schizophrenia Bulletin” 2012, 38(4), s. 661–671.

⁴⁰ P. Conrad, *Medicalization and Social Control*, „Annual Review of Sociology” 1992, 18, s. 209–232.

zwierząt na równi z pozostałymi częściami fauny, zmusiła ludzkość do porzucenia idei o jej wyjątkowym statusie na tle całej przyrody. W końcu psychoanaliza miała stanowić najdotkliwszy cios dla ludzkiej manii wielkości, dowodząc, że „ja” nie jest „panem nawet we własnym domu”⁴¹, i wykazując wagę procesów nieświadomych w życiu psychicznym człowieka. W tym właśnie sensie psychoanaliza stanowi radykalną krytykę kartezjańskiego modelu podmiotowości.

Kategoria podmiotowości, chociaż praktycznie nieobecna w pismach Freuda na poziomie leksykalnym, wydaje się stanowić jedną z kluczowych stawek teorii i praktyki psychoanalitycznej. Podstawowe odkrycie, którym szczyci się psychoanaliza – odkrycie wagi nieświadomych procesów psychicznych, podważa klasyczny, kartezjański model podmiotowości, zgodnie z którym podmiot niczego łatwiej nie poznaje niż samego siebie jako umysł. Z tego powodu koncepcje Freuda bywają stawiane w jednym szeregu z teoriami traktującymi podmiot jako zbędną iluzję. Psychoanalizę rozumie się wtedy zazwyczaj jako pewien rodzaj naturalizmu, nawiązując do tych jej elementów, których podstawową inspirację stanowiły koncepcje o charakterze mechanistycznym lub biologicznym⁴², lub też jako jedną z współczesnych nauk, które, jak strukturalistyczna lingwistyka i etnologia, pozwalają za Foucaultem obwieścić „śmierć człowieka”⁴³.

Płynąca z psychoanalitycznego doświadczenia problematyzacja nie musi jednak prowadzić do przekreślenia kategorii podmiotu, a raczej do jej znaczącej modyfikacji. Psychoanaliza skupia się w swoich rozważaniach teoretycznych na tych obszarach ludzkiego doświadczenia, które stanowią punkty graniczne samoświadomego i autonomicznego podmiotu. Nie przeciwstawia ona jednak tych obszarów podmiotowi, a raczej dostrzega w nich sam rdzeń jego bytu. Rozstrzygnięcie to staje się osią techniki psychoanalitycznej, która poprzez analizę nieświadomej aktywności przy pomocy metody wolnych skojarzeń, interpretację oraz wykorzystanie relacji przeniesieniowej z analitykiem ma prowadzić do przepracowania wywołujących cierpienie symptomów i zwiększenia autonomii osoby poddawanej psychoanalizie. Doprecyzowania wymaga jednak, w jaki sposób należy rozumieć podmiotowość ujętą z takiej perspektywy i gdzie należałoby ją zlokalizować, skoro płynnie przechodzi ona w obszary, które trudno uznać za przynależące do podmiotu w klasycznym sensie tego terminu. Freud przypisał nieświadomości pewne cechy aktywności podmiotowej, dotychczas na zasadzie wyłączości powiązane z samoświadomym „ja”. W konsekwencji, gdyby szukać freudowskiego odpowiednika kartezjańskiego „ja myślę”, brzmiałoby ono najpewniej „to myśli”⁴⁴. Jak jednak rozumieć to radykalne przesunięcie konceptualne dotyczące podmiotowości?

⁴¹ S. Freud, *Wykłady*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 266.

⁴² E. Paszkiewicz, *Struktura teorii psychologicznych: behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa 1983, s. 121–122.

⁴³ Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

⁴⁴ Zob. J. Lacan, *Pozycja nieświadomego*, przeł. M. Drwięga, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2010, 3, s. 14.

Niewątpliwie podmiotowość, będącą stawką w procesie psychoanalitycznym⁴⁵, trudno uznać za podmiot, który w jakikolwiek sposób mógłby wpisać się w klasyczny kartezjański model, skoro psychoanalityczny przewrót ściśle wiąże się z detronizacją „ja” jako centrum wszelkich podmiotowych aktów. W konsekwencji wśród zróżnicowanych filozoficznych interpretacji psychoanalizy pojawiają się również takie, których autorzy próbują zrekonstruować w ramach freudowskiej teorii koncepcję podmiotowości, widząc w tym jednak możliwość przedstawienia jej jako koncepcji zupełnie odmiennej od koncepcji wypracowanej na gruncie kartezjanizmu⁴⁶. Są to projekty godne uwagi ze względu na to, że wydają się one nawiązywać do najważniejszej funkcji, jaką idea nieświadomości – nie tylko zresztą ta wywiedziona z teorii psychoanalitycznej⁴⁷ – pełniła w rozwoju refleksji filozoficznej i psychologicznej: próby rozwiązania lub też złagodzenia szeroko rozumianego problemu psychofizycznego, który najwyraźniej zarysował się w ramach ontologicznego dualizmu wywodzącego się z filozofii podmiotu Kartezjusza⁴⁸.

■ Podmiot w psychoanalizie?

W jaki sposób kategoria podmiotu może być zachowana w psychoanalitycznej teorii i praktyce, skoro odrywa się ona od kartezjańskiego dziedzictwa? Możliwe, że podmiotowość w psychoanalizie należałoby rozumieć nie tyle jako coś pierwotnie przysługującego bytowi ludzkiemu, ile raczej jako pewien etyczny postulat stawania się „ja”, wpisany w jej technikę i w cel, do którego zmierza jej praktyka⁴⁹. Zdaniem Andrzeja Ledera w teorii psychoanalitycznej podmiotowość rodzi się w grze pomiędzy różnymi zewnętrżnościami, takimi jak sfera popędów i relacja z Innym⁵⁰. Z kolei Paweł Dybel u podstaw psychoanalitycznej antropologii doszukuje się „pękniętego”, nieudanego stosunku do siebie samego, dopatrując się przy tym genezy podmiotowości w dynamice wypierania nigdy nieredukowalnego nonsensu nieświadomych wyobrażeń⁵¹. Podmiotowość ujęta w takiej optyce musi jawić się jako coś dynamicznie powstającego i złożonego, co zresztą zdają się podkreślać Freudowskie modele dzielące aparat psychiczny najpierw na nieświadomość, przedświadomość i świadomość, później na „to”, „ja” i „nad-ja”, nie wspominając już o złożonej teorii popędów i ich losów. Niektórzy komentatorzy idą w swoich egzegezach tak daleko, że ów wieloaspektowy system określają jako „rozmnóżonego homunkulusa”⁵² czy też „uwewnętrzniowany politeizm”⁵³. Pojawia się więc pytanie o to, czy w ogóle można mówić o jakimkolwiek podmiocie, nie redukując go tylko do efektu pierwotnie

⁴⁵ Zob. A. Grzybowski, *Szaleństwo upodmiotowione. Etyczne źródła myśli psychoanalitycznej w świetle koncepcji Jurgena Habermasa i Charlesa Taylora*, „Diametros” 2019, 61, 1–18.

⁴⁶ Zob. J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, przetł. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, New York 1981; T.H. Ogden, *Subjects of Analysis*, Jason Aronson, New York 1994; P. Ricoeur, *O interpretacji. Eseje o Freudzie*, przetł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

⁴⁷ L.L. Whyte, *Unconscious before Freud*, s. 25–28.

⁴⁸ Zob. B. Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki: geneza i historia idei nieświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 138–146.

⁴⁹ Zob. M. Drwięga, *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 17–18.

⁵⁰ Zob. A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 366.

⁵¹ Zob. P. Dybel, *Okrucy psychoanalizy: Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009, s. 84–85.

⁵² Zob. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, s. 251.

⁵³ Zob. A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, s. 364–365.

konstytuujących go sił, nawet jeśli by rozumieć tę konstytucję w sposób odmienny od, na przykład, behawioryzmu. Sugeruję pewną linię argumentacji, która może przybliżyć odpowiedź na tego rodzaju wątpliwości.

Kategoria podmiotu stanowi fundament nowożytnego i ponowoczesnego horyzontu etyczno-politycznego, w którym odrzucone zostało jakiegokolwiek uzasadnienie powoływanych do życia praw i norm, odwołujące się do zewnętrznego wobec podmiotu źródła sensu, takiego jak Bóg, tradycja czy kosmiczny porządek. Podmiotowość wiąże się więc z zagadnieniem autonomii – zdolności do nadawaniu sobie samemu prawa bez odniesienia do zewnętrznych instancji⁵⁴. Stąd, jak wskazywano, pozbycie się tej kategorii okazuje się problematyczne, ponieważ jest równoznaczne z rezygnacją z dyskusji o problematyce moralnej w jej (po)nowoczesnej formie. Kategoria podmiotu zazwyczaj jest łączona z modelem kartezjańskim, a więc jego monadyczną w pełni samoświadomą i niezależną formą. Czy jest to jednak jedyna możliwa do pomyślenia forma podmiotowości, która mogłaby być uznana za źródło normatywności? Czy i w jakim stopniu psychoanalityczna teoria podmiotowości mogłaby sprostać tego rodzaju wymaganiom? Należałoby najpierw zapytać, jakie są minimalnie warunki, które podmiot musi spełnić, żeby mógł stanowić właściwy dla współczesności fundament norm i praw.

Warunkiem takim jest niewątpliwie zdolność do autonomii w zdefiniowanym powyżej sensie. Podmiot musi być zdolny do aktywnego powoływania do życia norm i praw, jeśli kategoria ta ma mieć jakikolwiek sens. Warunkiem autonomii jest natomiast zdolność do aktywnego odniesienia się do normy w akcie jej ustanawiania. W konsekwencji ustanowienie normy nie może sprowadzać się do jakiegokolwiek wywołanej zewnętrznym oddziaływaniem reakcji ani też pomiąć normy jako swojego przedmiotu odniesienia. Ujmując tę kwestię w sposób bardziej ogólny, koniecznym warunkiem możliwości autonomii⁵⁵ jest zdolność aktywnego odniesienia do pewnej treści, skierowania na pewien obiekt, a więc to, co określa się za Brentanem i innymi fenomenologami mianem „intencjonalności”⁵⁶.

Według Brentana intencjonalność stanowi jedną z fundamentalnych cech dystynktywnych „fenomenów psychicznych”, pozwalającą na odróżnienie ich od „fenomenów fizycznych”⁵⁷. Zdaniem filozofa fenomeny psychiczne zawsze są przez nas spostrzegane⁵⁸, mają charakter aktu przedstawiania sobie czegoś⁵⁹, a więc są czymś, co jest zawsze dostępne w samoświadomości. W tym znaczeniu intencjonalność jako szczególną właściwość świadomości można by uznać za ściśle powiązaną z doświadczeniem samoświadomego „ja”, uznawanym w modelu kartezjańskim za pierwotne. Gdyby przyjąć takie założenie, to

⁵⁴ Zob. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, s. 293.

⁵⁵ Jest to warunek konieczny, ale niewystarczający. Na marginesie pozostawię tutaj istotne pytanie, na ile opisane przez psychoanalizę fenomeny mają możliwość odniesienia do normy i prawa, czy wręcz ich intencjonalnego ustanawiania. Tego zagadnienia, mimo jego ważności dla omawianej tu kwestii, nie podejmuję, bo wykraczałoby to znacznie poza ramy niniejszego artykułu.

⁵⁶ Zob. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, WN PWN, Warszawa, 1999, s. 126.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 43.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 113.

psychoanalityczna koncepcja nieświadomości byłaby nie do pogodzenia z kategorią podmiotu jako fundamentu autonomii, ponieważ odrzucając kartezjański prymat poznania „ja myślę”, musiałaby również zrezygnować z minimalnego warunku podmiotowej zdolności do autonomii, jaką jest intencjonalność. Nic jednak w pojęciu intencjonalności – wbrew stanowisku klasyków fenomenologii – nie pociąga za sobą konieczności odniesienia do świadomości, a tym bardziej samoświadomości.

Kiedy Freud usiłuje zdefiniować, co rozumie przez psychoanalityczne pojęcie nieświadomości, to polemizuje właśnie z założeniem o koniecznym związku psychiczności, a w konsekwencji intencjonalności, ze świadomością⁶⁰. Zgodnie z modelem kartezjańskim wszystkie zjawiska, które nie wynikają ze świadomej aktywności podmiotu, nie przynależą do sfery psychiczności, a raczej do zjawisk o charakterze fizycznym, a więc zjawisk oderwanych od samego podmiotu. Freud argumentuje jednak, że można wskazać szereg zjawisk, które zdają się mieć charakter intencjonalny, mimo że nie są dostępne świadomości. Zdaniem Freuda szczególnie dobitnym przykładem takiego zjawiska są eksperymenty związane z tak zwaną sugestią pohipnotyczną. W takim wypadku osobie poddanej hipnozie

poleca się wykonać pewną czynność [...]. Po przebudzeniu zahipnotyzowany najwyraźniej odzyskuje świadomość i swój zwyczajny stan umysłowy, niczego nie pamięta z czasu, gdy znajdował się w hipnozie, a jednak w ustalonej wcześniej chwili ulega impulsowi wykonania tego, co mu zlecono, i czyni to w stanie świadomości, choć nie zdaje sobie sprawy dlaczego. Niepodobna opisać owego zjawiska inaczej, jak tylko w ten sposób, iż zamiar ów zachował się w umyśle owego człowieka formie utajonej czy nieświadomej⁶¹.

Doświadczenie psychoanalityczne dostarcza szeregu zbliżonych przykładów na istnienie tego rodzaju nieświadomych „zamiarów”, a co więcej, wskazuje na ich fundamentalny charakter w życiu psychicznym. Owe „zamiary”, pomimo braku reprezentacji w świadomości, niewątpliwie spełniają kryteria pozwalające je uznać za intencjonalne, a więc aktywnie nakierowane na pewien obiekt. Ten rodzaj nieświadomej intencjonalności pozwala na podjęcie refleksji nad kategorią podmiotu jako fundamentu autonomii bez postulowania pierwotnego, samoświadomego „ja”, jak czyni to model kartezjański. W ten sposób w obrębie psychoanalizy otwiera się przestrzeń do wypracowania alternatywnego modelu podmiotowości, który z jednej strony nie wyklucza kwestii odniesienia do sfery moralnej i politycznej, a z drugiej umożliwia włączenie psychicznego cierpienia

⁶⁰ Zob. S. Freud, *Kilka uwag o pojęciu nieświadomości w psychoanalizie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 17.

⁶¹ Tamże, s. 18.

i szaleństwa do sfery podmiotu, ponieważ ten nie ma charakteru w pełni samoświadomej, autodeterminującej się monady, dla której właściwe doświadczeniu psychicznego cierpienia uwikłanie w cielesność, popędy i relacje z innymi stanowiło coś, czemu należy zaprzeczyć jako zagrożeniu dla własnego poczucia wszechmocy.

Paul Ricoeur w swoim *Eseju o Freudzie* przedstawia psychoanalizę jako pewną „archeologię podmiotu”⁶², w ramach której próbuje się dociekać, w sposób zbliżony do podejścia fenomenologicznego, genezy bezpośrednio danej świadomości w wymiarach sensu, mowy, ciała i intersubiektywności. Choć pełny opis dynamiki tak rozumianej podmiotowości w kategoriach klasycznie rozumianej intencjonalności jest niemożliwy, to jednak zdaje się, że sam Freud doszukiwał się jej specyficznej, niejako prerefleksyjnej formy w zjawiskach, takich jak marzenia senne, symptomy nerwicowe i czynności pomyłkowe, o których nikt wcześniej nie próbował myśleć w podobny sposób⁶³.

Według Freuda psychoanaliza wyznacza sobie „zadanie polegające na tym, by do bezsensownej idei i bezcelowej czynności wyszukać ową minioną sytuację, w której idea była zasadna, a czynność celowa”⁶⁴, a więc intencjonalna, chociaż z perspektywy świadomości nierozpoznawana jako taka. W ten sposób nawet jawiące się jako niezrozumiałe cierpienie psychiczne może zostać wpisane w pole podmiotowej ekspresji, niejawnego wyrazu pragnień, intencji czy dążeń. Z perspektywy psychoanalitycznej cierpienie psychiczne w swoich odmiennych formach nie stanowi więc ani wykroczenia przeciwko moralnemu porządkowi, ani problemu natury wyłącznie medycznej, pozbawionego związku z samym podmiotem i sferą etyki.

W ramach nowożytnej, naturalistycznej konceptualizacji cierpienia psychicznego, która przecież dominuje we współczesnej psychiatrii, ból psychiczny stanowi rodzaj pozbawionej znaczenia patologii umysłu, defektu w ramach pewnego mechanizmu, który rozpatrywany jest w oderwaniu od podmiotowości cierpiącej jednostki. W konsekwencji cierpienie jest tylko pewną uciążliwą przypadłością, której należałoby się pozbyć. Jak zauważa Freud, psychoanaliza, przeciwnie, „zaczęła właśnie od tego i że zrazu stwierdziła, iż symptom jest sensowny i związany z przeżyciem chorego”⁶⁵. Z perspektywy psychoanalizy cierpienie psychiczne niesie ze sobą pewną wartość i znaczenie dla doświadczającego go podmiotu, który zdaniem Freuda powinien potraktować je „niczym część swej istoty, niczym coś, co ugruntowuje swe istnienie na dobrych motywach, coś, z czego powinien zaczerpnąć, coś wartościowego dla swego późniejszego życia”⁶⁶. Nie jest więc ono jedynie pewną przypadłością o charakterze medycznym, a nieodłączną składową samego podmiotu, która w procesie analizy

⁶² Zob. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, s. 387.

⁶³ Zob. tamże, s. 16.

⁶⁴ S. Freud, *Wykłady*, s. 255.

⁶⁵ Tamże, s. 245.

⁶⁶ S. Freud, *Przypomnienie, powtarzanie, przetwarzanie (dalsze rady w kwestii techniki psychoanalitycznej I)*, przeł. R. Reszke, w: S. Freud, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 171.

może przekształcić się w coś wzbogacającego i odmieniającego cierpiące dotychczas indywiduum, umożliwiając mu rozpoznanie wcześniej nieświadomych pragnień i dążeń. Tym samym zreifikowane dotychczas w postaci choroby „szaleństwo”, wraz z zainaugurowaną przez Freuda praktyką, mogło zacząć być rozpatrywane w relacji do samego podmiotu.

Czy stawiając więc pytania o nasze dzisiejsze cierpienie psychiczne, nie należałoby, podążając za psychoanalizą, również w nim dostrzec wyraz kondycji współczesnego podmiotu? Czy patrząc z Freudowskiej perspektywy na niezrozumiały ból ludzi współczesnych, możemy odczytać w nim jakiś rodzaj prawdy o nas samych? „Kamienie mówią!” – twierdzi Freud, zachęcając, by rozpocząć „archeologię” cierpienia i dopuścić nasze symptomy do głosu⁶⁷.

⁶⁷ S. Freud, *W kwestii etiologii hysterii*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Hysteria i lęk*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014, s. 46.

