wunder block

Psychoanaliza i Filozofia

czasopismo **2024 [4]**

Adam Lipszyc
■ Kudłaci

Edyta Biernacka
■ „Bełkocę, jakbym był pierwszym, który wyłonił się z iłu na brzegach oceanu". Czy psychoanaliza potrafi mówić o seksualności?

Ewa Kobylińska-Dehe
■ Psychoanaliza bez seksu. Seks bez fantazji

Miłosz Wujek
■ Kwestia seksualności człowieka nowoczesnego. *Sexualtheorie* Freuda na tle koncepcji równoległych

Nadia Kostrzewa
■ Dziwadło – tożsamość, queer, psychoanaliza. Esej nie całkiem naukowy

Zbigniew Kossowski
■ Kilka uwag o związkach seksualności z nieświadomością

Gustaw Owczarski
■ Być nie na swoim miejscu. Czyli *Makbet* jako tragedia różnicy płciowej

Adam Lipszyc
■ At the Back of My Head. Cruelty, Submission, and Desire in Xavier Dolan's *Tom at the Farm*

VARIA

Edith Seifert
■ Sexual Self-Realization and the Unconscious. With Examples of Perversion and Transsexuality/Transgender. An Essay

IFiS PAN

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

Kudłaci

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 2–3
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.1

Adam Lipszyc

W książce *Czym jest seks?* Alenka Zupančič stwierdza dowcipnie, że seksualność jest czymś wprost przeciwnym do jednorożców. Jednorożce nie istnieją, ale każdy wie, czym są; seksualność jest wszechobecna, ale nie sposób jej zdefiniować. Przynajmniej jeśli postrzegamy ją tak, jak nauczył nas patrzeć na nią Sigmund Freud. Jak wiadomo, wszystko bierze się stąd, że rodzimy się bezradni, niegotowi do życia i długie miesiące pozostajemy zależni od opiekunek i opiekunów. To właśnie w tym czasie na powierzchni naszej skóry, w interakcji z Inną, rodzi się nasza seksualność – i nasze człowieczeństwo. Seksualność, jak chce Freud, początkowo polimorficznie perwersyjna, kształtowana później za sprawą gry napięć w konstelacjach z innymi ludźmi, a także w wyniku kolizji z normami społecznymi. W końcu, umyci i grzeczni, możemy udawać poprawnych obywateli nowoczesnych państw. W istocie jednak, tak jak powierzchni kuli porośniętej włoskami, naszej seksualności nie sposób uczesać bez zawirowań: mimo systemu uładzeń i wyparć zawsze pozostajemy kudłaci. Zawsze polimorficzni.

Fascynująca wizja seksualności, rozwinięta po raz pierwszy przez Freuda w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, wciąż kryje w sobie niewyzyskany potencjał filozoficzny. Idea polimorficznej, kudłatej seksualności, która pleni się bujnie na powierzchni naszej skóry, zawsze spleciona z pamięcią tego, co utracone, od czego zostaliśmy oddarci (sfery erogenne to miejsca pamięci o rozkoszy i utracie), a zarazem z fantazjami o rozkosznych i strasznych scenariuszach przyszłości, idea koniecznego splotu człowieczeństwa i seksualności, nad którą jako zasadniczo nieświadomą nie potrafimy zapanować w sposób suwerenny – ta

idea zatem nadal wydaje się żywa i najzwyczajniej w świecie mądra. Filozofowie nic na tym nie stracą, jeśli będą sobie o tej wizji raz po raz przypominali.