■ Coda

Twierdzi się, że psychoanaliza miałaby się zdezaktualizować: po pierwsze, jako forma terapii ustępująca współczesnym formom oddziaływania farmakologicznego i behawioralnego, po drugie, jako koncepcja psychologiczna wyparta przez rozwój neuronauk, i w końcu jako teoria wiktoriańskiego społeczeństwa represji, nieprzystająca do społeczeństwa ery permissywnego hedonizmu. Należałoby jednak odwrócić tę perspektywę. Psychoanaliza umożliwia wykroczenie poza kartezjańskie dziedzictwo, wywierające wciąż decydujący wpływ na współczesny dyskurs dotyczący szaleństwa. Praktyka psychoanalityczna nie wyklucza problematyki złożonych związków cierpienia psychicznego i podmiotowości, a wręcz czyni je najistotniejszą stawką całego procesu analitycznego, co odróżnia ją od oddziaływań terapeutycznych przynależnych do naturalistycznego paradygmatu medycznego. Wypracowana na bazie tego praktycznego doświadczenia psychoanalityczna teoria podmiotowości obchodzi szereg aporii generowanych przez kartezjańskie dychotomie i oferuje włączenie w obręb rozważań dotyczących podmiotowości problemu jej uwikłania w sferę cielesności, popędów i relacji społecznych, nie odrzucając przy tym samej kategorii podmiotu.

Zwykliśmy przedstawiać sobie psychoanalizę w złagodzony sposób. Dopasowaliśmy ją do wygodnych, przedfreudowskich myślowych schematów, odziedziczonych w gruncie rzeczy po kartezjanizmie. Nie pytaliśmy i nie chcieliśmy pytać o szerzej zakrojone konsekwencje psychoanalitycznego odkrycia. Dopiero wyzwania stawiane nam przez współczesność pozwalają w pełni dostrzec radykalizm Freudowskiego przestania. Pytaniem współczesności nie jest więc

pytanie o to, czy Freudowskie teorie nadal są dla nas aktualne. Jest to raczej pytanie o to, czy my, współcześni, potrafimy nadążyć za Freudem i sprostać psychoanalitycznemu przewrotowi w naszych intelektualnych nawykach.

Bibliografia

- Auden W.H., „In Memory of Sigmund Freud”, w: E. Mendelson (red.), *W.H. Auden: Collected Poems*, Vintage, New York 1991.
- Baier A., *Kartezjańskie osoby*, przeł. M. Szuster, w: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Aletheia, Warszawa 2001.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu: filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- The Brainstorm Consortium, *Analysis of Shared Heritability in Common Disorders of the Brain*, „Science” 2018, 360(6395), eaap8757.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, WN PWN, Warszawa, 1999.
- Conrad P., *Medicalization and Social Control*, „Annual Review of Sociology” 1992, 18, s. 209–232.
- Deleuze G., F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*, World Health Organization, Geneva 2017.
- Derrida J., „To Do Justice to Freud”: *The History of Madness in the Age of Psychoanalysis*, „Critical Inquiry” 1994, 2, s. 227–266.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, WN PWN, Warszawa 2010.
- Dobroczyński B., *Ciemna strona psychiki: genetyka i historia idei nieświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Dobroczyński B., M. Marcinów, *GDZIE „CZARNY ANIOŁ OBŁĄKANIA NIE MA PRZYSTĘPU”*. Szkice o pocho-
dzeniu idei obłądzenia w kontekście literatury dziewiętnastego wieku, „Ethos” 2015, 2(110),
s. 109–126.
- Drwięga M., *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.
- Dybel P., *Okruchy psychoanalizy: Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009.
- Fisher M., *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Foucault M., *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz tery-
toria, Gdańsk 2006.
- Freud S., *Przypominanie, powtarzanie, przepracowywanie (dalsze rady w kwestii techniki psychoanaly-
cznej II)*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Technika terapii*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Freud S., *Kilka uwag o pojęciu nieświadomości w psychoanalizie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia
nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Wykłady*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010.
- Freud S., *W kwestii etiologii hysterii*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Histeria i lęk*, Warszawa 2014.
- Ghaemi N., *Symptomatic versus Disease-modifying Effects of Psychiatric Drugs*. „Acta Psychiatrica Scan-
dinavica” 2022, 146(3).
- Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, przeł. J. Konieczny, w: U. Beck, A. Giddens,
S. Lash, *Modernizacja refleksyjna: polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczes-
ności*, WN PWN, Warszawa 2009.
- Grzybowski A., *Szaleństwo upodmiotowione. Etyczne źródła myśli psychoanalitycznej w świetle koncep-
cji Jurgena Habermasa i Charlesa Taylora*, „Diametros” 2019, 16.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, przeł. D. Gierulanka, PWN,
Warszawa 1974.

- Lacan J., *Pozycja nieświadomego*, przeł. M. Drwięga, „Psychoanaliza. Czasopismo NLS” 2010, 3.
- Lacan J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, przeł. A. Sheridan, W.W. Norton & Company, New York 1981.
- La Mettrie J.O. de, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.
- Lasch C., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, przeł. G. Ptaszek, A. Skrzypek, Wydawnictwo Akademickie SEDNO, Warszawa 2015.
- Leder A., *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007.
- Metzinger T., *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.
- Moncrieff J., *The Myth of the Chemical Cure*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.
- Moncrieff J., R.E. Cooper, T. Stockmann et al., *The Serotonin Theory of Depression: A Systematic Umbrella Review of the Evidence*, „Molecular Psychiatry” 2022.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. J. Dudek, E. Kierszura-Wojciechowska, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.
- Ogden T.H., *Subjects of Analysis*, Jason Aronson, New York 1994.
- Paskiewicz E., *Struktura teorii psychologicznych: behawioryzm, psychoanaliza, psychologia humanistyczna*, PWN, Warszawa 1983.
- Porter R., *Madness: A Brief History*, Oxford University Press, New York 2002.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001.
- Richardson T. i in., *A Longitudinal Study of Financial Difficulties and Mental Health in a National Sample of British Undergraduate Students*, „Community Mental Health Journal” 2017, 53(3), s. 344–352.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Scull A., *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Seligman M., *Why Is There So Much Depression Today? The Waxing of the Individual and the Waning of the Commons*, w: R.E. Ingram (red.), *Contemporary Psychological Approaches to Depression*, Springer, Boston 1990.
- Shorter E., *Historia psychiatrii: od zakładu dla obłąkanych po erę Prozacu*, przeł. P. Turski, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.
- Skinner B.F., *Behawioryzm*, przeł. P. Skawiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Sopot 2013.
- Stupak R., *Model biomedyczny w psychopatologii. Krytyczny szkic historyczny, współczesny kontekst i problemy etyczne*, „Diametros” 2020, 17, s. 34–51.
- Tabaczyński M., *Pokolenie wyżu depresyjnego. Biografia*, Korporacja Ha!art, Kraków 2019.
- Varese F., F. Smeets, M. Drukker i in., *Childhood Adversities Increase the Risk of Psychosis: A Meta-Analysis of Patient-Control, Prospective- and Cross-sectional Cohort Studies*, „Schizophrenia Bulletin” 2012, 38(4), s. 661–671.
- Veling W., E. Susser, J. van Os i in., *Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders Among Immigrants*, „The American Journal of Psychiatry” 2008, 165(1), s. 66–73.
- Whyte L.L., *Unconscious before Freud*, Basic Books, New York 1960.
- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Žižek S., *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Wspólny korzeń rozumu i szaleństwa: zapoznany świat perwersji

wunder
block

Psychoanaliza i Filozofia

2022 [2]

wunderblock

2022, nr 2, s. 121–138

ISSN 2720-4391



DOI 10.37240/wb.2022.2.7

Jan Potkański

Abstrakt Artykuł spekulatywnie rozwija niektóre wątki sporu Derridy z Foucaultem, zapoczątkowanego odczytem *Cogito i historia szaleństwa*, zwłaszcza te dotyczące źródłowej jedności rozumu i dotkniętego obłądem nie-rozumu – figury, której strukturalne wzorce Derrida zaczerpnął z filozofii niemieckiej, przede wszystkim Kanta, Hegla i Heideggera. Zestawienie ich z psychoanalitycznym modelem perwersji pozwala praktycznie odróżnić pełną racjonalność rozumu „wyższego” od pospolitego rozsądku skażonego relacją wiedzy z władzą, do którego rozumność jest zwykle – także przez Foucaulta – redukowana, ze szkoda jednak dla poznawczego i moralnego rozwoju jednostek i cywilizacji.

Słowa kluczowe: nerwica, psychoza, perwersja, psychopatologia życia codziennego

Abstract The article develops, in a speculative manner, certain themes in the discussion between Derrida and Foucault (initiated by the lecture *Cogito and the History of Madness*), mainly those concerning the original unity of Reason and the madness-affected Unreason. According to the author, Derrida borrowed the structural patterns of this unity from the German philosophy, especially Kant, Hegel, and Heidegger. A comparison between these patterns and the psychoanalytic model of perversion enables us to discriminate effectively between the full rationality of the “higher” Reason and the vulgar Understanding, which is entangled in the knowledge-power relationship. Rationality is usually, also by Foucault, reduced to this Understanding and this reduction is not harmless for the cognitive and moral development of individuals and the civilization.

Keywords: neurosis, psychosis, perversion, psychopathology of everyday life

Jan Potkański,

dr hab., adiunkt

w Zakładzie Literatury

XX i XXI wieku na Wydziale

Polonistyki UW, autor

książek: *Sobowtór.*

Różewicz a psychoanaliza

Jacques’a Lacana

i Melanie Klein (2004),

Sens nowoczesnego

wiersza. Wersyfikacja

Białoszewskiego,

Przyboscia, Miłosza

i Herberta (2004),

Parabazy wpływu.

Iwaszkiewicz – Bloom

– Lacan (2008), *Epoka*

spojrzenia. Literatura

i społeczeństwo nowego

kapitalizmu (2014),

Wolność realnego.

Kant, Hegel i Deleuze

a literatura polska (2018).

j.potkanski@uw.edu.pl

ORCID 0000-0002-9332-1940

1.

Tytułowa formuła niniejszego tekstu pochodzi z odczytu *Cogito i historia szaleństwa* Jacques'a Derrida, polemicznie interpretującego pewien fragment z *Historii szaleństwa* Michela Foucaulta, interpretującego pewien fragment z *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Polemikę tę obszernie i wielokrotnie rekonstruowano¹, nie zamierzam tedy (poza krótkimi streszczeniami) powtarzać rzeczy ustalonych, lecz raczej rozwinąć pewne wątki spekulatywnie – z mniejszą troską o wierność wobec poglądów pierwotnych dyskutantów, ale silniejszym za to odniesieniem do współczesności. Wskazując trudności, jakie napotyka pragnienie Foucaulta, żeby „oddać głos” samym szaleńcom w ich opozycji wobec przemawiającego rozumu, Derrida postuluje odszukanie – lub może tylko założenie – ich jednolitego fundamentu, źródłowej jedności bądź – jak w moim tytule – wspólnego korzenia². Żadne nazwiska w tym kontekście nie padają, kształt użytych formuł jednoznacznie jednak sugeruje entymematyczne odniesienie do niemieckiego idealizmu: o gruncie czy fundamencie Derrida mówi jak Schelling w *Rozprawie o ludzkiej wolności*, o wspólnym korzeniu – jak Kant w pierwszej *Krytyce* (tam jest to wspólny korzeń naoczności i rozumu), całość poszukiwanego prarozumu przypomina zaś pierwotne *Ja* Fichtego sprzed wyłonienia się *nie-Ja*. Dodatkowo naprowadzają na ten trop powracające wzmianki o Heglu³, gdyż podobne do wyżej wskazanych momenty spekulatywnej jedności w pismach bezpośrednich poprzedników to punkt wyjścia jego własnej filozofii, *explicite* zadeklarowany we wczesnych esejach *O różnicy między systemami Fichtego i Schellinga* oraz *Wiara i wiedza* (znamienne, że po latach Derrida przejmuje ten tytuł, w podtytule nawiązując jednocześnie do Kanta⁴). Przywołanie w następnym akapicie starożytnej tradycji greckiej zdaje się wzbogacać ten kontekst o myśl Heideggera – nie tylko jako admiratora presokratyków, o czym nieco dalej jest mowa wprost⁵, lecz także interpretatora wspomnianych wyżej wątków z Kanta i Schellinga⁶.

Z klasycznej filozofii niemieckiej Derrida bierze nie tylko frazeologizmy, lecz i podstawowy szkielet kategorialny: podobnie jak Kant, Fichte, Schelling i Hegel zastanawia się nad możliwością powiązania przedmiotu i podmiotu poznania tak, by ostatecznie dało się dostrzec ich jedność i tym samym upodmiotowić przedmiot, wyzwalać go z „uprzedmiotowienia” w sensie pejoratywnym. W polu zainteresowań Foucaulta podmiot jawi się w pełni klasycznie: jako poznający, opisujący i praktycznie organizujący przedmiotową rzeczywistość rozum. Przedmiot jest już jednak mniej klasyczny: to szalenie, na poziomie praktycznym poddawany szpitalnej kontroli, a na teoretycznym – psychiatrycznemu

¹ Przykładowo: R. Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Routledge, London 1990; Y. Aryal i in. (red.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016; O. Custer, P. Deutscher, S. Haddad (red.), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, New York 2016.

² Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 66, 69–70.

³ Zob. tamże, s. 66, 70, 101, a zwłaszcza s. 76: „Nie jest to zatem półśrodek, ale projekt różny i ambitniejszy, który winien prowadzić do pochwyty rozumu [...], ale tym razem jakiegoś rozumu głębszego niż ten, który ustanawia się jako opozycja i wyznacza się w pewnym historycznie wyznaczonym konflikcie. A więc wciąż i zawsze Hegel...” Także s. 103: „doświadczenie *Cogito* sięga samego szczytu, gdy rozum i szaleństwo nie zostały jeszcze oddzielone, gdy biorąc stronę *Cogito* nie stajemy po stronie rozumu jako rozumnego porządku ani po stronie nieporządku i szaleństwa, ale odzyskujemy dostęp do źródła, od którego wychodząc, rozum i szaleństwo dają się wyznaczyć i wypowiedzieć”.

⁴ Zob. J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, przeł. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁵ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 72.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł.

opisowi⁷. Nie jest to przedmiot klasyczny, bo jawnie niesie w sobie potencjał dialektycznego zniesienia własnej kondycji, który w innych przypadkach dostrzega tylko zaawansowana filozofia: jest wszak człowiekiem, a przeznaczeniem ludzi (ich zgodnością z własnym pojęciem według Hegla) jest wolna podmiotowość. Kondycja przedmiotu nie może być zatem w przypadku człowieka (nawet szalonego) stabilna. Można dla niej wskazać pouczające analogie.

Pierwsza to rozwijające się dziecko: z kondycji przedmiotu opieki rodzicielskiej i nauczycielskiej formacji wyrastające ku dojrzałej podmiotowości. W perspektywie potocznej (ale też i na przykład prawnej) to proces tak naturalny, że trudno doszukiwać się w nim dialektyki. Filozofowie – od Kanta w *Odpowiedzi na pytanie: Czym jest oświecenie?* po Althussera w *Ideologiach i aparatach ideologicznych państwa* – rzecz jednak komplikują, tak iż rozwija się w problematykę *Bildung*, najpełniej opracowaną przez Hegla w *Fenomenologii ducha*, a przez Foucaulta podjętą w późnej *Hermeneutyce podmiotu*. Derrida nawiązuje do tej figury na samym początku, o sobie mówiąc jako o uczniu, a o Foucaulcie – jako mistrzu, w słowach przywodzących na myśl dziesięć lat późniejszy *Lęk przed wpływem* Harolda Blooma, ale ostatecznie – dialektykę pana i niewolnika u Hegla (a więc, według *Encyklopedii nauk filozoficznych*, „fenomenologię ducha” w sensie ścisłym). Skojarzenie tym bardziej uzasadnione, że francuskie *maître* to tyleż „mistrz”, co pan/władca. Co istotne, formuły, które Derrida odnosi na wstępie do siebie (na przykład kwestie milczenia i wypowiedzenia), znacząco przypominają te, które dalej dotyczą szaleńca. Przestać być niewolnikiem trudniej niż dzieckiem: wyzwoleniec to raczej klasyczny „wyjątek potwierdzający regułę”, społeczne zniesienie niewolnictwa wymaga pracy *stricte* dziejowej, niemniej możemy chyba uznać, że przynajmniej pojęciowo się dokonało (wiedząc, że praktyka w wielu miejscach bywa przerażająco zapóźniona). Z szaleństwem trudniej: wciąż nie rozumiemy mechanizmów schizofrenii i nie potrafimy jej trwale wyleczyć, a co najwyżej poprawić funkcjonowanie pacjenta, współczesne stępienie antropologicznej ostrości problemu obłądki i pewne humanistyczne „oswojenie” chorób psychicznych (co zdaje się sugerować sam Derrida)⁸ nie wynika więc bynajmniej z tego, że został on skutecznie zniesiony, choć z pewnością przebyliśmy spory kawałek drogi ku temu.

Jak się rzekło, abstrakcyjne kategorie estetyki i logiki transcendentalnej znajdują u Foucaulta klarowne personifikacje w postaciach psychiatry i jego pacjenta (w kolejnych historycznych wariantach zwieńczonych psychiatrią w dzisiejszym rozumieniu). Czy jakieś analogiczne ucieleśnienie mógłby znaleźć ich derridiański „wspólny korzeń”? Tekst odczytu niczego podobnego jawnie nie proponuje, nie brak w nim jednak materiału dla spekulacji wiodących w tym

B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 155; oraz tenże, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 153–163. W Heideggerowskiej interpretacji Schellinga strukturalnym odpowiednikiem szaleństwa jako *innego* w jego relacji do rozumu, z którym winno mieć wspólną podstawę, jest zło w relacji do dobra i wspólnie z nim odniesione do wolności, rzecz koresponduje więc z praktycznorozumowym wątkiem w rozważaniach Derridy (kwestia prawa).
⁷ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 62–63.
⁸ Tamże, s. 68: „dziś [...] zaczęło się jakieś wyzwolenie szaleństwa, [...] psychiatria otworzyła się”.

kierunku, nie musimy więc zadowalać się metafizyczną abstrakcją. Ważnym, choć ambiwalentnie traktowanym – czasem polemicznie, czasem bardziej afirmatywnie – kontekstem zarówno dla Derridy, jak i Foucaulta pozostaje psychoanaliza⁹, zwłaszcza lacanowska. Opozycję szaleństwa i rozumu kulminującego w psychiatrze łatwo w niej zrekonstruować jako opozycję psychozy i nerwicy ucieleśnionej w analityku (który musi przejść własną analizę szkoleniową, a tylko neurotyk jest do tego zdolny); odpowiednikiem foucaultowskiej „niemoty” szaleńców niemogących się wypowiedzieć byłoby u Lacana wykluczenie Imienia Ojca przez psychotyków, którzy z racji tego nie uczestniczą w pełni języka. Dojrzały lacanizm jasno przy tym definiuje „trzecie miejsce” pomiędzy psychozą a nerwicą: to *perwersja* jako częściowe przyswojenie edypalnej logiki symbolicznego – ani jej bezwzględne odrzucenie (jak w psychozie), ani konsekwentne uznanie (jak w nerwicy)¹⁰. Recepcja tej trójelementowej serii nie uwolniła się jednak w pełni od dualizmu: w okołopsychoanalitycznej praktyce dyskursywnej dipol psychoza – nerwica wciąż dominuje, a i sama perwersja bywa doń redukowana jako niewiele więcej niż kompromis bądź mieszanina. W służbie Derridy lacanowski model należałoby zatem zradykalizować, ujmując perwersję nie jako wtórną, lecz pierwotną wobec biegunów, pomiędzy którymi leży – co naśladuje reinterpretację wyobraźni w filozofii niemieckiej, gdzie najpierw (w wydaniu A Krytyki czystego rozumu) *a posteriori* łączy dane naoczne z pojęciami, by następnie (w różnych wariantach u Fichtego, Schellinga, romantyków i Heideggera) utożsamiać się z apriorycznym punktem indyferencji między nimi, a więc właśnie z kantowskim „wspólnym korzeniem”.

W jakiej postaci mogłaby się u Derridy przejawiać perwersja? Jak wiemy, jego obsesja to **głos**; wprawdzie w *Cogito i historii szaleństwa* nie staje się on jeszcze osobnym tematem (jak w nieco późniejszym *Głosie i fenomenie* czy w *O gramatologii*), w „białej mitologii” tekstu jest jednak wyraźnie obecny – począwszy od wstępu, gdzie głos mistrza dominuje nad „marnością” ucznia, przez parafrazujące przedmowę Foucaulta do *Historii szaleństwa* rozważania o milczeniu szaleńców (gdzie milczenie jest negatywną epifanią głosu) – po rozmaite metonimiczne rozwinięcia, które szczegółowo omówię niżej. Dla Lacana głos to „obiekt sado-masochistyczny” – bo sadysta identyfikuje się z nim, rozkazując ofierze i „sądząc” ją, aby wymierzyć karę, masochista zaś słucha głosu swojego pana „jak pies”. W szkicu *Kanta Sadem* Lacan łączy ten motyw z analizą kantowskiego rozumu praktycznego, analogicznie przeżywającego głos prawa jako żądanie postępu – co pozwala połączyć wstępną „masochistyczną” podległość Derridy Foucaultowi z późniejszymi odwołaniami do metaforyki prawniczej i prawodawczej (prawo zakazujące, proces, wyrok, rozkaz, dekret)¹¹, naśladawczymi względem

⁹ Zob. tamże, s. 59 (odwołanie do Freuda w przypisie).

¹⁰ Zob. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wyd. Andrzej Żórawski, Warszawa 2002, s. 234–286. Odpowiednikiem perwersji w odczycie Derridy (i koncepcji Foucaulta) jest być może starożytna *hybris* – różna od szaleństwa, ale po części podobnie przeciwstawiająca się rozumowi (J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 72–74, 98–99).
¹¹ Zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 65–66, 69, 93.

Krytyki czystego rozumu (której prawna metaforyka zapowiada już Krytykę drugą), a kulminującymi w określeniu rozdzielenia szaleństwa i rozumu mianem **decyzji** – chociaż prawniczy sens tego gestu jawnie wypowiada dopiero po latach szkic *Siła prawa, explicite* przywołujący decyzjonizm Carla Schmitta¹².

Za paralelne rozwinięcie tej problematyki po stronie Foucaulta uznać można tom poświęcony przypadkowi Pierre’a Rivière’a, który: a) jako przypadek niejasny, nie będąc ani jednoznacznie zdrowym zbrodniarzem, ani jednoznacznie chorym szaleńcem, oscyluje między porządkami prawa i psychiatrii, społecznie i psychologicznie realizując Derridiański postulat „pierwotnego” rozumu sprzed oddzielenia obłądu, b) był ewidentnie sadystą (choć autorzy książki nie rozwijają tego wątku), zarówno w sensie potocznym, skoro znęcał się nad kotami, jak i po lacanowsku, skoro zamordował matkę i rodzeństwo „w obronie” rzekomo prześladowanego przez nią ojca¹³ – a to właśnie sadysta radzi sobie z kompleksem Edypa (jako rozdarciem między rodzicami) w ten sposób, że hiperbolizuje władzę ojcowską, próbując całkowicie wymazać matkę (masochista odwrotnie, absolutyzuje tę ostatnią, próbując „odeprzeć” ojca, choć nie tak skutecznie, jak psychotyk).

Którędy z tej wycieczki ku ilustracjom wrócić na poziom transcendentalny? Czym na nim miałyby się przejawiać perwersja? Foucault zdaje się zakładać, że rozum **jak w pełni ukształtowany** wyklucza i wypiera szaleństwo, co skrótkowo można uznać za połączenie romantycznej fascynacji obłądem (odżywającej w antypsychiatrii) z krytyką oświeceniowego rozumu u Adorna i Horkheimera oraz kolejnymi wersjami antyheglizmu. Derrida jednak precyzuje, że psychiatria w dzisiejszej „otwartej” postaci – chyba po prostu rozwijając swoją instrumentalną i naukową rozumność – ostatecznie raczej emancypuje chorych, „rozpraszając” pojęcie szaleństwa jako nierozumu, nawet jeśli jak dotąd tylko połowicznie¹⁴. Sama pierwotna decyzja o ich oddzieleniu i uwięzieniu u progu nowoczesności (na długo przed powstaniem choćby protonaukowej psychiatrii) to prędzej akt irracjonalnej woli i przemocy¹⁵ niż dojrzałego rozumu – akt, dodajmy, sadystyczny w istocie¹⁶, skoro fonocentryczny rozkaz stawia przed rzetelnym rozeznaniem się w sytuacji przez rozum teoretyczny (tym właśnie sadyzm „mitu”, jak to nazywają Benjamin i autorzy *Dialektyki oświecenia*, różni się od racjonalnego rozumu praktycznego, który sądzi *a posteriori*). Brak precyzji przeciwników rozumu nie jest tu wszakże zwykłą niestarannością, lecz raczej przewrażliwieniem historycznie uzasadnionym: w tle mamy wykluczenie mordercze, zagładę pacjentów psychiatrycznych jako wstęp do zagłady Żydów (jak to pokazuje choćby *Szpital Przemienienia* Stanisława Lema). W tym kontekście każde odróżnianie się rozumu od Innego zdaje się podejrzane i każda próba

¹² Zob. J. Derrida, *Force of Law: The „Mystical Foundations of Authority”*, przeł. M. Quaintance, w: D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, s. 3–67. Zob. tenże, *Pismo i różnica*, s. 57, 69–71, 75, oraz W.W. Sokoloff, *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, „Political Research Quarterly” 2005, 58(2), s. 341–353.

¹³ Zob. M. Foucault (red.), *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego...* *Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

¹⁴ J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 69.

¹⁵ Zob. tamże, s. 77–79, 106–109.

¹⁶ O **moralizatorskim sadyzmie** wobec szaleństwa i związku wiedzy (zwłaszcza psychiatrycznej) z okrucieństwem – zob. M. Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 112.

„oczyszczenia” – groźbą eksterminacji. Derrida z pewnością to rozumie, próbuje jednak ostrożnie odzyskać zatarte dystynkcje, idąc śladem – jak sam sugeruje – ukrytego „heglowskiego wymiaru” *Historii szaleństwa*.

■ 2.

Obłędem (i skrótowno jego leczeniem) zajmuje się Hegel w paragrafie 408 *Encyklopedii nauk filozoficznych*; jest tego niewiele (i zapewne dlatego Derrida nie ukonkretnia w tym kierunku swoich heglowskich aluzji), niemniej daje się pożytecznie rozwinąć. Obłęd to sprzeczność między wyłaniającą się rozsądkową świadomością formułującą sądy a bezpośredniością poczucia siebie, w której cielesność nie odłączyła się jeszcze od duchowości (tj. nie ukonstytuowała się jako przedmiot intencjonalnie świadomości dany, funkcjonujący zarazem – jako ciało osoby – jako znak tejże świadomości)¹⁷. „Poczucie siebie” to u Hegla w szczególności „pożądania, popędy, namiętności”¹⁸, nietrudno zatem formuły heglowskie przełożyć na psychoanalityczne: obłęd byłby dominacją popędu jako obszaru wspólnego dla cielesności i psychiki, pierwotniejszego od ich rozszczepienia w dualizującej świadomości *ego*. Z psychoanalitycznym modelem psychozy jako niepowodzenia alienacji od matki łączy też Hegla nacisk, jaki w opisie duszy czującej kładzie na relację dziecka (lub wręcz płodu) z matką¹⁹. Szaleniec nie jest dla Hegla chory „w całości” (wtedy nie byłby świadomy w ogóle), raczej porusza się na granicy – zaznał świadomości, ale nie potrafi się w niej zadomowić, dręczony halucynacjami, urojeniami i poczuciem odrealnienia. Do tego miejsca model Hegla zgadza się ze zdroworozsądkowym, w ramach psychoanalizy sformułowanym przez Annę Freud: być psychicznie zdrowym to mieć zdrową świadomość (*ego*) radzącą sobie z naporem żywiołów archaicznej prapsychiki. Dla Hegla jednak taka świadomość – rozwijająca się w fenomenologii ducha – to tylko środkowe ogniwo dialektyki prowadzącej do rozumu. Aby ująć to psychoanalitycznie, potrzeba już nie Anny Freud, lecz Lacana: duch od realnego przez wyobrazeniowe kroczy ku symbolicznemu, przy czym wyobrazeniowe ukształtowane jest – jako dominacja alter *ego* z lustra nad kształtującym się *ego* – na wzór dialektyki pana i niewolnika ze środkowego ogniwa heglowskiej filozofii ducha subiektywnego (pomiędzy naturalną duszą i rozumnym duchem).

Znaczącą trudność w interpretacji ogniwa ducha subiektywnego w *Encyklopedii* stanowi ich niezgodność z tematycznie paralelnymi ogniwami nauki o pojęciu²⁰, choć w zasadzie filozofia ducha powinna być po prostu aposterioryczną

¹⁷ Zob. M. Wenning, *Awakening from Madness. The Relationship between Spirit and Nature in Light of Hegel's Account of Madness*, w: D.S. Stern (red.), *Essays on Hegel's „Philosophy of Subjective Spirit”*, SUNY Press, Albany 2013, s. 107–119. Zob. też G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 430–432 (§ 408).

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 432 (§ 409).

¹⁹ Tamże, s. 422–424 (§ 405).

²⁰ Zob. tamże, §§ 387–482 *versus* §§ 213–244.

realizacją logicznych kategorii *a priori*. Tymczasem seria idea życia – idea poznania (prawdy i dobra) – idea absolutna rozmija się z serią dusza – świadomość – duch (teoretyczny, praktyczny i wolny). Pierwsze ogniwa wydają się jeszcze zgodne – dusza w swej żywej bezpośredniości może być realizacją idei jako życia – dalej jednak wersja z filozofii ducha zbyt wiele z władz w szerokim sensie poznawczych (ogład, wyobrażenie, praktyczna wola) zdaje się przesuwac w kierunku rozumnego ducha (trzecie ogniwo dialektyki) kosztem świadomości (ogniwo drugie). Interpretuję to w ten sposób, że – wbrew quasi-czasowemu porządkowi tekstu *Encyklopedii* – wersja z filozofii ducha subiektywnego jest bardziej zachowawcza (Hegel tak naprawdę nie ma własnej oryginalnej psychologii, kompiluje tylko niezbyt zaawansowaną wiedzę naukową swoich czasów), podczas gdy ta z nauki o pojęciu wyraża docelowe stanowisko autora (jak dowodzi *Nauka logiki*, akurat logikę transcendentalną jej autor przemyślał solidnie i bezkompromisowo), przy czym pierwsza zgadza się w przybliżeniu z modelem, jaki po półtora wieku przyjął entymematycznie Foucault, podczas gdy polemizujący ze starszym kolegą Derrida podążył raczej w kierunku drugiej. Schemat jest dość złożony, spróbujemy go zatem wstępnie uporządkować.

a) dla Foucaulta wszystko, co w duchu subiektywnym sytuuje się poza czującą duszą obłąkanego, jest „rozumem” w pejoratywnym sensie ograniczającej władzy jako (groźby) śmierci – wobec której wcielona w szaleńca idea życia staje się „nagim życiem” w rozumieniu Agambena. Sam Foucault nie widzi dla siebie w tym układzie miejsca – nie jest ani niewinnie szalony, ani w odrzucanym sensie rozumny. Derrida wytyka mu to jako metodologiczną słabość. Spekulując podług nieobojętnej dla filozofii biografii, można by jednak zauważyć, że Foucault, owszem, ma swoje miejsce, tyle że w tym historycznym momencie wciąż niewypowiadalne bardziej może niż szaleństwo (choć wkrótce miało się to zmienić) – mianowicie swoją nienormatywną seksualność, tradycyjnie (choć już nie przez Lacana) uważaną za perwersyjną. Strukturę tę filozof klarownie wyklada w jednym z wywiadów.

– Studiowałem [...] psychopatologię, którą uznaje się za dziedzinę wiedzy, nie wniosła jednak ona do mego życia zbyt wiele. Pytanie, jakie się we mnie wówczas zrodziło, brzmiało następująco: jak to możliwe, że tak niewielki zasób wiedzy i umiejętności może zapewnić garstce ludzi aż tak wiele władzy? [...] Tym bardziej że odbywałem dwuletni staż w szpitalu Świętej Anny i mogłem przyrzeć się wszystkiemu z bliska. Nie będąc lekarzem, nie miałem tam naturalnie żadnych praw do sprawowania władzy wykonawczej, jako że jednak byłem studentem, a nie pacjentem, mogłem się swobodnie przemieszczać i wszystko

obserwować. W ten sposób, nie sprawując żadnej władzy właściwej psychiatrom, na każdym kroku mogłem przyglądać się owej władzy i jej efektom. Umieściłem się gdzieś pomiędzy pacjentami, z którymi dyskutowałem pod pretekstem przeprowadzania testów psychologicznych, a tzw. ciałem medycznym, które odpowiedzialne było za kontrolę i podejmowanie wszelkich decyzji. Owa pozycja, będąca owocem czystego przypadku, umożliwiła mi obserwację powierzchni kontaktu pomiędzy chorym a rozciągającą się nad nim władzą lekarską. To właśnie wtedy postanowiłem dokonać rekonstrukcji tej formacji historycznej.

– Ma pan więc za sobą osobiste doświadczenie, wprost związane ze światem psychiatrii...

– Tak. Ale bynajmniej nie ogranicza się ono wyłącznie do tego stażu. W życiu osobistym, od samych początków budzenia się mojej seksualności, czułem się wykluczony – może nie odrzucony zupełnie, ale [...] żyłem na marginesie tego, co nazywamy społeczeństwem. Odkrywanie własnej seksualności wciąż stanowi niesamowity problem. U mnie bardzo szybko przekształciło się to w rodzaj psychicznego zagrożenia: jeśli nie jesteś taki jak inni, to dlatego, że jesteś nienormalny, a jeśli jesteś nienormalny, to dlatego, że jesteś chory. Te trzy aspekty: odmienność, nienormalność i choroba, w gruncie rzeczy tak różne od siebie, zespoły się we mnie w jedno...²¹

b) dla Derridy dojrzały rozum i szaleństwo wydzielają się w przeciwnych kierunkach z jakiegoś zmieszanego prarozumu **jego** arbitralną decyzją – tak iż dojrzały rozum coraz bardziej zaawansowaną psychiatrią chce raczej odzyskać utraconego brata-szaleńca, niż utrzymać go w wykluczeniu, choć to niebezpieczna ścieżka, owo wykluczenie jest bowiem warunkiem istnienia tego, który próbuje je znieść. Warto jednak zauważyć, że modele te nie są całkiem sprzeczne – psychiatryczna władza-wiedza, o której mówi Foucault, nie jest ostatecznym („heglowskim”) Rozumem, skoro konstytuuje ją „tak niewiele wiedzy i umiejętności” – pozostaje więc możliwość pomyślenia jakiejś wyższej jego formy, czego próbuje Derrida.

Kluczowa jest zatem właściwa delimitacja granicy między perwersyjną świadomością pana i niewolnika z jednej strony i neurotycznym rozumem z drugiej. Czy perwersja to subwersywna zabawa (*kinky sex*), którą można użyć w podjazdowej walce z totalizującym rozumem, przedrzeźniając w stylu *queer* jego władcze uroszczenia? Czy raczej sadomasochizm to całkiem poważny mechanizm stosunków władzy także na terenie wiedzy, coś jak mobbing profesorów wobec studentów i doktorantów, a rozum – śladem Spinozy i Hegla – powinien

²¹ Wywiad przeprowadzony przez Rogera-Pola Droit w czerwcu 1975 roku został publikowany po polsku w: M. Foucault, „*Nie*” dla *kompromisów!* Krytyka, estetyka, solidarność, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2021, s. 259–260.

wystarać się o wiedzę jakiegoś innego rodzaju, bardziej – a nie mniej – rozumną niż ta perwersyjna? Omówieni wyżej klasycy szczegółowo zarysowali to pole problemowe, ale ostatecznych rozstrzygnięć na nim nie poczynili, pozostaje więc przedstawić propozycję własną.

Na podstawie badań nad literackimi przedstawieniami osobowości perwersyjnych interpretowanymi w kontekście teorii Lacana (sadyzm) i Deleuze'a (masochizm)²² skłaniam się ku hipotezie, że większość napotykanych przez nas na co dzień poznania i komunikacji bazuje w istocie na mechanizmach perwersyjnej świadomości, nie zaś na w pełni ukształtowanej neurotycznej symboliczności, która u Lacana odpowiada rozwiniętemu rozumowi Hegla. Zasadniczo dualistyczne – a więc izomorficzne wobec relacji pana i niewolnika w opozycji do monizmu bezpośredniego życia i triangulacji w sylogizmach rozumu – jest nie tylko proste przedstawianie sobie przedmiotów przez intencjonalną świadomość, lecz także wyobrażenia (*Vorstellungen*) językowe aż po wydawane przez rozsądek sądy, w tym heteronomiczne sądy moralne – perwersyjność obejmuje więc poznawanie w rozumieniu nauki o pojęciu i dopiero idea absolutna poza nią wykracza. Aby to zrozumieć, trzeba przyrzeć się dwupoziomowej strukturze sądu, najklarowniej opisanej przez badeńskich neokantystów, ale widocznej też dla wielu innych filozofów. Na jednym poziomie mamy zestawienie przedstawień (najprościej: podmiotu i predykatu, tj. *de facto* zdanie), na drugim – asercję tej całości na mocy transcendentalnej powinności, co ma charakter zbliżony do praktycznej decyzji²³ (jak już u Kartezjusza w *Medytacjach*, gdzie uznanie sądu okazuje się ostatecznie aktem woli czy decyzji – być może tej samej, o której tak dużo mówi w kontekście *Medytacji* Derrida).