Poczucie filozoficznej aktualności Freudowskiego myślenia o tym, co seksualne, to jeden z powodów, dla których najnowszy numer naszego czasopisma zdecydowaliśmy się poświęcić właśnie seksualności. Nie jest to wszakże powód jedyny. Wśród praktyków i teoretyków, którzy kontynuowali dzieło Freuda, było wielu takich, którzy kładli znacznie mniejszy nacisk na seksualność niż twórca psychoanalizy. To przesunięcie akcentów zaowocowało fascynującymi odkryciami i nowymi kategoriami, takimi choćby jak pojęcia przestrzeni potencjalnej, kontenerowania i obiektu autystycznego. Można też jednak dowodzić, że te niewątpliwe zdobycze miały swoją cenę: było nią zamazanie konturów freudowskiej antropologii. Stąd też od pewnego czasu słyszy się głosy nawołujące do powrotu do seksualności i ponownego przemyślenia jej centralnego miejsca w psychoanalitycznym uniwersum i psychoanalitycznej wizji człowieka. Wydaje się, że ów powrót byłby możliwy bez szkody dla dokonań tych wszystkich, którzy na seksualność nie kładli aż tak silnego akcentu. Drugim więc powodem, dla którego właśnie teraz proponujemy numer o seksualności, jest owo wewnętrzne napięcie w obrębie tradycji psychoanalitycznej: napięcie, które – jak sądzimy – może owocować nowymi, płodnymi koncepcjami.

Powód trzeci wiąże się z napięciem o charakterze zewnętrznym. W ostatnich dekadach byliśmy świadkami burzliwego rozwoju nowych praktyk i koncepcji seksualności i tożsamości płciowej, który gruntownie przeobraził (i wciąż przeobraża) nasz dyskurs i naszą codzienność. Czy psychoanaliza – wielokrotnie i niebezzasadnie krytykowana z perspektywy teorii feministycznych i teorii queer – posiada intelektualne zasoby, by w sposób adekwatny zareagować na te procesy i przeobrażenia? Czy potrafi skonceptualizować te nowe zjawiska, rozpoznając ich anatomię i dynamikę w odkrywczy sposób, nazywając po imieniu zarówno ich płodne, jak i bardziej dyskusyjne aspekty? Charakterystyczny dla psychoanalizy dialektyczny splot tendencji zachowawczych i emancypacyjnych może w tym względzie okazać się właśnie siłą tej tradycji, w swoich najlepszych postaciach najściślej spokrewnionej z myślą krytyczną, nieufną wobec płaskich deklaracji ideologicznych, wobec zbyt prostych afirmacji i odrzuceń. Aby skorzystać z owej siły, psychoanaliza musiałaby wszakże wykazać się otwartością na inne sposoby myślenia i zdolnością do rozpoznawania własnych ograniczeń. Spełnienie tego warunku nie powinno stanowić jednak wielkiego problemu dla tradycji tak zmiennej, tak polimorficznej i kudłatej jak sama seksualność.

Zapraszam do lektury!

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 4–16
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.2

„Bełkocę, jakbym był pierwszym, który wyłonił się z iłu na brzegach oceanu”

Czy psychoanaliza potrafi mówić o seksualności?

Edyta Biernacka

Abstrakt Tekst podejmuje kwestię złożonej natury seksualności i tożsamości w kontekście psychoanalizy. Wiersz Czesława Miłosza „Esse” stanowi tu punkt wyjścia rozważań o napięciu między pragnieniem a niemożnością pełnego posiadania obiektu pragnienia, co prowadzi do odkrycia siebie i własnej niekompletności. Pierwsza część artykułu omawia te zagadnienia w odniesieniu do teorii popędowej Freuda oraz zjawisk współczesnej kultury, nazwanej przez Jacka Dukaja „kulturą bezpośredniego transferu przeżyć”. Na drugą część artykułu składają się winiety kliniczne, ukazujące pracę terapeutyczną z młodymi pacjentami. Osoby te cierpią z powodu trudności w opracowaniu własnej seksualności w powiązaniu z relacją z obiektem, co prowadzi do znaczących kłopotów z budowaniem własnej tożsamości. Zarówno doświadczenie kliniczne, jak i próby teoretycznej konceptualizacji tych zjawisk wskazują, że seksualność stanowi poważne wyzwanie dla rozumienia relacji z drugim człowiekiem i eksploracji własnych tajemnic. Proces ten wymaga akceptacji braku i niepewności, która ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia siebie i budowania autentycznych relacji.

Słowa kluczowe seksualność, popęd, tożsamość, obiekt pragnienia, doświadczenie

Abstract The text addresses the complexity of sexuality and identity in the context of psychoanalysis. Here, Czesław Miłosz’s poem “Esse” provides a starting point for considering the tension between desire and the impossibility of fully possessing the object of desire, which leads to the discovery of oneself and one’s own incompleteness. The first part of the article discusses these issues in relation to Freud’s theory of the drive and the phenomena of contemporary culture, called by Jacek Dukaj “culture of the direct transfer of sensations.” The second part of the article consists of clinical vignettes showing therapeutic work with young adults. These persons suffer from difficulties in working out their own sexuality in relation to their relationship with an object, leading to significant difficulties in constructing their own identity. Both clinical experience and attempts to theoretically conceptualise these phenomena indicate that sexuality is a major challenge to understanding the relationship with the other and exploring one’s own mysteries. This process requires the acceptance of lack and uncertainty, which is crucial to understanding oneself and building authentic relationships.

Keywords sexuality, drive, identity, object of desire, experience

Edyta Biernacka – psychoanalityczka, członkini International Psychoanalytical Association i Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, psychoterapeutka i superwizorka w Oddziale Leczenia Zaburzeń Osobowości Szpitala Klinicznego im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie, współprowadzi Krakowską Szkołę Psychoterapii Psychoanalitycznej.

ebiernacka@kspp.edu.pl

Wiersz „Esse” Czesława Miłosza opisuje wrażenia jednej chwili:

> Przyglądałem się tej twarzy w osłupieniu. Przebiegały światła stacji metra, nie zauważałem ich. Co można zrobić, jeżeli wzrok nie ma siły absolutnej, tak żeby wciągał przedmioty z zachłyśnięciem się szybkości, zostawiając za sobą już tylko pustkę formy idealnej, znak, niby hieroglif [...]? Lekko zadarty nos, wysokie czoło z gładko zaczesanymi włosami, linia podbródka [...]. Wchłonąć tę twarz, ale równocześnie mieć ją na tle wszystkich gałęzi wiosennych, murów, fal, w płaczu, w śmiechu, w cofnięciu jej o piętnaście lat, w posunięciu naprzód o trzydzieści lat. Mieć. To nawet nie pożądanie. [...] Na to mi przyszło, że po tylu próbach nazywania świata umiem już tylko powtarzać w kółko najwyższe, jedyne wyznanie, poza które żadna moc nie może sięgnąć: ja **jestem** – ona **jest**. Krzyczcie, dmijcie w trąby, utwórzcie tysiączne pochody, skaczcie, rozdzierajcie sobie ubrania, powtarzając to jedno: **jest!** I po co zapisano stronice, tony, katedry stronic, jeżeli bełkocę, jakbym był pierwszym, który wyłonił się z iłu na brzegach oceanu? […] Wysiadła na Raspail. Zostałem z ogromem rzeczy istniejących. Gąbka, która cierpi, bo nie może napełnić się wodą, rzeka, która cierpi, bo odbicia obłoków i drzew nie są obłokami i drzewami[1].

Miłosz opowiada o rozkoszy i bólu doświadczenia własnych pragnień w obliczu obecności i odrębności drugiej osoby. O tym, że przedmiotu pragnienia nie da się nigdy posiąść naprawdę, że pragnienie wypełnia nas zachwytem, pozwala doświadczyć swojego istnienia jako podmiotu i że doświadczenie to jest nieodłącznie związane z przeżyciem własnej niekompletności. Dzięki pragnieniu odkrywamy realność. Pragnienie popędowe ustanawia dla nas rzeczywistość, bo nadaje tej rzeczywistości znaczenie. Twarz Dziewczyny zaistniała, bo Poeta jej zapragnął.

Sigmund Freud, formułując pierwszą teorię popędów, uznał, że ich istnienie pozwala nam rozróżnić to, co na zewnątrz, od tego, co wewnątrz nas. Pisał:

> Istota (żywa) niebawem znalazłaby się w sytuacji, w której dokonałaby pierwszego rozróżnienia i zdobyłaby zaczątki orientacji. Z jednej strony odczuwałaby bodźce, którym mogłaby uciec za sprawą akcji mięśni […], zaliczając owe bodźce do świata zewnętrznego; z drugiej zaś strony odczuwałaby oddziaływanie bodźców, przeciwko którym akcja takowa byłaby bezużyteczna, które zaś mimo to zachowałyby stały charakter […]. Percypująca substancja takiej istoty żywej zdobyłaby zatem punkt zaczepienia w postaci skuteczności swej aktywności mięśniowej, w ten sposób zaś mogłaby dokonać rozróżnienia na „zewnętrze” i „wnętrze”[2].