Stan przedasertywny Windelband wyodrębnia jako „sąd problematyczny”, wpisując się w ten sposób w serię, którą rozpoczynają aporie czystego rozumu w dialektyce transcendentalnej u Kanta (pokonywane dopiero praktyczną wiarą), kontynuując zaś „pytania” Heideggera (wszak ucznia – choć powierzchownie zbuntowanego – neokantystów), „problemy” Deleuze'a (w *Różnicy i powtórzeniu*) i ostatecznie znów aporie – dojrzałego Derridy. Sąd, choć niby teoretyczny, staje się w ten sposób „poglądem”: jego prawdziwość nie jest efektem obiektywnej poznawczej konieczności, lecz subiektywnego wyboru (powraca w tym stara opozycja *doxa* i *episteme*). Tak właśnie rozumiałbym perwersyjność na poziomie teoretycznym: jako spsychologizowany fonocentryzm, w którym sądenie zależy od mocy głosu własnego (sadysta) lub cudzego (masochista), nie zaś od całościowego rozumowania (holistycznego systemu sylogizmów w rozumieniu heglowskim) – przy czym jest to perwersyjność konieczna jako „wspólny korzeń”, samo sądenie (sprzed przejścia w sylogizmy) nie może bowiem być lepsze. Ten

²² Zob. Z. Jazienicki, J. Potkański, *Sadyzm w „Nagim sadzie”. Perwersja jako struktura polskości*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, 4(22), s. 152–170, oraz ciż, *Polski masochizm w „Tylko Beatrycze” Teodora Parnickiego*, w: J. Osiński, A. Szwagrzyk-Dalasińska, P. Tański (red.), *Kultura wobec nieświadomego. Studia (post)psychoanalityczne*, Wydawnictwo IBD, Toruń 2017, s. 102–115.

²³ A. Przyłębski, *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011, s. 158–159.

„codzienny” rozsądek ugruntowany w świadomości nie wydaje się jednak tym rozumem, który pchał cywilizację naprzód, raczej bowiem tylko reprodukuje, niż produkuje cokolwiek nowego – a więc wolnego w kantowskim sensie. Rekonstrukcja rozumu wymaga więc sięgnięcia do nieświadomości, na przykład tej, w której Lacan prymarnie sytuuje symboliczne, tylko wtórnie i fragmentarycznie prezentujące się przedstawieniowo. Z drugiej strony fetyszycyzacja głosu przynosi wyraźne efekty antycywilizacyjne: gdy na przykład wielu czuje, że skoro Władimir Putin tak wyraził swoją fonocentryczną wolę w kwestii Ukrainy, to coś musi w tym metafizycznie być, jakiś „fakt rozumu” jak u Kanta, i nie wolno jego żądań tak po prostu odrzucić.

Według Lacana dualistyczny świat przedstawień (podmiot – przedmiot, podmiot – predykat, pan – niewolnik, *ego* – alter *ego*) winniśmy uznać za wyobrażeniowy; czym jednak byłby fonocentrycznie dopełniający go głos? Zasadniczo jako obiekt popędu częściowego winien być po lacanowsku realny. W modelu perwersji rzecz nie jest jednak jednoznaczna: skoro na poziomie aksjologicznym wartość ściera się z antywartością (prawda – fałsz, dobro – zło)²⁴, pozostaje on wyobrażeniowo dualistyczny (w praktyce: głos naszego autorytetu zawsze afirmuje prawdę, głos waszego pseudautorytetu – zawsze kłamie, do wyobrażeniowych par dochodzi więc Schmittiańska przyjaciel – wróg). Po lacanowsku byłaby to zatem nie prawdziwa realność, lecz raczej „kleinowska substruktura wyobrażeniowego” (prototypowo: dobra i zła pierś) – nie brakuje zresztą u Lacana miejsc, w których (z tego właśnie jak sądzę powodu) ujmuje on popędowe obiekty myląc je jako wyobrażeniowe. W interesującym nas kręgu interpretacji Kartezjusza taki model proponuje Andrzej Leder, sugerując, że głos kartezjańskiego Boga (gwarantujący prawdziwość poznania) może być dobry albo zły²⁵ – zarazem jednak w tymże momencie Heidegger zaczyna się odróżniać od swego nauczyciela Heinricha Rickerta, w miejsce dualistycznej wartości jako gwaranta sądu wprowadzając monistyczne bycie jako sens jego łącznika. Jaki impuls mógł go w tym kierunku poprowadzić? Być może konkurująca z neokantyzmem filozofia życia, niezbyt atrakcyjna sama w sobie, ale wystarczająca, żeby doktrynę Rickerta wytrącić z jej wyobrażeniowej oczywistości. Gdyby przy tym powiązać ją ze zrekonstruowanym wyżej „nagim życiem” szaleńca, w szczególności mogłoby chodzić o życie Nietzschego (ważnego przecież dla Heideggera filozofa), łączące radykalizm myśli z radykalizmem obłędu. Powtórzeniem tej drogi byłby rozwój Deleuze’a od *Nietzschego i filozofii* (zasadniczo opartego jeszcze na kategoriach dualistycznych, które dopiero trzeba przekroczyć, odzyskując szkicowy monizm *Empiryzmu i subiektywności*) do *Anty-Edypa* z jego modelem monistycznego życia „maszynowo pragnących” schizoli – napędzanych

²⁴ O dualizmie wartości i antywartości na transcendentalnym poziomie sądów, w tym teoretycznych, oraz prawdzie jako wartości epistemicznej, zob. T. Kubalica, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s. 103–114, 125, 143–149, 173.

²⁵ A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 296–300. Derrida pisze w tym kontekście po prostu o **prawdomówności** Boga, antycypując poniekąd późnego Foucaulta badającego fenomen parezji (*Pismo i różnica*, s. 104).

czystym popędem wyzwolonym z dualistycznej aksjologii Klein i tym samym z wyobraźniowych mniemań. Zniesienie dualizmu wartości logicznej to też jednak cecha prawidłowego sylogizmu, którego prawdziwość nie zależy od prawdziwości sądów składowych – o tyle jest tedy powrotem do pierwotnej jedności.

Idea poznania byłaby zatem w swoim dualizmie (podmiot – przedmiot, poznanie prawdy – poznanie dobra, prawda przeciwko fałszowi, dobro przeciw złu) zasadniczo perwersyjna. W pełni rozumną ideą absolutną stawałaby się dopiero w konfrontacji z monistycznym życiem – w porządku obiektywnym rozumianą jako regresja, bo życie w dialektyce systemu poprzedza poznawanie. Subiektywnie jednak owo życie wyrasta ze „wspólnego korzenia” perwersyjnego poznania, bo jest tylko ideą w sobie, ale nie dla siebie, samo siebie zatem nie poznaje (szaleniec nie jest psychiatrą – dopiero psychoanalityk wyrasta wprost z neurotycznego analizanta). W odróżnieniu od abstrakcyjnego pojęcia podmiotowego, poprzez owo życie idea realizuje się w rzeczywistości – chodzi już nie tylko o logiczny schemat myślenia, lecz o myślenie w jednostkowej egzystencji. Życie filozofa życia prowadzi do problemu egzystencji także innych myśli, która jednak da się pomyśleć (czy też wydobyć zza zasłony wyobrażeń) dopiero po konfrontacji z owym życiem nagim. W przypadku Hegła: zapewne pod wpływem refleksji nad chorobą psychiczną siostry Charlotty i obłądkiem Hölderlina (dla Heideggera potem ważniejszego jeszcze niż Nietzsche). Być może nie przypadkiem te nieszczęścia chodzą parami: psychoanaliza pokazuje przecież, że sens traumatycznych przeżyć z reguły da się uchwycić dopiero w ich powtórzeniu (którym może być przeniesienie w ramach terapii). Hölderlin to nagie życie (poetyckie czucie), Hegel – idea absolutna. W kogo więc wcieliło się perwersyjne poznawanie? W aspekcie praktycznym – chyba konsekwentnie w Fichtego z jego prymatem praktyczności i masochistyczną uległością wobec głosu prawa w *Powołaniu człowieka*, w teoretycznym – bardziej w Schellinga z dualizmem subiektywnego idealizmu i filozofii przyrody dopełnionym sadystyczną wyobraźnią *Światowieków*. W tym momencie możemy już sformułować własną, alternatywną tyleż wobec Foucaultowskiej, ile Derridiańskiej interpretację, po co Kartezjuszowi w *Medytacjach* szaleńcy: nie ująwszy ich monistycznej, ontologicznej prawdy (w opozycji do aksjologicznego dualizmu), nie mógłby odnaleźć spokoju rozumu poza perwersyjną opozycją głosu Boga i podszeptów kłamliwego demona – co oznacza, że wbrew konfesyjnej retoryce spójność ten nie zasadza się bynajmniej na samej prawdomówności Boga, Descartes jest zatem w tym miejscu dalece mniej naiwny, niż z pozoru może się wydawać²⁶.

²⁶ Inaczej niż Derrida (Pismo i różnica, s. 102) nie uważam zatem, że Bóg u Kartezjusza wyraża docelowo rozum – jest raczej tylko ogniwem (choć być może ostatnim przed samym celem) w dialektyce do tego rozumu prowadzącej. Ten model może też, jak się zdaje, rzucić nowe światło na problem „moralności tymczasowej” u Kartezjusza – ostatecznie nie zastąpionej nową docelową, prawdopodobnie dlatego właśnie, że sam ogólny schemat moralności okazuje się raczej perwersyjny niż *stricto* rozumny.

■ 3.

Pomysł wychodzenia w poznawaniu poza przedstawiającą świadomość (czy też w dawniejszej terminologii – poza szeroko rozumianą wyobraźnię) jest bardzo stary, sięgając starożytnych jeszcze interpretacji słynnego akapitu z *O duszy* Arystotelesa, w którym Filozof mówi o intelekcie jako substancji oddzielonej (tj. transcendentnej). Najpełniejszy wyraz idea ta znalazła w dojrzałej filozofii Awerroesa – przyjmującej, że substancją oddzieloną jest nie tylko intelekt czynny, „oświecający” poznawane rzeczy (co było mniemaniem dość powszechnym już wcześniej), lecz także możliwościowy, mogący w poznawaniu stać się wszystkim, co poznawane, wskutek czego jednostkowy wyobrażający umysł okazuje się węzłem dwóch substancji uniwersalnych²⁷. Oryginalnej interpretacji starożytno-średniowiecznej, jakoby chodziło o „inteligencje” podobne trochę do niższej rangi bogów, trudno byłoby dziś bronić, chyba że w poetyckim stylu Heideggera wypatrując „bogów” Hölderlina – ale wtedy, zamiast wykraczać poza wyobraźnię, zabsolutyzujemy ją, jak późny Schelling w filozofii mitologii i objawienia, co wszakże – zgodnie z analizami wyżej – uznać należy raczej za utwierdzenie perwersji niż jej przekroczenie. Kiedyś da się to może zrealizować w wersji bardziej chyba stoickiej niż *stricte* arystotelesowskiej, wyjaśniając rozumność („logos”) całej przyrody objawioną w jej matematyzowalności²⁸, jednak filozoficznie na tej drodze nie zaszliśmy na razie wiele dalej niż Spinoza, postulujący paralelizm obiektywnego (nie-ludzkiego) myślenia i materialnej przyrody.

Tymczasem pozostaje nam więc droga Hegla, próbującego ufundować absolutny rozum na jednostkowej podmiotowej świadomości. Jak ją zrekonstruować w naszkicowanym wyżej kontekście? Dominująca dziś „zdroworozsądkowa” interpretacja Arystotelesa, jakoby intelekty były po prostu jakimiś aspektami kognitywnej aktywności pojedynczej psychiki, traci korzyści, jakie oferuje ich „oddzielenie” od wyobraźni, dualistycznie zagnieżdżonej jako forma w jednostkowym materialnym ciele. Skoro wyobraźniowa świadomość jest odpowiednikiem wyobrazeniowego *ego* w psychoanalizie lacanowskiej, chciałoby się, żeby intelekt czynny podnoszący przedstawienia na poziom myślenia przejawiał się w symbolicznym. Jeśli jednak zgodnie z lingwistycznym w zasadzie strukturalizmem Lacana pojmiemy je prymarnie jako język, wejdziemy w sprzeczność z tezą Hegla, że znaki – w tym językowe – to prymarnie przedstawienia, po lacanowsku więc wyobrazeniowo intersubiektywny (*ego* w komunikacji z alter *ego*) aspekt mowy bezwzględnie dominuje nad mniemaną symbolicznością systemu językowego. Zarazem jednak dojrzały Lacan zdaje się sam to

²⁷ H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, s. 289 i nn, oraz Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary of the De Anima of Aristotle*, przeł. R.C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009 (w tym wstęp tłumacza).

²⁸ Zob. np. J. McDonnell, *The Pythagorean World: Why Mathematics is Unreasonably Effective in Physics*, Palgrave Macmillan, Cham 2017. Zob. też K.M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy of the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford 2008.

przyznawać, prowadząc psychoanalizę do odkrycia, że Wielki Inny nie istnieje (czego Derridiańską inkarnacją jest *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*) – przekracza w ten sposób nie tylko lingwistykę strukturalną, ale i nieco wcześniejszą inspirację Heideggerem jako teoretykiem zamieszkiwania w języku poetyckim. Gdyby oznaczało to wymazanie wymiaru symbolicznego w ogóle, analiza musiałaby wieść do psychotyzacji, co jednak zachodzi tylko w przypadku prepsychotyków, od początku uczestniczących w symbolicznym jedynie pozornie (*de facto* wyobrazeniowo).

„Normalnie” (tj. u neurotyka) w miejscu upadającej hipotezy, że symboliczny intelekt czynny to system językowy, musi się objawić coś innego, jakaś rzecz-wista symboliczność²⁹ – bliższa logice Hegla niż językoznawstwu de Saussure’a, ukazując zarazem, że ta docelowa rozumność nie jest – inaczej niż język – uwikłana w perwersyjno-wyobrazeniowe relacje władzy wraz z „mitycznym” (po benjaminowsku) prawem. Niemniej sama możliwość psychotyzacji pozostaje dla tej konstytucji istotna: rozum wyodrębnia się z perwersyjnej świadomości, oddzielając się od tego, co w perwersji (jako stanie źródłowego niezróżnicowania) podobne do psychozy, dopiero jednak wtedy, gdy w zewnętrznym porównaniu z „prawdziwym” szaleństwem dostrzeże to podobieństwo. Transcendentalnej ekskluzji podlega zatem nie, jak chciałby Foucault, sam żyjący obłąd (ucieleśniony w szaleńcach, którzy wyodrębnieni zostali już wcześniej), lecz obłądny aspekt „zdrowej” z pozoru, ale perwersyjnej władzy, która dokonała ekskluzji rzeczywistej („wielkiego zamknięcia”). Co więcej, ta druga ekskluzja (transcendentalna) znosi pierwszą (społeczną): ukonstytuowany wreszcie rozum może przywrócić człowieczeństwo chorym, chociaż mozolną pracą, a nie prostą kontrdecyzją względem decyzji sadysty, który stosuje przemoc tam, gdzie nie staje mu rozum.

Kluczowa dla nowożytności granica wewnątrz człowieczeństwa przebiegała między rozumem a szaleństwem. Różnica między nerwicowym rozumem a perwersją pozostawała nieskonceptualizowana i słabo zauważalna nawet na poziomie intuicji – poza skrajnymi przypadkami perwersji izolowanymi ze względu na zbrodniczość. Ten model słabo jednak opisuje nasze współczesne problemy. Psychotyczność dzięki coraz doskonalszym technikom leczenia przestaje być szaleństwem w sensie budzącym niegdyś grozę. Swoją rolę odgrywa tu też zapewne liberalizacja społeczeństwa: łatwiej niż kiedyś funkcjonować w nim, odbiegając swoim zachowaniem – nawet znacznie – od statystycznej normy (norma statystyczna straciła sens dosłownie normatywny). W polu literackim – którego badaniami zajmuję się na co dzień – umożliwia to „coming out” osobom z doświadczeniem psychotycznym, ale odnoszącym znaczne

²⁹ Zob. znamieny cytat z *Historii szaleństwa* u Derridy: „W chwili, gdy zwątpienie groziło mu ostateczną zgubą, uświadomił sobie Kartezjusz, że nie jest obłąkany”, za: J. Derrida, *Pismo i różnica*, s. 107.

społeczne i artystyczne bądź dyskursywne sukcesy – nie chodzi więc o „wyznania” naznaczone tragicznością, jak to bywało dawniej³⁰. Nie oznacza to jednak, że w tonie ludzkości nastąpiło ostateczne pojednanie, że ukonstytuował się realny duch absolutny i nastąpił koniec historii. Zmieniła się raczej oś podziału: główny problem antropologiczny współczesności to perwercki, choć teoretyczną świadomość tego faktu trzeba dopiero ustanowić.

Zacznijmy od przykładu szczególnie palącego. W dyskusji o napaści Rosji na Ukrainę natrętnie powracało pytanie, czy Władimir Putin jest szalony, czy przeciwnie, „racjonalnie” wyrachowany. Rozważania wyżej ugruntowały prostą odpowiedź: ani jedno, ani drugie, *tertium* w tym przypadku *datur*. Jest perwersyjny: nie „obłąkany” (jak nieleczony psychotyk), ale i nie rozumny, choć rozsądkowo potrafi dobrać racjonalne środki do swoich nierozumnych celów. Własną wolę ma za naczelne prawo: czyli jest sadystą. Zapewne również jako jednostka, ale ma też za sobą ostawioną „rosyjską kulturę”, którą jako samodzierżca w danym momencie personifikuje. Nie przypadkiem wzorcowym jej przykładem jest pisarstwo Dostojewskiego, tak mocno naznaczone sadomasochizmem: sadyzmem władzy i masochizmem jej poddanych, wyczekujących restytucji Pana nawet wtedy, gdy poprzedni zrzędzeniem losu upadnie. Po Freudowsku perwersyjne jest także rozszczepienie tej świadomości³¹: że dr Jeckyll nie bierze żadnej odpowiedzialności za to, co robi Mr. Hyde, cóż to za pomysł, żeby obywateli Rosji – a zwłaszcza rosyjskich artystów – obarczać odpowiedzialnością za to, co robi Rosja jako państwo. Z perspektywy Lacana widać tymczasem zaprzeczenie (własnej) kastracji: są na świecie ludzie wykastrowani, osobliwie w Europie na zachód od Bugu (kastrowaniem wydaje się w szczególności NATO), ale Rosjan to nie dotyczy: są doskonali, zwłaszcza jako zbiorowość, jak w *Dzienniku pisarza Dostojewskiego*³²; analogią byłby tu ojciec hordy pierwotnej u Freuda – narzucający innym swoją wolę jako prawo, ale sam jej niepodległy. Bruce Fink podkreśla, że takie zaprzeczenie kastracji jest równoważne z odmową zrezygnowania z przyjemności skonfrontowanej z zakazem i rzeczywistością³³, co także odnosi się do obecnej wojny: rosyjski imperializm wbrew prawu międzynarodowemu odmawia edypalnego wyrzeczenia się kijowskiego ciała „matki grodów ruskich”³⁴.

Nie orientalizujmy jednak za bardzo. Perwersja nie tworzy wprawdzie w kulturze polskiej scentralizowanego systemu takiego jak w rosyjskiej, też jest jednak powszechna. Brak systemu sprawia, że jej przykłady mogą się wydawać niepowiązane, psychoanaliza pokazuje jednak ich strukturalną wspólnotę, pozwalając naszkicować coś w rodzaju drugiego tomu *Psychopatologii życia codziennego* – dotyczącego już nie symptomów neurotycznych, na których skupił się Freud, lecz perwersyjnych.

³⁰ Najwyrazistszy przykład to Tomasz Bąk, otwarcie mówiący o swojej schizofrenii, a jednocześnie najbardziej uznany poeta swojego pokolenia (laureat Nagrody Literackiej Gdynia i Nagrody Literackiej m.st. Warszawy).

³¹ Zob. S. Freud, *Fetyszyzm i Rozszczepienie „ja” w procesie odparcia*, w: tenże, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007, s. 306, 308–309, 313–315.