[1] C. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 378.
[2] S. Freud, *Popędy i ich losy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 58–59.

Dziewczyna znika, a Poeta przepełniony własnym pragnieniem zostaje. To doświadczenie istnienia – „on jest i ona jest". Dokonanie tego rozróżnienia ma swoje bolesne konsekwencje. Tubert-Oklander zwraca uwagę, że angielskie słowo *an object* (obiekt) pochodzi od *to object* (sprzeciwiać się) – obiekty **przeciwstawiają się** naszej woli[3]. Freud pouczał, że wymagają „mozołu i zwłoki"[4]. Jak pisał Levinas, „poprzez seksualność podmiot wchodzi w relację z tym, co całkowicie inne – z odmiennością niemającą miejsca w logice formalnej, z tym, co pozostaje inne w relacji, nigdy nie przekształcając się w »mojość«"[5].

To jedna strona medalu. Z drugiej strony, jak pisał Freud, seksualność tworzy „słabe miejsce naszej organizacji psychicznej – miejsce, które może zostać wykorzystane do ponownego zdominowania przez zasadę rozkoszy"[6]. To znaczy, że mamy możliwość całkowitego wykluczenia obiektów z obszaru naszych pragnień. Gdyby Poeta nie czuł się zdolny do zniesienia uczucia braku, mógłby w ogóle Dziewczyny w metrze nie zauważyć i trwać zanurzony we własnym świecie. Wszak jednym ze sposobów obrony przed bólem niemożliwej miłości jest zastąpienie twierdzenia: „ja kocham jego/ą", twierdzeniem: „ja nie kocham nikogo"[7]. Jeden z pacjentów oddziału, na którym pracuję, zwierzył się kiedyś pielęgniarce: „Zaczyna mi się tu podobać jedna dziewczyna. Nigdy wcześniej mi się to nie zdarzyło. Martwi mnie to, bo czuję, że będzie mi przeszkadzać w oglądaniu pornografii i w masturbacji".

Van Haute i Westerink w swoim omówieniu Freuda *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* (1905) piszą:

> Idea, że popęd seksualny jest niezależny od obiektu – że wyraża się nie-intersubiektywnie i w żaden sposób nie zależy od obecności obiektu – ma dalekosiężne konsekwencje dla rozumienia seksualności w ogóle. Wynika stąd, że cała ludzka seksualność jest z gruntu nie-funkcjonalna. […] Przez całość *Trzech rozpraw* to nie-funkcjonalne rozumienie seksualności dziecięcej ujmowane jest za pomocą fundamentalnego rozróżnienia, które Freud czyni między popędem seksualnym (*Sexualtrieb*) a popędem genitalnym (*Geschlechtstrieb*), wskazując ten drugi jako właściwy dla seksualności adolescentów i dorosłych, kiedy to ponownie może być ujmowany w kategoriach funkcjonalnych[8].

Stąd – jak autorzy wyjaśniają dalej – „[d]la Freuda autoerotyzm, który odnajdujemy we wczesnym dzieciństwie, nie ma nic wspólnego z fantazjami, ponieważ fantazja zawsze zakłada istnienie obiektu"[9]. To fascynujący paradoks, że nasza seksualność może być tak bardzo „nie-funkcjonalna", aby służyć wielu nieseksualnym celom.

[3] Zob. J. Tubert-Oklander, *The Quest for Real*, w: G. Legorreta, L.J. Brown, *On Freud's "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning"*, London 2016, s. 199.
[4] Zob. S. Freud, *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, s. 11.
[5] Cyt. za: A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit"*, Warszawa 2007, s. 235.
[6] S. Freud, *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, s. 11.
[7] Zob. S. Freud, *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi*, w: tegoż, *Charakter a erotyka.* przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 151.
[8] P. Van Haute, H. Westerink, *Reading Freud's* Three Essays on the Theory of Sexuality. *From Pleasure to the Object*, London 2021, s. 13; jeśli nie zaznaczone inaczej, cytaty w moim tłumaczeniu – *E.B.*
[9] Tamże, s. 21.

Moja perspektywa jest perspektywą kliniczną. Od 22 lat pracuję na Oddziale Leczenia Zaburzeń Osobowości Szpitala Klinicznego im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie. Widzę, jak z biegiem czasu zmienia się obraz cierpienia naszych pacjentów. Większość z nich to ludzie między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia. Myślę, że dziesięć czy piętnaście lat temu były to częściej osoby, które cierpiały z powodu niedostępności upragnionych Innych. Dziś są to raczej osoby, które nie pragną nikogo i często definiują się jako aseksualne.

W książce *Asy. Czego może nas nauczyć aseksualność* Angela Chen (która sama definiuje się jako aseksualna) stara się przybliżyć innym to doświadczenie: „O ile mi wiadomo pociąg seksualny to chęć uprawiania z kimś seksu z czysto fizycznych pobudek. […] Asy czegoś takiego nie doświadczają. Ale zdarza im się uznawać innych ludzi za atrakcyjnych, mieć libido, masturbować się czy korzystać z pornografii. Asy mogą też czerpać przyjemność z seksu, mieć fetysze i wchodzić w różnego rodzaju związki”[10]. Czego zatem **nie** doświadczają? Chen wyjaśnia, że asy mają **popęd seksualny**, ale nie mają **pociągu seksualnego** – „ochoty na seks nakierowanej na lub wywołanej przez konkretną osobę”[11]. Osoby aseksualne nie doświadczają tego nieodpartego pragnienia, które Miłosz opisuje w swoim wierszu. Wydaje się, że ich seksualność jest „nie-funkcjonalna” w tym znaczeniu, które nadają temu terminowi Van Haute i Westerink – nie jest związana z obiektem.

Opis Chen pozwolił mi uchwycić wrażenie, które towarzyszy mi od pewnego czasu w kontaktach z młodymi pacjentami naszego oddziału. Większość z nich jest na różne sposoby zaangażowana w budowanie poczucia tożsamości, co jest naturalnym i zrozumiałym wyzwaniem okresu dojrzewania. To, co mnie zastanowiło, to łatwość i pewność, z jaką osoby te posługują się różnymi określeniami dotyczącymi ich orientacji seksualnej. Bardzo często te określenia nie wynikają z ich doświadczeń związanych z Innymi. Poszukują opisu tego, w jaki sposób doświadczają samych siebie. Chen zwraca uwagę na znaczenie uzyskania właściwej nazwy: „Określenie »aseksualność« nie miałoby większego sensu, gdyby ograniczało się do nazwania samego doświadczenia. Oprócz tego daje mi jednak poczucie łączności z osobami, które pomogły mi je zrozumieć”[12] .

Gregorio Kohon zwrócił uwagę na to współczesne dążenie do nazywania. Pisze:

> Obecnie człowiek może być określany jako: niebinarny; genderqueer; trzecia płeć; bigender; trigender; agender; interpłciowy; płynny płciowo; bezpłciowy; pangender; neutrois; androgyn; o dwóch duszach; samo-określający się (*self-coined*); dziewczyna i chłopak; dziewczyna w chłopaku; chłopak jako dziewczyna; dziewczyna, która jest chłopcem przebranym za dziewczynę; dziewczyna, która musi

[10] A. Chen, *Asy. Czego może nas nauczyć aseksualność*, przeł. A. Kamińska, Wołowiec 2024, s. 39.
[11] Tamże, s. 41.
[12] Tamże, s. 33.
[13] G. Kohon, *Żegnaj,*

być chłopcem, żeby być dziewczyną; panseksualny; cispłciowy; cisseksualny; queer; *Hidźra*; heteroseksualny; trzecia płeć; poliseksualny; pół-chłopiec; pół--dziewczyna; trans-mężczyzna; trans-kobieta; a także w kategoriach androfilii, synofilii itd. Wygląda na to, że skończyliśmy, produkując etykiety, a ich lista może się wydłużać i wydłużać, bo jeśli jest to tylko kwestia konstrukcji społecznej, to sposobów doświadczania i wyrażania własnego rodzaju jest tyle, ilu jest ludzi[13].