³² Niekiedy przymus zaprzeczania kastracji uogólnia się w rozkosz permanentnego epatowania wypowiedziami ostentacyjnie fałszywymi – co widać u rosyjskich oficjeli, ale też niejednego polskiego polityka, publicysty bądź hierarchy. Skrajnym przypadkiem wydaje się w warunkach polskich rzadka, niemniej spotykana, pełna uległość wobec rosyjskiej propagandy wojennej przeżywana jako nonkonformizm i samodzielne myślenie.

³³ Zob. B. Fink, *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej*, s. 243–247.

³⁴ Struktura niewyrzeczenia jest bardziej uniwersalna niż fantazmaty poszczególnych odmian perwersji i przekracza ich dualizmy (sadyzm – masochizm, ekshibicjonizm – voyeuryzm), stąd można stosunek Rosji do Ukrainy przedstawić i odwrotnie: jako żądę perwersyjnej matki-dominy (matuszki Rosji),

Zacznijmy od kwestii najaktualniejszej, choć osadzonej w długiej tradycji: upokarzania nauczycieli brakiem adekwatnych podwyżek w dobie rosnącej inflacji i ogólnie niskimi pensjami, co obecnie prowadzi do zapaści edukacji publicznej (a już wcześniej – do zanizania jej poziomu). To zjawisko o takim społecznym zasięgu i doniostoci, że trudno je wytłumaczyć złośliwością samej tylko władzy, najwyraźniej może ona liczyć na wsparcie swojego elektoratu w tej kwestii, a może wręcz spełnia jego (nieuświadomione?) oczekiwania. Jest w tym upokarzaniu pedagogów element sadystyczny, kluczowe dla interpretacji go jako perwersji wydaje się jednak co innego. Nauczyciel, narzucając – nie bez nieuniknionej czasem przemocy symbolicznej – wiedzę, wchodzi w rolę edypalnego ojca: najpierw czyni widomą niewiedzę ucznia, czyli go „kastruje”, następnie naznacza narracją umocowaną w prawie w postaci norm programowych – czyli odpowiedniku Imienia Ojca. Perwert zaprzecza własnej kastracji, czuje się zatem próbą nauczania go obrażony – uważa, że sam wie wszystko najlepiej albo w razie potrzeby sam się dowie (np. w Internecie); niedolą nauczycieli rozkoszuje się tedy jako pomstą tej obrazy.

W mniej może systematyczny sposób, z podobnym jednak ostatecznym skutkiem, niechęć wobec pracowników oświaty dotyka też nauczycieli akademickich, nie tylko wszakże w zakresie ich obowiązków dydaktycznych, lecz także naukowych. Szczególną jej formą jest oburzenie wszelką bardziej techniczną formą języka: że autor używa terminologii, której czytelnik-perwert nie zna, imputując mu w ten sposób jakieś braki w wykształceniu. Wydaje się to wyostreniem lacanowskiego sensu kastracji w ogóle: tego, że język i bardziej zaawansowane formy myślenia wykraczają poza wyobraźniową świadomość i jej intuicyjne szlaki rozumienia. Podobny sens miewają żądania skrajnego³⁵ uproszczenia składni – tak by wyrażała tylko sądy, nie sylogizmy³⁶.

Uszczegółowieniem antynaukowości jest postawa antyszczepionkowców, strukturalnie także perwersyjna. Z jednej strony nie chcą się pogodzić, że ich odporności czegokolwiek brakuje, co należałoby dostarczyć z zewnątrz, z drugiej – odrzucają Imię Ojca, które w tym przypadku przyjmuje postać biosemiotycznego impulsu mającego pobudzić układ odpornościowy, „ucząc” go właściwej reakcji. Poczucie własnej doskonałości perwerca stosują też w tym przypadku jako kryterium wobec twórców szczepionek (i szerzej, stojącej za nimi nauki), nierealistycznie żądając, by preparaty były całkowicie niezawodne, i nie przyjmując argumentacji, że jedyne, czego można rozsądnie oczekiwać w takim przypadku, to wystarczające prawdopodobieństwo. Przybliżenie tylko asymptotycznie zbliżające się do ideału jest tu postacią kastracji – a nie można przecież dopuścić, by wykastrowany naukowiec jako istota „niższa” naznaczał

by nie dopuścić do usamodzielnienia się syna, z którego chciababy zrobić masochistę. NATO i Unia Europejska grają wtedy rolę ojca lacanowskiego – takiego, który nie tyle odbiera dziecku matkę, ile uwalnia od jej schizoidalno-paranoidalnego nadmiaru.

³⁵ Wykraczającego poza redaktorską troskę o komunikatywność bez utraty treści.

³⁶ Spotykałem się też wielokrotnie z sugestiami podziału tekstów wyrażających złożone rozumowanie bądź interpretację polifonicznego utworu na kilka krótszych publikacji odpowiadających sądom składowym sylogizmu.

czymś (i to często pod przymusem prawa) niewykastrowanego antyszczepionkowca. Znamieniem wyższości perwerta jest fetysz – obraz fallusa jako aktualnie posiadanego, a nie utraconego w kastracji. W kontekście ostatniej pandemii opór wobec szczepionek dopełniony był fetyszystycznie przez opór wobec maseczek, co widać po zestawieniu ze źródłowym tekstem Freuda, opisującym fetysz w postaci błysku na nosie i zarazem spojrzenia na nos³⁷ (a przecież właśnie postulat zasłaniania nosa wydawał się antymaseczkowcom szczególnie kontrowersyjny). Efekt niedostatecznej obrony przed wirusem w skali całej populacji – masowe nadmiarowe statystycznie zgony – został tymczasem „unieważniony” kolejnym perwersyjnym zaprzeczeniem zgodnie ze sportową formułą „Polacy, nic się nie stało” (zaprzeczanie śmierci bliskiego, o której w zasadzie wiadomo, to kolejny topos perwersji w pierwotnym ujęciu Freuda)³⁸.

Konieczność noszenia maseczek przeminęła i miejmy nadzieję, że nie wróci. Fetyszyzm ma jednak w polskiej kulturze także utrwaloną formę w postaci wyższościowego nadużywania pojazdów kołowych³⁹. Kierowcy samochodów w chodnikach widzą parkingi, każdą ochronę praw pieszych traktując jako zamach na własne prawa. Gardzą też komunikacją zbiorową. Rowerzyści widzą siebie jako postępową alternatywę, ale jadąc po chodniku, chętnie wymuszają na pieszych pierwszeństwo. Motocykliści lubią hałasować w nocy, za nic mając prawa śpiących do odpoczynku (można to rozumieć jako rodzaj akustycznego ekshibicjonizmu, zwracania na siebie niechcianej uwagi). Kierowcy quadów czują się skrzywdzeni zakazem jazdy po lasach i terenach chronionych i masowo go łamią, za nic mając dobrostan dzikich zwierząt. Kołowy fetysz czyni zatem swojego posiadacza członkiem rasy panów niczym konnym szlachcicem wobec pieszych chłopów, pełnego żądań, a jednocześnie nieuznającego roszczeń innych słusznie umocowanych w przepisach porządkowych – czy to „neurotyków”, system komunikacji zbiorowej traktujących jak Wielkiego Innego, czy też pieszych, w tym kulturowym systemie przemieszczania się grających rolę psychotyków podobnych Hölderlinowi zmierzającemu do Bordeaux (nie trzeba chyba dodawać, że ta psychoanalityczna interpretacja okazjonalnych ról w dynamicznej przestrzeni nie równa się psychiatrycznej diagnozie jednostek je odgrywających, choć można się spodziewać lokalnych i słabych korelacji).

Dzieląc motoryzacyjny fetysz z obywatelami bratnich USA, nie uzupełniamy go na szczęście ich drugim narodowym fetyszem – bronią palną⁴⁰. Polska kulturowa perwersja, inaczej niż amerykańska, nie jest więc aktywnie mordercza, nie znaczy to jednak, że nie ma ofiar – choćby na skutek wypadków. Ich statystyczny nadmiar jest jednak mentalnie unieważniany (podlega zaprzeczeniu), podobnie jak nadmiar zgonów w pandemii. Analogiczne zaprzeczenie dotyczy

³⁷ S. Freud, *Fetyszyzm*, s. 305.

³⁸ Zob. tamże, s. 308.

³⁹ W ujęciu Freuda kastracja dotyczy prymarnie penisa, jego więc miałby zastępować fetysz, w przypadku kół można się jednak zastanawiać nad skojarzeniem z jądrami (kierowca czy choćby rowerzysta „ma jaja”, czasem nawet dwie pary, w przeciwieństwie do pieszych i pasażerów); oznaczałoby to pewną zmianę w stosunku do *stricte* fallicznych podróży konno.

⁴⁰ Tu dla odmiany symbolika jest jednoznacznie falliczna.

klimatycznych skutków nieumiarkowanej konsumpcji paliw kopalnych: globalnego ocieplenia, mimo jego naocznych skutków w klimacie i przyrodzie Polski⁴¹. Podobnie jednak jak tradycyjne perwersje (sadyzm i masochizm, ekshibicjonizm i voyeurizm), współczesne perwersje kulturowe łączą się w kontrastowe pary. Nie tylko zatem perwersyjny może być rowerzysta gardzący samochodem, ale tak jak kierowcy samochodów wymuszający pierwszeństwo na pieszych, lecz również „zielony”, deklaratywnie zatroskany o środowisko, ale w praktyce do tego stopnia skoncentrowany na walce z niskoemisyjną energią jądrową, że ostatecznie pod pozorem wspierania odnawialnych źródeł energii prowadzi do zwiększenia emisji CO₂, czemu się jednak *stricte* perwersyjnie zaprzecza⁴². Na tym przykładzie można zaobserwować, jak działa swoista międzynarodówka perwersji: na poziomie ideologicznej treści nic z pozoru nie łączy rosyjskiego imperializmu z niemiecką *Energiewende*, a jednak funkcjonalnie są ściśle powiązane.

Polski opór wobec atomu jest znacznie mniej systematyczny i chyba słabszy niż niemiecki⁴³, w znacznej mierze wygląda też na ideologię importowaną, mamy jednak również oryginalny narodowy wkład w niszczenie biosfery: nienawiść do drzew, czyniącą z Jana Szyszki bohatera narodowego godnego pomników. „Rewitalizacje”, których głównym celem zdaje się „oczyszczenie” rynku z drzew, modernizacje dróg zaplanowane jakby specjalnie po to, by wyciąć jakąś pomnikową aleję, a nawet w podobnym celu budowane ścieżki rowerowe, „pielęgnacje”, po których zostają obumierające kikuty, górskie nadleśnictwa dotowane tylko dlatego, by zniszczyć naturalną puszcę. Pełna rekonstrukcja perwersyjnego mechanizmu i tutaj wymaga dalszych badań, można jednak sformułować wstępne hipotezy. Po pierwsze – drzewo jest wyższe: to obraża perwerta tak samo jak nauczyciel („nasadzenia zastępcze” to zwykle kartowate drzewka, które nigdy nie wyrosną duże); nikt inny wszak nie powinien „mieć większego” (minimum reakcji to zdyscyplinowanie potężnym przycięciem); zasłania też widok (to problem dla ekshibicjonistów i voyeurów). Po drugie – zagraża samochodom: przydrożne, gdy się o nie rozbijają, ale i przyparkingowe, które wszak może się złamać i uszkodzić fetysz (tj. „wykastrować”). Po trzecie – brudzi, zagraża porządkowi (to problem zwłaszcza dla sadystów): sypie liśćmi, daje na sobie siadać srającym ptakom (które skądinąd też próbuje się eliminować). Po czwarte – zastępuje: nie można już urządzić pogromu Żydom, nawet znęcanie się nad gejami nie do końca wychodzi, no to chociaż wytnijmy jakieś lipy (chyba powinniśmy uznać takie przesunięcie za postęp, może to sublimacja).

Inność – gatunku, etniczna, orientacji seksualnej – budzi w perwercie agresję: nie potrafi jej dialektycznie wintegrować w rozumną totalność przekraczającą jego jednostkowość. Stąd perwersyjna będzie na przykład homofobia. Ale to

⁴¹ Do rozważenia pozostaje kwestia falliczności dymiących kominów.

⁴² Struktura sugeruje, że znienawidzony reaktor symbolizuje w jakiś sposób instancję ojcowską, eliminowaną jak ojciec w masochizmie; szczegółowa rekonstrukcja tego mechanizmu wymaga jednak dalszych badań.

⁴³ Warto jednak zaznaczyć, że przede wszystkim chodzi o perwersję niemieckich elit politycznych, społeczeństwo według sondaży popiera zachowanie energii jądrowej.

nie całość prawdy w tym przypadku. Dla sadysty kontrola cudzej seksualności jest bezpośrednim źródłem rozkoszy. Z jednej strony oznacza to ograniczanie ekspresji seksualności pozanormatywnych, z drugiej – nadzór nad normatywną prokreacją po stronie kobiety, w tym przede wszystkim zakaz spędzania płodu.

Jak tedy widać, polska perwersja nie ma klarownej postaci drzewiastej, z carem uosabiającym pień jak w Rosji, pleni się jednak nie mniej bujnie na kształt zdecentralizowanego horizontalnego kłacza. W sumie sprawia, że – jak to sformułowała Dorota Masłowska – społeczeństwo jest niemile.

Bibliografia

- Aryal Y., V.W. Cisney, N. Morar, C. Penfield (red.), *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary of the De Anima of Aristotle*, przeł. R.C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009.
- Boyne R., *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*, Routledge, London 1990.
- Custer O., P. Deutscher, S. Haddad (red.), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction, and Politics*, Columbia University Press, New York 2016.
- Davidson H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992.
- Derrida J., *Force of Law: The „Mystical Foundations of Authority”*, przeł. M. Quaintance, w: D. Cornell, M. Rosenfeld, D.G. Carlson (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York 1992, s. 3–67.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., G. Vattimo (red.), *Religia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Fink B., *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej. Teoria i technika*, przeł. Ł. Mokrosiński, Wydawnictwo Andrzej Żórawski, Warszawa 2002.
- Foucault M., *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Foucault M. (red.), *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault M., *„Nie” dla kompromisów! Krytyka, estetyka, solidarność*, przeł. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2021.
- Freud S., *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Jazienicki Z., J. Potkański, *Polski masochizm w „Tylko Beatrycze” Teodora Parnickiego*, w: J. Osiński, A. Szważyk-Dalasińska, P. Tański (red.), *Kultura wobec nieświadomego. Studia (post)psychoanalityczne*, Wydawnictwo IBD, Toruń 2017, s. 102–115.
- Jazienicki Z., J. Potkański, *Sadyzm w „Nagim sadzie”. Perwersja jako struktura polskości*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, 4(22), s. 152–170.
- Kubalica T., *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009.
- Leder A., *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Aletheia, Warszawa 2007.
- McDonnell J., *The Pythagorean World: Why Mathematics is Unreasonably Effective in Physics*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.
- Przyłębski A., *Duch czy życie? Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2011.
- Sokoloff W.W., *Between Justice and Legality: Derrida on Decision*, „Political Research Quarterly” 2005, 58(2), s. 341–353.
- Vogt K.M., *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy of the Early Stoa*, Oxford University Press, Oxford 2008.



Poza zasadą narcyzmu. O miłości jako traumie horyzontalnej

Agata Bielińska

Abstrakt Artykuł dotyczy kluczowego dla teorii psychoanalitycznej problemu relacji pomiędzy narcyzmem a miłością do innego. Autorka rekonstruuje relację między narcyzmem i miłością do obiektu na gruncie pism Freuda, dowodząc, że w psychoanalizie Freudowskiej wszelka miłość stanowi formę przemieszczonego narcyzmu. Następnie proponuje inne, odbiegające od freudowskiej ortodoksji ujęcie relacji między miłością do siebie a miłością do drugiej osoby. Korzysta w tym celu z refleksji Juliet Mitchell o osi horyzontalnej i traumie rodzeństwa, a także z koncepcji obiektu-traumy w teorii André Greena. W tym ujęciu miłość nie jest narcyzmem przemieszczonym, ale narcyzmem gwałtownie przełamany przez interwencję horyzontalnego, nadmiarowego obiektu, który nie przystaje do narcystycznego porządku wertykalnego, opartego na relacji między dzieckiem i rodzicem. Autorka dowodzi, że wyjście z narcyzmu jest na gruncie teorii psychoanalitycznej możliwe do pomyślenia, pod warunkiem, że miłość zostanie uznana nie za nieprzepracowany narcyzm, lecz za przepracowaną traumę horyzontalną.

Słowa kluczowe: narcyzm, psychoanaliza, miłość, trauma, Sigmund Freud, Juliet Mitchell, André Green

Abstract The article addresses the crucial problem of psychoanalytic theory, namely the relationship between narcissism and love for another person. The author examines the relationship between narcissism and object love in Freud's writings, arguing that in Freudian psychoanalysis, all love is a form of displaced narcissism. She further proposes a different understanding of the relationship between self-love and love for the other, which deviates from Freudian orthodoxy. In doing so, she draws on Juliet Mitchell's reflections on the horizontal axis and sibling trauma, as well as the concept of object-trauma in André Green's theory. Viewed from this perspective, love is not a displaced narcissism, but narcissism violently disrupted by the intervention of a horizontal, excessive object that does not fit into the narcissistic vertical order based on the relationship between the child and the parent. The author argues that a way out of narcissism is conceivable on the grounds of psychoanalytic theory, provided that love is recognised not as un-surmounted narcissism but as a horizontal trauma that has been worked through.

Keywords: narcissism, psychoanalysis, love, trauma, Sigmund Freud, Juliet Mitchell, André Green

Agata Bielińska

– doktorantka

w Instytucie Filozofii

i Socjologii PAN.

Przygotowuje rozprawę

poświęconą

(post)psychoanalitycznej

filozofii miłości. Interesuje

się filozoficznymi

konsekwencjami teorii

psychoanalitycznej

i filozofią

narratywistyczną

(zwłaszcza związkami

między narracją

a erotyką). Publikowała

między innymi

w „Tekstach Drugich”.

agata.bielinska@gssr.edu.pl

ORCID 0000-0002-9055-6963

Zaskakujące, jak skomplikowany jest stosunek myśli psychoanalitycznej do zjawiska międzyludzkiej miłości. Pozornie zdawałoby się, że psychoanaliza pochylająca się nad zmiennymi kolejami losu erotycznych popędów stanowi wręcz rodzaj miłosnej filozofii. Najbardziej bezpośrednią afirmację tej tezy znaleźć można w książce Jonathana Leara *Love and Its Place in Nature*, w której autor wywodzi z teorii Zygmunta Freuda niemalże kosmiczną wizję miłości jako podstawowej siły przenikającej naturę¹. Jednostki wyłaniają się z tej siły przez akty miłosnej wymiany, otrzymując miłość z zewnątrz i odtwarzając ją na płaszczyźnie wewnątrzpsychicznej. Odzwierciedleniem fundamentalnej roli miłości jako zasady indywidualizacji jest w psychoanalizie koncepcja pierwotnego narcyzmu, zgodnie z którą kruchy proto-podmiot powołuje się do życia poprzez miłość, jaką obdarza swoje własne „ja”, istniejące jedynie dlatego, że jest kochane. Brakuje jednak w teorii Freuda porównywalnego opisu drugiej strony miłosnej wymiany: miłości do innego, niebędącego ani częścią „ja”, ani środkiem do osiągnięcia narcystycznej satysfakcji. Jak na teorię ludzkiego życia erotycznego psychoanaliza zaskakująco niewiele ma do powiedzenia o kochaniu drugiej osoby. Odniesienia do problematyki miłości pojawiają się w tekstach Freuda zadziwiająco rzadko, a te, które można odnaleźć, nie wydają się szczególnie adekwatnymi ujęciami miłosnego uczucia. W *Popędach i ich losach*, na przykład, Freud definiuje miłość jako „stosunek »ja« do jego źródeł rozkoszy”². Ta ego-centryczna wizja stanowi istotne ograniczenie Freudowskiej teorii. Można w tym kontekście mówić, za Agatą Bielik-Robson, o problemie innego w psychoanalizie, która jest „nieprzekraczalnie monadyczna”, przez co niemożliwe staje się na jej gruncie jakiegokolwiek wejście w relację³.