Chen pisze: „Wspólne słownictwo ułatwia nam dostęp do pojęć, tymczasem brak odpowiedniego języka może sprawić, że dane doświadczenie będzie dla nas niezrozumiałe. Język może izolować. Internet okazał się kluczem do uzupełnienia tej luki”[14]. Autorka opisuje, jak dzięki powstaniu strony internetowej (w pewnym momencie ktoś wykupił domenę *asexuality.org*) społeczność asów została powołana do życia. Chen pozwoliło to przypisać się do określonej grupy i uzyskać poczucie tożsamości.

Słyszę to w języku naszych młodych pacjentów: „jestem smutny, bo mam depresję”, „jestem wściekła, bo jestem borderem”, „nie uprawiałam z nikim nigdy seksu, bo jestem aseksualna”. Ten rodzaj definiowania siebie nie wymaga odnoszenia się do Innych, a wyłącznie do Takich Samych. Znalezienie tych definicji jest stosunkowo łatwe. Czasem wystarczy wypełnić test na wybranej stronie internetowej, żeby przypisać się do określonej społeczności. Nie wymaga to zbyt wiele „mozołu i zwłoki”. Nie wymaga doświadczenia. Doświadczenia bywają bolesne, więc lepiej ich unikać.

Kluczowe jest właśnie to szukanie sposobu – jak pisze Kohon – **„doświadczania i wyrażania własnego rodzaju”**. **Nie chodzi o moje doświadczenie z Innymi – chodzi o moje doświadczenie ze mną. Inni są potrzebni po to, żeby potwierdzić i umocnić tę wersję mnie, uznać mnie za część społeczności osób podobnych. Chodzi o to, jakiego/jakiej siebie JA pragnę**.

Martín Caparrós czyni podobne obserwacje. Pisze o osobach zaabsorbowanych kreowaniem własnego ciała, że

> podejmują indywidualne decyzje, wpływające na nielicznych i niezmieniające społeczeństw, w których żyją […]. [U]stanawiają wzorzec, według którego ważne jest poświęcenie się własnemu ciału. Własne ciało zmieniło się w centrum doświadczeń i poszukiwania. Jest to fascynujące i być może jednocześnie zniechęcające: często zadaję sobie pytanie, czy to naleganie przy wybieraniu ciała jakiegoś człowieka jako miejsca walki nie jest odbiciem przygnębienia, formą rezygnacji, żeby nie uderzać w tę walkę w ciałach innych, w ciało społeczne. Albo w ogólnym rozrachunku uderzyć we wspólne po to, żeby zyskać prawo uderzenia we własne[15].

seksualności, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, Gdańsk 2022, s. 314.

[14] A. Chen, *Asy. Czego może nas nauczyć aseksualność*, s. 36.

[15] M. Caparrós, *Ñameryka*, przeł. W. Charchalis, Warszawa 2023, s. 507.

Wydaje się, że poczucie braku możliwości wpływania na świat prowadzi do głębokiego skupienia na sobie.

Alessandra Lemma w swoim ostatnim opracowaniu na temat transseksualności zwraca uwagę, że wczesne podawanie hormonów blokujących dojrzewanie prowadzi do zahamowania **rozwoju seksualnego** – „samej seksualności jako wewnętrznego procesu psychicznego. […] Do czasu podjęcia operacji [korekty płci – *E.B.*] młodzi ludzie […] mają bardzo mało – jeśli w ogóle – doświadczeń seksualnych i mogą załamać się łatwo zaraz po operacji”[16]. Pisze też:

> Jednym z najbardziej niepokojących zagadnień w pracy z transpłciowymi nastolatkami jest obserwowanie, że kiedy wkraczają w zasadniczą fazę rozwoju, w której seksualność powinna być eksplorowana, transpłciowa tożsamość często ją wyłącza. […] (T)ranspłciowe ciało, o którym marzą, reprezentuje bezpieczne schronienie z dala od pomieszania żyjącego ciała seksualnego. Nawet jeśli badania dowodzą, że fizyczne zahamowanie dojrzewania doprowadza do niewielkich albo krótkotrwałych uszkodzeń fizycznych, jest oczywiste, że skutki psychologiczne są nieodwracalne: jeśli już powstrzyma się doświadczenie rozwoju seksualnego, wywoła się nieodwracalny wpływ na umysł[17].

Nazwałabym to kulturą **unikania doświadczenia** i myślę, że jest elementem znacznie szerszego zjawiska – opisywanej przez Jacka Dukaja kultury **bezpośredniego transferu przeżyć**[18]. Dukaj uważa, że na naszych oczach zastępuje ona kulturę oralną i kulturę pisma. Nieco upraszczając jego wywód, w kulturze oralnej wspólnota polegała na wspólnocie doświadczenia – ludzie musieli dzielić tę samą przestrzeń, sposób życia i zestaw doświadczeń, żeby móc się zrozumieć. W kulturze pisma pojawia się możliwość abstrahowania – wspólnota powstaje jako wspólnota myślenia i idei. We współczesnej kulturze decydująca jest kultura przeżycia – możliwość współdzielenia tego samego rodzaju poruszenia – bez konieczności rozumienia go czy nazywania. Jak pisze, „Wiemy, że zaangażowanie emocjonalne nie zależy od źródła przekazu (czy jest to człowiek, czy bot) […] [a od tego – *E.B.*] jak bardzo daliśmy się **poruszyć**”[19].

Pierwsze rozmowy naszych nowych pacjentów w społeczności terapeutycznej są uderzającym przykładem tej kultury. Często jedyną reakcją wobec wybuchu czyjejś wściekłości, rozpaczy czy lęku jest odpowiedź typu: „jestem z tobą”, „też tak mam”. Wygląda to jak analogowy ekwiwalent esemesowej wymiany emotikonów.

Uważam, że w ramach tej kultury poczucie tożsamości jest raczej **konstruowane** niż nabywane w doświadczeniu. Procedura, którą opisuje Lemma, to przykład strategii przeczekiwania: „nic nie rób, nie podejmuj żadnych

[16] A. Lemma, *Transgender Identities. A Contemporary Introduction*, London 2022, s. 87.

[17] Tamże, s. 86. Ciekawe jest to, że – jak ostatnio okazało się w wyniku ujawnienia przez sygnalistę poufnych meili – aktywiści World Professional Association of Transgender Health wiedzieli, że żadne badania nie potwierdzają skuteczności rekomendowanych przez nich procedur. Co więcej, blokowali oni możliwość prowadzenia takich badań, świadomi, że ich wyniki będą przeczyć rekomendacjom. Nie przeszkodziło to Światowej Organizacji Zdrowia ani licznym towarzystwom seksuologicznym (także polskiemu) w przyjęciu tych rekomendacji (zob. T. Witkowski, *Męska dominacja w tęczowym kostiumie*, „Rzeczpospolita. Plus Minus”, 20.04.2024, Ł. Sakowski, *Giganyczny skandal w czołowej organizacji trans „WPATH” i polski wątek w tle*, https://www.totylkoteoria.pl/wpath-organizacja-trans/ [dostęp 26.03.2024], D. Bell, *Further Thoughts on Gender Identity Disturbance in Children and Adolescents*, European Psychoanalytical Federation, 37th Annual Conference, Florence, 22–24 March 2024).

[18] Zob. J. Dukaj, *Po piśmie*, Warszawa 2019.

[19] Tamże, s. 222. Dukaj w tym samym eseju pisze też, że „42 proc. Japończyków i 44 proc. Japonek poniżej 34 roku życia nigdy nie uprawiało seksu w realu, w pocie i niezgrabności swych niedoskonałych ciał,

eksperymentów, dopóki nie staniesz się tym, kim chcesz być". W skrajnej formie wyraziła to jedna z naszych pacjentek, której oddziałowa lekarka zaleciła ruch. Powiedziała: „Nie mogę chodzić na spacery, bo bardzo mnie to męczy. Zacznę, kiedy moja kondycja się poprawi".