Wypracowanie w ramach psychoanalizy autentycznej „filozofii miłości” (zadanie, którego wyczerpująca realizacja wymagałaby dużo obszerniejszej rozprawy) musi zostać poprzedzone filozoficzno-psychoanalitycznym opisem wyjścia z narcyzmu – rekonstrukcją drogi od „monadycznej” miłości własnej do nienarcystycznej miłości innego. Ponieważ narcyzm stoi u źródeł ludzkiej podmiotowości, wyjście z niego w stronę miłości do drugiego człowieka pociąga za sobą radykalne przekształcenie w strukturze podmiotu, a także w jego sposobie odnoszenia się do siebie i świata. Będę dowodzić, że takie wyjście – oczywiście niecałkowite i nieostateczne – jest na gruncie psychoanalizy możliwe do pomyślenia, choć wymaga to znaczących odstępstw od freudowskiej ortodoksji. W teorii Freuda narcyzm jest bowiem wszechobecny, a miłość do drugiej osoby może co najwyżej przybrać postać jego przemieszczenia. Na początek zrekonstruuję związki między narcyzmem a miłością do drugiego człowieka w pismach Freuda, po czym przejdę do innego, autorskiego ujęcia tej

¹ Zob. J. Lear, *Love and Its Place in Nature*, The Noonday Press, New York 1991, s. 186.

² S. Freud, *Popędy i ich losy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 72.

³ Zob. A. Bielik-Robson, *Postowie: „Bliźni nie istnieje”, albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, WN PWN, Warszawa 2013, s. 259–260.

relacji. Droga wyjścia z narcyzmu, którą nakreślę, korzystając z koncepcji Juliet Mitchell i André Greena, wiedzie przez inherentną wadliwość jego mechanizmów. Jak postaram się wykazać, wpisana w narcyzm zawodność związana jest przede wszystkim z jego zakorzeniem w wertykalnym wzorze relacji między dzieckiem a spełniającym jego potrzeby rodzicem, pierwszym znaczącym innym, od którego wczesne ego czerpie swój narcyzm. Nie sposób rozszerzyć tego modelu na relacje horyzontalne otwierające przestrzeń prawdziwie ryzykownej miłości, która przełamuje narcyzm, nie pozwalając mu osiąść w upragnionym spokoju. Właśnie w sferze horyzontalnej, zaniedbywanej przez psychoanalizę, należy szukać dla kruchego ego zarówno największej traumy, jak i jedynej szansy na miłość inną niż własna.

■ Freud – miłość jako nieprzepracowany narcyzm

W tekście z 1914 roku Freud wprowadza rozróżnienie dwóch rodzajów wyboru obiektu w ludzkim życiu erotycznym – typu oparcia i typu narcystycznego. Wybór miłosny podług typu oparcia wiąże się z mechanizmem opisanym przez Freuda już w *Trzech rozprawach z teorii seksualności*⁴, zgodnie z którym seksualność „opiera się” na instynktach samozachowawczych, a jej satysfakcja jest początkowo niejako pasożytnicza, nadbudowana na zaspokojeniu popędów służących podtrzymaniu biologicznego życia indywiduum. W konsekwencji pierwszym obiektem libido dziecka staje się osoba, które odpowiadała za podtrzymywanie jego funkcji witalnych, czyli zazwyczaj matka lub inna osoba pełniąca rolę opiekuna. Następne obiekty wybierane są podług jej wzoru jako substytuty. W drugim, narcystycznym, typie za wzór dla obiektów miłości obierany jest nie rodzic, ale własna osoba podmiotu⁵.

Problem z Freudowskim rozróżnieniem dostrzec można już w opisie pozornie nienarcystycznego typu oparcia. „Powiadamy, że człowiek pierwotnie ma dwa obiekty seksualne: samego siebie i **pielęgnującą go kobietę**” – pisze Freud, dodając później, że poza „karmiącą kobietą” pierwotnym obiektem może być także „chroniący mężczyzna”⁶. Widzimy, że obiekt pozornie przeciwstawiony obiektowi narcystycznemu jest tutaj określony wyłącznie przez funkcję, którą pełni w stosunku do podmiotu: jest tym, kto karmi i chroni podmiot, kto podtrzymuje jego biologiczne życie. Pierwotny obiekt typu oparcia pielęgnuje nie tylko witalne funkcje dziecka, ale także jego narcyzm, który, jak zauważył Jean Laplanche, stanowi niezbędny suplement tych funkcji⁷. To właśnie od matki i ojca, „karmiącej kobiety” i „chroniącego mężczyzny”, wywodzi się pierwotny

⁴ S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 109–110.

⁵ Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, s. 37–40.

⁶ Tamże, s. 38, wyróżnienie – A.B. Zob. także s. 40.

⁷ J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, przeł. J. Mehlman, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1985, s. 83.

narcyzm dziecka. Narcystyczna iluzja wszechmocy zostaje projektowana na dziecko przez jego opiekunów, by ożywić i zachować szczątki bezgranicznego narcyzmu utraconego przez nich w zderzeniu z zasadą rzeczywistości⁸. Pielęgnacja i ochrona – czynności, których podejmują się osoby stojące się dla dziecka wzorem obiektu wybieranego według typu oparcia, mają w rzeczywistości narcystyczne podłoże. Dlatego wyboru obiektu na wzór rodzica nie można bynajmniej przeciwstawić wyborowi narcystycznemu: ten pierwszy również ma u swoich podstaw nieprzepracowany pierwotny narcyzm małego dziecka.

Problemy napotykamy także, przyglądając się z bliska charakterystyce narcystycznego wyboru obiektu. Freud uważa, że jest to wybór typowy dla płci żeńskiej, jednak czytając opis owych „narcystycznych kobiet”, dochodzimy do wniosku, że ich wybór miłosny nie jest wcale narcystyczny według podanej wcześniej definicji. „Kobiety takie kochają, ściśle rzecz biorąc, jedynie same siebie, i to tak intensywnie, jak intensywnie kocha je mężczyzna. Ich potrzeba nie jest skierowana do miłości, lecz do bycia kochaną” – pisze Freud⁹. Kochanie bycia przez kogoś kochanym to oczywiście narcystyczny mechanizm, ale nie polega on na miłości do obrazu samego siebie – a tak Freud określił narcystyczny typ wyboru obiektu. Jak zauważają autorzy *Słownika psychoanalizy*, przypadek ten bliższy jest temu, co Freud uznał za wyznacznik typu oparcia: próbie odtworzenia relacji z karmiącą matką¹⁰. „Narcystyczna kobieta” kocha nie tego, kto jest do niej podobny, ale tego, kto karmi, pielęgnuje jej narcyzm. W sytuacjach zbiorczo określonych mianem narcystycznego wyboru obiektu dochodzi do głosu relacyjny charakter samego narcyzmu, wywodzącego się z wczesnego związku uczuciowego między bezbronnyim dzieckiem i opiekującymi się nim znaczącymi innymi: związku, który miał być przecież podstawą typu oparcia, przeciwnego do narcystycznego¹¹.

W rezultacie rozróżnienie między dwoma rodzajami wyboru miłosnego ulega rozmyciu. Okazuje się, że obydwa są oparte na narcyzmie, choć rozumianym w sposób bardziej złożony niż tylko jako miłość do swojego lustrzanego odbicia. Obydwa są też uwikłane w model relacji między dzieckiem i rodzicem – model, z którego wywodzi się narcyzm. Niezależnie od drogi wyboru obiektu, narcyzm obecny jest według Freuda również w samej formie miłosnej relacji, w psychicznej strukturze konstytuującej stan żarliwego zakochania. Choć wydawałoby się, że nie ma nic dalszego od narcyzmu niż oddanie zakochanego, w opisie pozornie najbardziej nienarcystycznego rodzaju miłości, „pełnej miłości obiektu podług typu oparcia”, odnajdujemy nic innego, jak właśnie pierwotny narcyzm: „W miłości tej dostrzegamy spektakularną cechę przeceniania samego siebie – cechę wywodzącą się z pierwotnego narcyzmu dziecięcego”¹².

⁸ Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, s. 41.

⁹ Tamże, s. 38.

¹⁰ Zob. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 145.

¹¹ Drugim przykładem narcystycznego wyboru obiektu, który podaje Freud, jest wybór homoseksualny, opisywany przez niego już w tekstach o Schreberze i Leonardzie da Vinci. Jednak również w tym przypadku narcystyczny charakter wyboru miłosnego okazuje się być czymś innym niż prostą skłonnością do tego, co podobne. Według Freuda homoseksualista identyfikuje się z własną matką, która kiedyś się nim opiekowała, a swój obiekt wybiera na wzór dziecka, którym sam niegdyś był. Jego ukochani są „odnowieniami jego własnej dziecięcej osoby, które kocha on tak, jak matka kochała go jako dziecko” (S. Freud, *Wspomnienie Leonarda da Vinci z dzieciństwa*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 2005, s. 257).

¹² S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, s. 38.

Po raz kolejny zatarciu ulega różnica między dwiema drogami wyboru obiektu: nawet w „pełnym typie oparcia” obiekt wzorowany jest na własnym ego podmiotu, rozumianym jako narcystycznie konstytuowana i chroniona spójna całość. Jak zauważa Laplanche, pozornie altruistyczne wyzbycie się własnego narcyzmu w poszukiwaniu obiektu miłości prowadzi do poddania się innej narcystycznej całości. Dlatego „dokładnie w tym momencie, w którym człowiek – i Freud – ma ulec »obiektywności«, dialektycznie osuwa się w inną formę narcyzmu”¹³. Wydawałoby się, że między stwierdzeniem, że wszelki obiekt miłości modelowany jest na narcystycznym ego, a wcześniejszą konkluzją, że każdy, nawet narcystyczny wybór obiektu opiera się na wzorze relacji rodzic – dziecko, zachodzi podstawowa sprzeczność. Jednak sprzeczność ta ma charakter jedynie pozorny – obiektowi miłości przypisana zostaje **funkcja** dziecka bądź rodzica, a jego **forma** przybiera narcystyczną postać wyidealizowanej „pięknej całości”. Przy czym to właśnie relacja rodzic – dziecko odpowiedzialna jest obustronnie za samo wytwarzanie i podtrzymywanie narcystycznej formy: narcyzm dziecka powstaje przez identyfikację z rodzicami, którzy z kolei przenoszą na dziecko swój własny narcyzm.

Miłość, która wydawałaby się wyjściem z narcyzmu, okazuje się tylko przejściem do innego narcyzmu. Pozorne zubożenie popędowej obsady ego na korzyść obiektu miłości okazuje się jedynie przemieszczonym narcyzmem, a im bardziej podmiot się poniża, tym paradoksalnie większe jest jego samouwielbienie. Kiedy podmiot poświęca się w całości dla pochtaniającego go ukochanego obiektu, udaje mu się osiągnąć to, czego zasada rzeczywistości z konieczności mu odmawiała: ocalić pierwotny narcyzm i towarzyszącą mu iluzję wszechmocy. Jak wiemy, rzeczywiste ego nie może długo utrzymać w pełni narcystycznego stanu – pierwsze niezaspokojenia i rozczarowania rozsadzają dziecięcą omnipotencję i wymuszają przekształcenie narcystycznej struktury. Konieczne staje się delegowanie narcyzmu z uwikłanego w rzeczywistość podmiotu na niedościgniony ideał ego. Stan zakochania, według Freuda, polega właśnie na tym, że obiekt zajmuje miejsce idealnego „ja”¹⁴. To, co wydawało się samopoświęceniem, okazuje się więc sprytnym fortelem ze strony ego, które pod przykrywką pełnej miłości do obiektu zachowuje swoje najbardziej narcystyczne tendencje. Ukochana osoba będąca pozornie wszechmocnym panem podmiotu okazuje się jedynie jego narzędziem: **służy** zaspokojeniu jego narcyzmu.

Trudno nie zgodzić się z Laplanchem, że na gruncie Freudowskiej teorii w każdej miłosnej relacji przeważa element narcystyczny. Już sama popędowa energia, którą obsadzony zostaje obiekt, jest zawsze pożyczona od ego i gotowa do niego powrócić¹⁵. Między obsadą popędową ego i kateksjami zewnętrznymi

¹³ J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, s. 78. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie cytaty z tekstów anglojęzycznych w tłumaczeniu własnym – A.B.

¹⁴ Zob. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, s. 204.

¹⁵ Zob. J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, s. 77–78.

obiektów nie ma symetrii. Freud porównuje ich stosunek do relacji między protoplazmatycznym żyjątkiem i wytworzonymi przez niego pseudopodiami: ego zachowuje minimalny poziom obsady libido nawet wtedy, gdy prawie w całości oddaje się uwielbionemu obiektowi¹⁶. Co więcej, ego obsadza popędowo obiekty tylko dlatego, że zgromadzonego w nim narcystycznego libido jest zbyt dużo – a więc dlatego, że dosłownie musi „wylać się” na zewnątrz, bo już nie może wytrzymać monstrualnych rozmiarów własnego narcyzmu. W tej skoncentrowanej na „ja” wizji miłość wynurza się z narcyzmu, by z powrotem do niego powrócić, cały czas zachowując z nim związek na płaszczyźnie samej formy miłosnego uczucia.

Freud opisywał miłość jako relację nieuchronnie narcystyczną, a przez to dysfunkcyjną, jeszcze zanim wprowadził do swojej teorii pojęcie narcyzmu. W tekście *O najpowszechniejszym poniżeniu życia miłosnego* z 1912 roku przedstawił mechanizm odpowiedzialny za impotencję psychiczną w życiu erotycznym. To, co początkowo wydaje się opisem jednostkowej patologii, pod koniec tekstu okazuje się uniwersalną kondycją ludzką, a niemożliwość miłości staje się dla Freuda „powszechną chorobą cywilizacyjną”¹⁷. Czynniki katalizujące psychiczną impotencję – fiksacja na pierwotnych obiektach, zakaz kazirodztwa i frustracja rzeczywistością – pojawiają się w rozwoju psychicznym każdego indywiduum; stanowią wręcz jądro psychoanalitycznej teorii podmiotu. Miłość, według Freuda, nie znosi spełnienia, ponieważ żadne realne zaspokojenie nie jest dla niej kompletne: „coś w naturze samego popędu seksualnego nie sprzyja zaistnieniu pełnego zaspokojenia”¹⁸. Mając za sobą lekturę *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, możemy dopowiedzieć, że tym czymś jest właśnie narcystyczny charakter popędu przejawiający się zarówno w wyborze obiektów, jak i w formie miłosnego uczucia. Libido wyptywające z narcystycznego zbiornika, by obsadzić obiekty, pozostaje, wbrew pozorom, wciąż nakierowane na swoje źródło, ego, i usiłuje do niego powrócić drogą okrężną, przez skomplikowaną grę przemieszczeń i lustrzanych identyfikacji. Każda relacja z obiektem musi na tej drodze okazać się niezaspokajająca. Jak zauważa Freud, jednym z głównych czynników odpowiedzialnych za wieczne niespełnienie popędu jest utrata pierwotnego obiektu, do którego nie sposób już powrócić – obiektu rodzicielskiego, gwaranta i dawcy narcyzmu.

A zatem, po pierwsze, chodzi tu o to, że za sprawą dwukrotnego przybierania się do wyboru obiektu oddzielonego pojawieniem się ograniczenia kazirodztwa ostateczny obiekt popędu seksualnego nigdy nie jest obiektem pierwotnym, lecz tylko jego namiastką. Atoli psychoanaliza poucza nas: jeśli pierwotny

¹⁶ Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, s. 27. Zob. też: J. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, s. 73.

¹⁷ Zob. S. Freud, *O najpowszechniejszym poniżeniu życia miłosnego*, w: tegoż, *Życie seksualne*, s. 185.

¹⁸ Tamże, s. 189

obiekt jakiejś pobudki życzeniowej zaginał w wyniku wyparcia, wówczas często się zdarza, że reprezentuje go nieskończony szereg obiektów zastępczych, ale żaden z nich w pełni go nie zastępuje¹⁹.

Każde pragnienie czegoś (i kogoś) pozornie nowego jest w istocie jedynie przemieszczoną kontynuacją tego samego niezaspokajalnego pragnienia, którego źródło tkwi w niedającym się zredukować braku²⁰. Metonimiczny poślizg obiektów pragnienia nie może się skończyć, ponieważ, jak zauważa Freud, każdy obiekt okazuje się niewystarczającą namiastką obiektu pierwotnego, który pielęgnował *ego*, tworząc z nim idealny, narcystyczny „system zamknięty”. Co więcej, realna matka (lub ojciec) również nie zapełniłaby tego podstawowego braku: ponieważ jest rzeczywistym innym, a nie tylko funkcją tworzenia i podtrzymywania dziecięcego narcyzmu, zawsze z konieczności przynosi rozczarowanie i frustrację. Pierwotny, niedający się zastąpić idealny obiekt istnieje tylko jako utracony. Dążąca do niego narcystyczna miłość jest więc z konieczności miłością niemożliwą, której wadliwy charakter objawia się w powszechnej „impotencji psychicznej”: w rozszczepieniu między czułością i pożądaniem, przeceńnianiem obiektu i jego poniżeniem.

■ Narcyzm i oś wertykalna

Podsumowując, nietrudno zauważyć, że miłość we freudowskiej psychoanalizie jest kontynuacją narcyzmu, choć bynajmniej nie prostym dalszym ciągiem, a złożonym przemieszczeniem. Wyjście poza narcyzm w myśleniu o miłości oznacza więc także wyjście poza Freuda. Konieczne wydaje się wypracowanie na gruncie psychoanalizy innej drogi prowadzącej od narcyzmu do miłości – miłości będącej rezultatem przepracowania narcyzmu, a nie jego przemieszczenia i zachowania. W tym celu należy wykazać, że narcyzm jako mechanizm obronny, choć konieczny dla konstytucji podmiotu, jest także niewystarczający i zawodny – podobnie jak oparte na narcystycznym modelu metonimiczne pragnienie, które nigdy nie może zaznać spełnienia. Narcyzm szwankuje, gdy zostaje skonfrontowany z możliwością relacji. Nie chodzi jednak o jakąkolwiek relację (sam narcyzm jest przecież z istoty relacyjny, pomijając problematyczną koncepcję późnego Freuda o pierwotnym „stanie aobiektywnym”), lecz o nową i traumatyczną dla wczesnego *ego* relację horyzontalną.

Rozróżnienie na oś wertykalną i horyzontalną zostało wprowadzone do teorii psychoanalitycznej przez brytyjską psychoanalityczkę Juliet Mitchell. Autorka

¹⁹ Tamże, s. 189.

²⁰ To oczywiście zarzewie koncepcji pragnienia Jacques'a Lacana. Zob. B. Fink, *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity Press, Cambridge 2016, s. 35.

książki *Siblings: Sex and Violence* zauważyła, że Freud i kontynuatorzy jego myśli pozostali w dużej mierze ślepi na to, co nie mieści się w wertykalnym modelu edypalnej tragedii: na horyzontalne relacje między rodzeństwem, dzieckiem i drugim dzieckiem niebędącym jedynie jego odbiciem w lustrze. W rezultacie wszelkie przejawy horyzontalnego wymiaru były w teorii psychoanalitycznej interpretowane jako pochodne wertykalnej struktury, jej przemieszczone powtórzenia. Niezależnie od tego, czy w centrum psychoanalitycznej uwagi znajdował się ojciec (jak u Lacana) czy matka (jak u Melanie Klein i Donalda Winnicotta), to właśnie stosunek podmiotu do rodzicielskich obiektów decydował o psychicznej konstytucji ludzkiego indywiduum i stawał się matrycą dla wszystkich innych relacji.

W świetle analizy Freudowskiej koncepcji narcyzmu i miłości obiektów można postawić tezę, że właśnie fiksacja na wertykalnej osi nie pozwoliła Freudowi wyjść poza narcyzm w jego opisie ludzkiego życia miłosnego. Narcyzm związany jest z wertykalnymi relacjami – miłość do własnego *ego*, czyli do obiektu w najmocniejszym sensie równego sobie, musi najpierw zostać za pośrednictwem przez asymetryczną relację z już ukonstytuowanym, dojrzałym podmiotem²¹. Nie należy zapominać, że w pierwotnej scenie fazy lustra niezbędnym mediatorem jest matka – to jej aprobatą pozwala niemowlęciu powiązać spójny obraz, który ma przed sobą, z własną cielesną bezradnością i nieskoordynowaniem²². Wertykalne źródła narcyzmu zauważyć można w jego późnej mutacji, czyli w ideale *ego*, górującym nad realnym podmiotem jako wzór, do którego ten drugi usiłuje się zbliżyć, by zyskać narcystyczne zaspokojenie. Ideał jest „projektowany **przed** siebie”, ale idzie w parze z instancją psychiczną znajdującą się **ponad** ludzkim *ego*, „nieustannie czuwającą nad »ja« aktualnym, przykładającą do niego miarę ideału” – w późniejszych pismach ochrzczonej przez Freuda mianem *superego*, „nad-ja”. Dodatkowo wewnętrzny głos reprezentujący tę często bezlitosną nadrzędną instancję wypowiada się o *ego* w trzeciej osobie, niczym o bohaterze opowieści – „teraz znowu o tym myśli”, „teraz odchodzi”²³. Pozycja „ponad życiem”, przystępująca ideałowi *ego*, to pozycja narratora, który znajduje się, mówiąc słowami Davida Carra: „ponad wszelkimi nieprzewidzianymi okolicznościami, niezamierzonymi konsekwencjami naszych działań”²⁴. Tradycyjnie ujmowana autonarracja, ściśle związana z narcyzmem, również ma wertykalną strukturę: pomiędzy „ja” opowiadającym i „ja” opowiadany nie zachodzi symetria, a horyzontalna mnogość następujących po sobie zdarzeń podporządkowana zostaje nadrzędnemu zakończeniu nadającym całej historii jej retrospektywne znaczenie, *the sense of an ending*²⁵.

²¹ Zob. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, s. 199.

²² Winnicott za pierwsze lustro w życiu dziecka uznaje samo kochające spojrzenie matki, jej twarz. Zob. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011, s. 153.

²³ S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, s. 44–46.

²⁴ D. Carr, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986, s. 60.

²⁵ O związkach narcyzmu i autonarracji, na podstawie narratystycznej teorii Paula Ricoeura, pisałam w: A. Bielińska, *Dialektyka podmiotu. Tożsamość narracyjna w teorii Paula Ricoeura a psychoanalityczne koncepcje narcyzmu*, „Kultura i Wartości” 2019, 28, s. 165–187.

Wydawałoby się, że można dojrzyć w narcyzmie również horyzontalne aspekty – chociażby w tym, że rozciągnięta na większą liczbę osób miłość własna staje się podstawą więzi społecznej, wspólnotowej identyfikacji²⁶. Jednak takiemu rozszerzonemu narcyzmowi brakuje niezbędnego dla prawdziwej horyzontalności odstępu. Małe dziecko, jak stwierdza Mitchell, kocha innych dosłownie jako przedłużenie samego siebie²⁷. Ta narcystyczna miłość, niezająca odstępu ani różnicy, rozciąga się na rodziców, a także na rodzeństwo, dopóki nie zakłóca jej pierwsze odczucia groźnej inności. „Miłość jest pierwotnie narcystyczna, następnie przechodzi na obiekty, które wcielane są do poszerzonego »ja«” – pisze Freud²⁸. Tak rozumiany rozszerzony narcyzm, obecny także na późniejszych etapach rozwoju indywiduum, przeradza się w nienawiść, gdy tylko zespolone nim obiekty odstąpią się jako choćby marginalnie różne od podmiotu.

Jak wspominałam, narcystyczna miłość sprowadzająca innego do tego-samego, nie musi koniecznie polegać na bezpośrednim utożsamieniu: kochać obiekt jako przedłużenie samego siebie można również wtedy, gdy kocha się go jako niezbędne dopełnienie „ja” – a tak właśnie kochany jest wertykalny obiekt pierwotny, pielęgnujący, karmiący i ochraniający. W narcyzmie podmiot potrzebuje swojego dopełnienia, „drugiej połówki”: obiektu, z którym pragnie stworzyć idealną zamkniętą całość. „Narcystyczny sposób odnoszenia się może ująć Innego tylko w kategoriach Jednego – pisze André Green. – Bo prawdziwa jedność to ta przysługująca parze”²⁹. Para jako idealna jedność – to właśnie ideał narcyzmu wywiedziony z pierwszej wertykalnej relacji z dostosowującym się do potrzeb kruchego niemowlęcia opiekunem, który musiał „dopełniać” niedojrzały protopodmiot, by utrzymać go przy życiu.

Stosunek tak ujmowanego narcyzmu do zewnętrznego obiektu miłości – innego – charakteryzuje się zasadniczą ambiwalencją. Narcyzm chroni się przed wpływem obiektu, utrzymując iluzję wszechmocy, a jednocześnie rozpaczliwie obiektu potrzebuje, by uzyskać swoje dopełnienie i zrealizować projekt własnej autonomii: „Ego chce być sobą, ale może osiągnąć ten cel jedynie z libidinalnym udziałem obiektu, z którym pragnie się zjednoczyć”³⁰. Napięcie między pragnieniem samodzielności a zależnością, kluczowe dla problematyki narcyzmu, prowadzi do kompromisowych i niepełnych rozwiązań. Takim kompromisem jest stojąca u podstaw narcyzmu identyfikacja z wertykalnym obiektem – uewnętrznienie go, a właściwie jego dopełniającej funkcji. Słowami Greena: „Narcyzm pełni dla podmiotu rolę zastępczego wewnętrznego obiektu, który czuwa nad ego tak, jak matka czuwa nad swoim dzieckiem. Oślania podmiot i go chroni”³¹. Pamiętając o podmiototwórczym znaczeniu narcyzmu, można stwierdzić, że jednostka staje się podmiotem, gdy usiłuje uczynić się swoim

²⁶ Zob. S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, s. 197–201.

²⁷ Zob. J. Mitchell, *Siblings. Sex and Violence*, Polity Press, Cambridge 2003, s. 38.

²⁸ S. Freud, *Popędy i ich losy*, s. 74.

²⁹ A. Green, *Life Narcissism, Death Narcissism*, przeł.

A. Weller, Free Association Books, London 2001, s. 26.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 21.

własnym dopełnieniem, własną drugą połówką. Dążąc do autonomii, narcyzm zciera niezbędny wkład innego w tworzenie podmiotowej tożsamości, czego odzwierciedleniem na płaszczyźnie języka jest narracyjno-recytacyjny dyskurs dochodzący, zdaniem Greena, do głosu w analitycznym przeniesieniu. Poprzez wartką autonarrację narcystyczny pacjent próbuje uwieść analityka, wyrzucić na nim wrażenie i zainteresować go sobą, zachowując jednocześnie bezpieczny dystans uniemożliwiający autentyczną relację. Niczym dziecko opowiadające matce o swoim dniu w szkole i o „tysiącu małych dramatów”, których doświadczyło, narcystyczna jednostka w analizie recytuje porywającą fabułę o konfliktach mających miejsce na zewnątrz, poza zasięgiem wpływu analityka³². Jak zauważa Green, tej narracji często towarzyszy błyskotliwa i pozornie dogłębna autointerpretacja, nieoddziałująca jednak w żaden sposób na realne życie pacjenta.

Próba stania się swoim własnym dopełnieniem – własnym analitykiem albo własną matką – jest tylko rozwiązaniem kompromisowym, a więc nie uwalnia podmiotu od tęsknoty za idealną narcystyczną jednością: jednością pary, dwóch w jednym. W rezultacie narcyzm przyczynia się do niespełnienia i wewnętrznego rozdarcia jednostki, tym większego, im silniejsze jest jego dążenie do spójności i domknięcia. Narcystyczna struktura, zdaniem Greena, reaguje nadwrażliwością na jakiegokolwiek zagrożenie dla koherencji i autonomii podmiotowej przestrzeni, a zarazem tęskni za zespojeniem z obiektem, panicznie bojąc się separacji³³. Ta nostalgia za dopełniającym obiektem, wertykalnym przedłużeniem *ego*, to właśnie freudowsko-lacanowska narcystyczna miłość nieznaną spełnienia. Żaden realny obiekt nie może odegrać roli, którą rozpisal dla niego narcystyczny scenariusz – nawet pierwotny obiekt matczyny przynosi z czasem zawód i rozczarowanie.

Spotkanie z zewnętrznym innym, który nie dopełnia ani nie przedłuża podmiotu, ale przeciwnie, zagraża wywłaszczeniem jednostki z zajmowanego przez nią miejsca, jest dla *ego* z konieczności doświadczeniem traumatycznym – traumą horyzontalną, którą Juliet Mitchell nazywa traumą rodzeństwa.

■ Obiekt-trauma: przełamanie narcyzmu

Ponieważ narcyzm rozpaczliwie potrzebuje i pragnie obiektu, niestrudzony w dążeniu do idealnej fuzji dwóch w jednym, nieustannie naraża się na traumatyczny wpływ innego. Jak zauważa Green, obiekt jest dla narcystycznej spójności podmiotu zawsze obiektem-traumą i jako taki stanowi zagrożenie dla jakiegokolwiek

³² Zob. tamże, s. 198.

³³ Zob. tamże, s. 20–21.

dotychczas wypracowanej słabej autonomii. W *Life Narcissism, Death Narcissism* Green wymienia szereg cech obiektu-traumy, które czynią go tak groźnym dla narcystycznego reżimu *ego*. Jako zarazem wewnętrzny i zewnętrzny względem podmiotu, obiekt stanowi podwójne niebezpieczeństwo: obsadzony libidinalną energią i spleciony z najbardziej intymnymi fantazjami atakuje *ego* od środka, a jednocześnie pozostaje na zewnątrz, poza kontrolą podmiotu, zmuszając *ego*, by zadawało sobie gwałt i dosłownie „wychodziło z siebie” w stronę obiektu. Przede wszystkim jednak obiekt jest niestały i zmienny, a *ego* musi dostosowywać się do jego ciągłych zmian, samo ulegając zmianie. Dodatkowo obiekt ma swoje własne pragnienia (i swoje własne objekty), a cel jego dążeń rzadko pokrywa się z celem podmiotu. Traumatyczność obiektu wynika także z tego, że jest go zarazem zbyt dużo i zbyt mało: „Choć fuzja z obiektem jest pożądana, nigdy nie można jej w pełni zrealizować, bo *ego* kompletnie zniknie” – pisze Green. – „I chociaż separacja pozwala *ego* »odetchnąć«, obiekt nie powinien być za daleko lub poza zasięgiem przez zbyt długi czas”³⁴.

Wszystkie kluczowe cechy obiektu-traumy najpełniej objawiają się w sytuacji, gdy zostaje on utracony. W słynnym fragmencie z *Trzech rozpraw* Freud sugeruje, że utrata pierwszego obiektu jest „być może” równoczesna z wyrobieniem sobie przez niemowlę całościowego obrazu osoby matki, a „znajdywanie obiektu jest zatem właściwie jego ponownym odnalezieniem”³⁵. W momencie, w którym obiekt przestaje być ujmowany jako karmiąca pierś, dopełnienie pragnień niemowlęcia, i przybiera postać odrębnej, niezależnej istoty, dochodzi do jego nienaprawialnej utraty. Ponowne odnalezienie nie jest bowiem nigdy odnalezieniem tego samego; jak wspominałam, w tekście *O najpowszechniejszym poniżeniu życia seksualnego* Freud uzna to za przyczynę niemożliwości pełnego zaspokojenia w miłości. Obiekt-trauma w koncepcji Greena również daje się poznać głównie poprzez stratę – stratę niezapowiedzianą, niemożliwą do przewidzenia (tak jak pierwotna utrata matczynej piersi). Doświadczenie straty to zarazem doświadczenie nieznanego życia obiektu, który uległ zmianie niezauważonej przez *ego*³⁶. Coś się zmieniło, ale podmiot nie wie co i kiedy – wie tylko, że skutkiem przegapionej zmiany jest utrata. Niedostrzeżone nieznanie życie zmieniającego się obiektu dowodzi, że był on zawsze odrębnym indywiduum; nie narcystycznym dopełnieniem podmiotu, ale horyzontalnym, obcym innym. Niepoznawalność obiektu zmusza *ego* do zmierzenia się z własną niepoznawalnością, nieznanymi aspektami niemieszczącymi się w narcystycznym obrazie siebie. Nieprzewidziana zmiana w obiekcie prowokuje zmianę w podmiocie, zmianę będącą źródłem psychicznego bólu, dolegliwości emblematycznej dla zranionego narcyzmu.

³⁴ Tamże, s. 101.

³⁵ S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, s. 110.

³⁶ Zob. A. Green, *Life Narcissism, Death Narcissism*, s. 111.

Ból spowodowany jest rozczarowaniem doznany w stanie nieprzygotowania, co zbliża go bardziej do nerwicy traumatycznej niż do frustracji czy wybrakowania. To, że wiąże się z utratą obiektu, jest mniej ważne niż nieprzygotowanie podmiotu z powodu [...] nieprzyjmowania do wiadomości oznak zmiany w obiekcie, aż do momentu, w którym to zaprzeczenie staje się niemożliwe do utrzymania. Zawsze przychodzi jak grzmot na czystym niebie, nawet jeśli chmury zastąpiły słońce od tygodni. Tym, co nie do zniesienia, jest przemiana w obiekcie, która zmusza *ego* do analogicznej zmiany³⁷.

Niezapowiedziana zmiana, do której zmusza *ego* horyzontalny obiekt, jest świetnie opisana przez Mitchell w jej teorii traumy rodzeństwa, przedstawionej w książce *Siblings*. Pojawienie się rodzeństwa, traktowane przez psychoanalityczkę jako uniwersalna kondycja („Každy ma potencjalne rodzeństwo”³⁸), stanowi zagrożenie dla wertykalnego „rozszerzonego narcyzmu”. Dziecko traci rodzicielski pierwotny obiekt miłości, który wcześniej kochało jako przedłużenie własnego *ego*, a teraz musi dzielić się nim z intruzem, ale przede wszystkim, co podkreśla Mitchell, traci samo siebie, własną tożsamość. Trauma rodzeństwa polega na „uświadomieniu sobie, że nie jest się wyjątkowym, że ktoś stoi dokładnie w tym samym miejscu, co my, i że chociaż znalazło się przyjaciela, ta utrata wyjątkowości jest, przynajmniej na jakiś czas, tożsama z unicestwieniem”³⁹. Brat lub siostra, paradygmatyczny obiekt-trauma, wymusza na podmiocie zmianę będącą zmianą pozycji. W narcystyczno-wertykalnej strukturze, która panuje niepodzielnie w życiu psychicznym jednostki przed horyzontalną interwencją rodzeństwa, kategoria pozycji, miejsca zajmowanego w hierarchii, ma kluczowe znaczenie. Pojawienie się kogoś, kto zajmuje dokładnie to samo miejsce, rozpoczyna walkę o przetrwanie, która dla narcyzmu równoznaczna jest z walką o władzę, lecz także z walką o własne „ja”. „Starsze dziecko nie tylko zostaje przemieszczone, ale wręcz na jakiś czas pozbawione jakiegokolwiek miejsca – ktoś inny jest tym, czym ono jest”⁴⁰. Trauma rodzeństwa odbiera *ego* pozycję podmiotu, narradora własnej opowieści, sprawiając, że tożsamość zbudowana na wertykalnej identyfikacji upada. Na groźbę utraty własnej podmiotowości *ego* w naturalny sposób reaguje nienawiścią, agresją i przemocą. Narcystyczna miłość do dopełnienia samego siebie przemienia się w morderczą nienawiść względem kogoś, kto, jak się okazało, nie jest bynajmniej – wbrew oczekiwaniom – przedłużeniem podmiotu, drugim „ja” czy „drugą połówką”. Paradoksalnie jednak, właśnie ta nienawiść stanowi krok w stronę horyzontalnej miłości bliźniego; miłości, która kocha innego jako odrębnego, zmiennego i nieprzejrzystego, pochylając się z czułością dokładnie nad tym, co czyni z drugiego człowieka źródło traumy.

³⁷ Tamże, s. 108.

³⁸ J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, s. 222.

³⁹ Tamże, s. 43.

⁴⁰ Tamże, s. 47.

Koncepcję obiektu-traumy Greena i traumy rodzeństwa Mitchell łączy przede wszystkim nacisk, jaki obydwój autorzy kładą na drastyczną, nieprzewidzianą zmianę, po której nie ma już powrotu do *status quo*. „Po rodzeństwie nic już nie jest takie samo”⁴¹ – pisze Mitchell. W horyzontalnym obiekcie tkwi nienazywalny i nieredukowalny nadmiar, paradoksalnie nawet wtedy, gdy obiekt jest utracony, fizycznie nieobecny: brak obiektu stanowi przecież skutek drzemającego w nim nadmiaru, którego nie zauważyło się w porę. Tak Mitchell opisuje horyzontalną scenę pierwotną: „Gdy małe dziecko oczekuje pojawienia się niemowlęcia, spodziewa się powtórzenia samego siebie; kiedy niemowlę w końcu przybywa, dosłownie **przerasta** wszelkie oczekiwania – ten nadmiar jest traumą”⁴². Inny to zawsze więcej niż to, na co się pisaliśmy. Teza ta nie odnosi się jedynie do pierwszego szoku związanego z realnym bądź potencjalnym rodzeństwem. Trauma horyzontalności odtwarzana będzie za każdym razem, gdy jakieś wydarzenie (zawsze powiązane z osobą, „bratem” lub „siostrą”) usunie jednostkę z dotychczas zajmowanego przez nią miejsca: „Z bliźniętami, z rodzeństwem, z paczką przyjaciół, [...] w małżeństwie, w powtórzeniu siebie samego, dostajesz więcej, niż się spodziewałeś – na dobre i na złe”⁴³.

„Na dobre i na złe”, ponieważ jako afekty horyzontalne i nienawiść, i miłość odnoszą się do tego samego nieokreślonego nadmiaru przekraczającego wszelkie oczekiwania. Ich przeciwieństwem jest narcystyczny przymus spokoju, bycia zawsze przygotowanym, by żadna zmiana nie mogła przynieść destabilizującego zaskoczenia. Rzeczywiste życie z rzeczywistymi, horyzontalnymi innymi nie pozwala jednak nigdy na tego rodzaju spokój, wzbudzając w *ego* nieustanny lęk, tym mocniejszy, im bardziej próbuje się go zwalczać. Jak stwierdza Green, porażka narcyzmu uwidacznia się właśnie pod postacią narcystycznego lęku, efektu starcia nadmiernie zorganizowanego porządku *ego* z siłą obiektu: „Psychiczne życie – jak każde życie – jest tylko owocnym nietądem. Na próżno narcyzm podąża za złudzeniem oparcia się mu. Wszelki erotyzm to przemoc, tak jak życie to przemoc wobec inercji”⁴⁴. Przez przemoc, gwałt na zasadzie spokoju i równowagi, jednostka wychyla się z narcyzmu, z jego spiralą lęku prowadzącą do kompletnego paraliżu. Nienawiść i walka – pierwsza reakcja na traumę rodzeństwa – nie stanowi upragnionej formy międzyludzkich relacji, jest jednak rozchwianiem narcystycznego ekwilibrium, wyjściem z wertykalnego narcyzmu na spotkanie z horyzontalnym obiektem, rezygnacją z bycia zawsze przygotowanym. Tytułowe w książce Mitchell „seks i przemoc”, więzi horyzontalne nieustannie sprowadzane przez psychoanalizę do wertykalnych modeli, składają się na „owocny nietąd” życia, które, jak wskazał Green, zadaje gwałt narcystycznej zasadzie inercji, domknięcia i dopełnienia. Zewnętrzny obiekt z konieczności

⁴¹ Tamże, s. 202.

⁴² Tamże, s. 214–215.

⁴³ Tamże, s. 225.

⁴⁴ A. Green, *Life Narcissism, Death Narcissism*, s. 127.

stanowi dla podmiotu traumę – od tego nie ma odwrotu, nie pomogą żadne przygotowania. Lecz pozostaje nadzieja: obiekt jest lekarstwem na cierpienie, które sam wywołuje⁴⁵. To właśnie na tę nadzieję naprowadza lęk, ostrzegający przed zagrożeniem, lecz niedostrzegający, że w tym zagrożeniu tkwi też szansa. Słowami Clarice Lispector: „Kiedy odkryję, co mnie przeraża, dowiem się też, co tutaj kocham. [...] Strach prowadzi mnie do niebezpieczeństwa. A wszystko, co kocham, jest ryzykowne”⁴⁶.

■ Miłość – przepracowana trauma horyzontalna

W narcystycznym poszukiwaniu własnego dopełnienia *ego* zawsze przegrywa. Traumatyczny obiekt wymyka się nawet najmisterniej utkany narcyzmu, wywołując paraliżujący lęk i obezwładniający ból. Jednak przy odrobinie szczęścia *ego*, przegrywając jedno, może wygrać coś zupełnie innego. Przerastający najsmielsze oczekiwania nadmiar, który wcześniej budził lęk, może stać się przedmiotem miłości – innej relacji z obiektem, odmiennej od narcystycznego pragnienia wpisania go w projekt własnej podmiotowej autonomii.

Miłość, gwałtowna przemiana optyki, ma siłę kataklizmu, ponieważ wywodzi się z traumy, jaką jest dla podmiotu pojawienie się horyzontalnego innego odbierającego *ego* najbardziej intymną tożsamość i wywłaszczającego je z miejsca, które zajmowało w swoim narcystycznym obrazie siebie (nadejście rodzeństwa to dosłownie „niezbędna katastrofa”⁴⁷). Na pytanie, jak narcyzm może przedzierznąć się w miłość do drugiego człowieka, Mitchell odpowiada, że jest to możliwe tylko poprzez przemoc i nienawiść: horyzontalna miłość to „narcyzm przemieniony przez nienawiść, która została przezwyciężona”⁴⁸. Psychoanaliza nie zostawia miejsca na utopijną wizję miłości jako harmonijnej fuzji dwóch dusz – wręcz przeciwnie, dowodzi, że tak ujmowana miłość stanowi jedynie niewykraczającą poza narcyzm fantazję, podczas gdy „wszelki erotyzm to przemoc”, przynajmniej wyjściowo. Horyzontalna trauma musi w końcu zostać przepracowana, by podmiot nie zatrzymał się w psychopatycznym stadium niegasnącej nienawiści do każdego, kto może go zastąpić, wypełnionym rozpaczliwymi próbami naprawy nienaprawialnego: unicestwienia rodzeństwa, tak jakby nigdy go nie było. Wraz z pojawieniem się innego, siostry lub brata, kruche dziecięce *ego* traci coś więcej niż tylko niepodzielną uwagę rodzica. Traci samo siebie, lecz, jak stwierdza Mitchell, może się odzyskać na nowo, choć nie będzie to powrót do utraconego raju. Gdy dziecko odzyskuje siebie z powrotem, powraca do siebie przełamane przez traumę, już nie jako narcystyczna całość,

⁴⁵ Zob. tamże, s. 102.

⁴⁶ C. Lispector, *Opowiadania wszystkie*, przeł. W. Charchalis, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019, s. 533.

⁴⁷ D. Cohen, J. Mitchell, R. Britton, *Siblings in Development: Towards a Metapsychology*, w: V. Lewin, B. Sharp (red.), *Siblings in Development. A Psychoanalytical View*, Karnac, London 2009, s. 87.

⁴⁸ J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, s. 36.

lecz jako stworzenie społeczne, uwikłane w sieć wzajemnych, horyzontalnych relacji. Podmiot traci iluzoryczną autonomię, zyskując w zamian zdolność spojrzenia na siebie z odmiennej perspektywy, oczami innego. Nie jest to jednak spojrzenie „wielkiego Innego” (czy chociaż większego innego – rodzica), uprzywilejowana perspektywa narratora, ale spojrzenie sąsiada, kochanka, rodzeństwa, które zajmuje tę samą skromną pozycję, co *ego*, pozostając zarazem od niego odmienne. Utratę narcystycznej jedyności „ja” trzeba odżałować, by pod koniec procesu żałoby zaakceptować, że „jest się zwyczajnym, co nie znaczy, że nie jest się wyjątkowym – tylko że wszyscy bracia i siostry są zarazem zwyczajni i wyjątkowi”⁴⁹. Dokładnie w tym momencie otwiera się możliwość miłości. Wraz ze zrzeczeniem się narcystycznej jaźni przez podmiot, jego narcyzm kochający innych jedynie jako dopełnienie bądź przedłużenie *ego* może przekształcić się w miłość wydobywającą to, co wyjątkowe, z każdego ze zwyczajnych sąsiadów na horyzontalnej osi: „Kocham siebie, będę kochać moje rodzeństwo jak samego siebie, moje rodzeństwo nie jest mną, muszę kochać moje rodzeństwo jak innego, który jest jak ja. Jeśli będę mieć szczęście, zobaczę siebie oczami mojego rodzeństwa”⁵⁰.

Stosunek między wertykalnymi relacjami konstytuującymi narcyzm a późniejszą horyzontalną miłością nie przybiera jednak postaci prostej opozycji⁵¹. Ważną rolę w teorii Mitchell pełni to, co nazywa ona „prawem matki” w odróżnieniu od lacanowskiego „prawa ojca”. Matka, według Mitchell, nie jest jedynie obiektem niezróżnicowanej cielesnej fuzji, ale prawodawczynią – ustanawiane przez nią prawo wprowadza dziecko w świat horyzontalności i pomaga przepracować towarzyszącą mu traumę. Prawo matki to prawo serii, które sytuuje dziecko *obok* innych, jego rówieśników, rodzeństwa. Matka, wprowadzając podział na oś wertykalną i horyzontalną, odróżnia dzieci od siebie samej, ale rozróżnia je też między sobą, w ich wyjątkowości i zwyczajności, umożliwiając prześtrzeń, w której mogą zajmować tę samą pozycję, będąc zarazem inne⁵². Jest miejsce i dla ciebie, i dla mnie, jest miejsce dla dwóch, trzech, czterech – tego uczy prawo seryjności, zainicjowane przez matkę, ale zinternalizowane przez jej potomstwo, odgrywane w dziecięcych zabawach i wyliczankach, a później przeżywane w horyzontalnej przyjaźni i miłości. Hysterik (obecny w każdym z nas) pozbawiony jest właśnie tej świadomości serii; nie może zaakceptować horyzontalnej mnogości, tkwiąc w wertykalnym i narcystycznym paradygmacie, w którym każdy obiekt jedynie zastępuje pierwotny ideał. Ujmowanie miłości w kategoriach substytucji i idealnego dopełniającego obiektu zakłada, że jest miejsce tylko dla jednego – inny zawsze będzie więc dla historyka śmiertelnym niebezpieczeństwem, groźbą bycia zastąpionym i pozbawionym własnej

⁴⁹ Tamże, s. 205.

⁵⁰ Tamże, s. 215.

⁵¹ Rozróżnienie na oś wertykalną i horyzontalną nie oznacza także, że rodziców czy opiekunów nie sposób kochać horyzontalną, nienarcystyczną miłością. Wręcz przeciwnie – właśnie do tego prowadzi kluczowa w teorii psychoanalitycznej separacja, moment, w którym, za Winnicottem, „wystarczająco dobra matka” przestaje podtrzymywać iluzję dziecięcej omnipotencji. Kiedy rodzic rezygnuje z „dopełniania” wszystkich potrzeb dziecka i przestaje tworzyć z nim system zamknięty, dziecięce *ego* może rozpoznać w nim horyzontalnego innego, którego wpierw znienawidzi jako źródło wywołującej traumę, a potem być może pokocha. Zob. D.W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 33.

⁵² J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, s. 44, 52–53.

tożsamości. Prawo matki uczy jednak, że nikogo nie da się zastąpić. Horyzontalność, którą wprowadza, nie ma nic wspólnego z metonimicznym łańcuchem substytucji. Bracia i siostry przychodzą jedno po drugim, nie zastępując się nawzajem; gwarantem tego jest niezbędny odstęp między nimi, ta sama różnica, która budziła wcześniej nienawiść narcystycznego podmiotu („Nienawidzę cię, nie jesteś mną”)⁵³.

W przeciwieństwie do prawa ojca związanego z nieobecnością i językową reprezentacją tego, co nieobecne, prawo matki dotyczy tego, co obecne i seryjne – więcej ma więc wspólnego z liczeniem niż z praktykami językowymi⁵⁴. Jednak dokonuje się w języku i poprzez język: wyliczanki, pozbawione fabularnej ciągłości próby wyrażenia horyzontalnej niehierarchicznej seryjności, tworzą mimo wszystko zaczątki narracji. Zabawy między rodzeństwem, które później przekształca się w relacje między dorosłymi, przybierają postać narracyjnej wymiany, różnej od narcystycznej autonarracji z powodu niezbędnej obecności innego: równego współuczestnika, a nie jedynie wyobrazonego słuchacza. Horyzontalna trauma pozwala rozpocząć inny rodzaj narracji, w której nadrzędna pozycja narratora nie jest już osiągalna, ale w zamian otwiera się nowa, nieznaną wcześniej perspektywa – perspektywa rzeczywistego sąsiada, człowieka **obok** mnie. Miłość do innego, zwyczajnego i wyjątkowego, staje się, słowami Adriany Cavarero, „spontaniczną narracyjną wzajemnością”⁵⁵, horyzontalną komunikacją możliwą po przepracowaniu straty niepodzielonego głosu narratorskiego. Związek wertykalnej utraty z narodzinami horyzontalnej komunikacji zobrazowany został przez Nicolasa Abrahama i Márię Török w ich koncepcji introjekcji jako „komunii pustych ust”. Wraz z utratą matczynej piersi, usta dziecka uczą się stopniowo karmić słowami odnoszącymi się do utraconego obiektu – dosłowne zaspokojenie ustępuje miejsca zaspokojeniu metaforycznemu. Niezbędne stadium pomiędzy tymi dwoma etapami stanowi doświadczenie pustych ust, trauma wyrażana jedynie krzykiem i płaczem. Z pomocą matki gwarantującej znaczenie słów doświadczenie pustki może zostać przekształcone w wyrażenia językowe. Jednak gdy ta przemiana już się dokona, dziecko pozostaje bez wertykalnego gwaranta – słowa zastępują obecność matki, a jedynym sposobem na introjekcję pragnienia, bólu i cierpienia staje się ich komunikacja w horyzontalnej „wspólnocie pustych ust”, wspólnocie sierot zdanych na językową wymianę doświadczeń swojego osierocenia⁵⁶. Właśnie w takiej wspólnocie, pozbawionej centrum i hierarchii, rodzi się miłość między sierotami przechodzącymi żałobę zarówno po utraconym wertykalnym obiekcie, jak i po utraconej wielkości własnego narcyzmu.

Koncepcje Greena i Mitchell pozwalają zrekonstruować drogę od narcyzmu do miłości innego, która nie opiera się jedynie na rozszerzeniu lub

⁵³ Tamże, s. 53. Horyzontalną seryjność ustanawianą przez prawo matki skojarzyć można z kobiecą formułą upłciowienia z Lacanowskiego dwudziestego seminarium. Według interpretacji Kennetha Reinharda, kobiety wchodzą w nieskończoną serię wszystkich kobiet pojedynczo, „jedna po drugiej”, nie zastępując się nawzajem ani nie tworząc zamkniętego, całościowego zbioru. Każda z nich jest wyjątkiem, lecz nie suwerennym wyjątkiem od reguły, na wzór pierwotnego ojca niepodlegającego prawu kastracji – a właśnie takiej wyjątkowości domaga się narcyzm. (Być może obecny w każdym z nas historyk, który zdaniem Mitchell nie może zaakceptować horyzontalnej seryjności, nie jest wcale historykiem, ale po prostu mężczyzną). Zob. K. Reinhard, *W stronę politycznej teologii bliźniego*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, s. 79.

⁵⁴ J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, s. 44.

⁵⁵ A. Cavarero, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, przeł. P.A. Kottman, Routledge, London 2000, s. 109.

⁵⁶ N. Abraham, M. Török, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*, w: *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, przeł. N.T. Rand, University of Chicago Press, Chicago – London 1994, s. 127–128.

przemieszczeniu tego pierwszego, lecz na rzeczywistym wyjściu. Podsumowując, należy zaznaczyć, że miłość w tym ujęciu, choć odmienna od narcyzmu, nie może się obejść bez niego. Bez narcyzmu i formujących go relacji wertrykalnych nie byłoby samego *ego*, bez którego wszelka relacja miłosna sprowadzałaby się jedynie do odpowiedzianego repertuaru erotycznych i sadystycznych zachowań. Miłość potrzebuje narcyzmu, żeby zaistnieć, wręcz sama jest narcyzmem, ale narcyzmem gwałtownie przełamany – przekształconym przez interwencję horyzontalnego obiektu-traumy z towarzyszącą mu nienawiścią i przemocą. Ta przemoc zostaje przewycięzona, choć niecałkowicie. Narcyzm nigdy nie zanika, wraz z nim bowiem zanikłoby samo *ego*, a dopóki trwa, miłość zawsze pozostanie dla niego traumą, „niezbędną katastrofą”, gwałtem na jego delikatnej tkance. Właśnie dlatego miłość nie pojawia się w formie czystej, nieskażonej: „Miłość nigdy nie jest jedyną emocją, którą czujemy do innego – jest zmieszana z gniewem, urazą, bólem, pożądaniem, cierpieniem, zazdrością, a nawet nienawiścią. Ale może być spośród nich najbardziej upartą i najbardziej irracjonalną”⁵⁷. Zawsze pozostaje jednak ryzyko, że miłość, nawet najbardziej uparta, obróci się w nienawiść albo w narcystyczne zawłaszczanie. Wyjście z narcyzmu jest w końcu tylko chwilowym wymknięciem się mu, zakłóceniem jego mechanizmu, a nie ostatecznym, tryumfalnym oswobodzeniem. W tym sensie miłość nie bywa spełniona – pod hasłem „spełniona miłość” kryje się nierealizowalne dążenie narcyzmu, marzenie o stanie idealnie domkniętym, nieobarczonym ryzykiem porażki. Jeżeli coś stanowi o istocie miłości, to jest to jej nierozstrzygalność: zmiana „na dobre i na złe”, współistnienie najlepszych i najgorszych możliwości, które nie mieściły się we wcześniejszym, wertrykalnym obrazie rzeczywistości. Wyjść (choć trochę) poza narcyzm, żyć w świecie horyzontalnym, to żyć z tym ryzykiem – tylko tyle i aż tyle.

⁵⁷ D. Enns, *Love's Limit*, w: D. Enns, A. Calcagno (red.), *Thinking About Love. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2015, s. 40.

Bibliografia

- Abraham N., M. Török, *Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation*, w: *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, przeł. N.T. Rand, University of Chicago Press, Chicago–London 1994.
- Bielik-Robson A., *Posłowie: „Bliźni nie istnieje”, albo o granicach psychoanalitycznej parafrazy*, w: S. Žižek, E. L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, WN PWN, Warszawa 2013.
- Bielińska A., *Dialektyka podmiotu. Tożsamość narracyjna w teorii Paula Ricoeura a psychoanalityczne koncepcje narcyzmu*, „Kultura i Wartości” 2019, 28.
- Carr D., *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- Cavarero A., *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, przeł. P.A. Kottman, Routledge, London 2000.
- Cohen D., J. Mitchell, R. Britton, *Siblings in Development: Towards a Metapsychology*, w: V. Lewin, B. Sharp (red.), *Siblings in Development. A Psychoanalytical View*, Karnac, London 2009.
- Enns D., *Love's Limit*, w: D. Enns, A. Calcagno (red.), *Thinking About Love. Essays in Contemporary Continental Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2015.

- Fink B., *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity Press, Cambridge 2016.
- Freud S., *O najpowszechniejszym poniżeniu życia miłosnego*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Popędy i ich losy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 2005.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Freud S., *Wspomnienie Leonarda da Vinci z dzieciństwa*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, WN PWN, Warszawa 2005.
- Green A., *Life Narcissism, Death Narcissism*, przeł. A. Weller, Free Association Books, London 2001.
- Laplanche J., *Life and Death in Psychoanalysis*, przeł. J. Mehlman, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1985.
- Laplanche J., J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Lear J., *Love and Its Place in Nature*, The Noonday Press, New York 1991.
- Lispector C., *Opowiadania wszystkie*, przeł. W. Charchalis, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2019.
- Mitchell J., *Siblings. Sex and Violence*, Polity Press, Cambridge 2003.
- Reinhard K., *W stronę politycznej teologii bliźniego*, w: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *Bliźni*, przeł. E. Ulińska, WN PWN, Warszawa 2013.
- Winnicott D.W., *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.