Dopóki przebywamy w homogenicznej grupie, w której spotkanie Innego nie stanowi żadnego wyzwania dla naszej tożsamości, ten system może działać. Kłopot pojawia się, kiedy trzeba się spotkać w świecie rzeczywistym.

Jakiś czas temu trafiła na nasz oddział osoba, którą nazwę tu Klarą. Klara była transkobietą[20]. Podjęła leczenie hormonalne, dokonała pewnych zabiegów chirurgicznych i przeprowadziła procedurę sądowej zmiany imienia i płci. Zdecydowała się jednak zatrzymać swoje męskie genitalia. Klara trafiła do pokoju, w którym była już inna pacjentka – nazwę ją Sonią – dziewczyna, która doświadczyła w swoim życiu niezwykle brutalnej przemocy seksualnej ze strony mężczyzn. Sonia była przerażona. Dla niej Klara była mężczyzną i stanowiła zagrożenie. Stopniowo zaczęły układać się ze swoimi doświadczeniami. Dla Soni ważne było uznanie, że nie każda osoba z penisem jest groźna, że może zapanować nad lękiem, decydując się na ryzyko spotkania z czymś, co do tej pory było dla niej tylko obce i straszne. Klara musiała zmierzyć się z tym, że jej kobiecość stanowi wyzwanie dla innych. Niedługo potem do ich pokoju trafił Kacper. Kacper urodził się kobietą, miał kobiece ciało i dowód osobisty, w którym opisano go jako kobietę. Wtedy Klara (z męskimi genitaliami) rozpoczęła gwałtowne protesty przeciwko umieszczaniu jej w jednym pokoju z mężczyzną. Wydawało się, że osoba z biologicznie kobiecym ciałem uważająca się za mężczyznę stanowi zagrożenie dla jej poczucia tożsamości. Kacper z kolei był nie do zaakceptowania w pokoju, w którym zamieszkiwali biologiczni mężczyźni. Ostatecznie Klara, Sonia i Kacper dzielili pokój przez kilka miesięcy, do końca przewidzianego na leczenie czasu. Cała społeczność oddziału, personel i wszyscy pacjenci byli zaangażowani w ten proces. Wszyscy zmagaliśmy się z dezorientacją, złością, chęcią znalezienia szybkiego i prostego konkretnego rozwiązania. Jak znaleźć oddzielne pokoje, łazienki w ograniczonej przestrzeni oddziału szpitalnego? Może powinniśmy kogoś wypisać? Może nie powinniśmy przyjmować „takich" pacjentów (choć nie wiadomo, co to znaczy „takich")? Wszyscy musieliśmy znieść ich złość, lęk i dezorientację wynikające z faktu, że to, co widzą, patrząc w lustro, nie jest tym, co widzą w nich inni. Wszyscy musieliśmy uznać też, że płeć, seksualność nie są czymś jasnym i oczywistym, możliwym do wykreowania za pomocą samych słów.

Julia trafiła na oddział „z powodu depresji". Kiedy zaczęłyśmy ze sobą rozmawiać, okazało się, że jej przygnębienie wynikało z bezradności, którą czuła wobec

w koślawej parodii intymności bezsłownych, tych wyobrażonych, przeżytych w fikcji" (s. 219).

[20] W ostatnich latach obserwuje się nie tylko skokowy wzrost liczby osób definiujących się jako transpłciowe, ale też odwrócenie proporcji. Kilkanaście lat temu dominowały tranzycje z mężczyzn na kobiety, obecnie dwie trzecie to kobiety, które chcą zmiany płci na męską (zob. S. Evans, M. Evans, *Gender Dysphoria. A Therapeutic Model for Working with Children, Adolescents and Young Adults*, Bicester–Oxfordshire 2021; S. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1994; J. Steiner, *Kobiecość nie do zniesienia*, w: tegoż, *Iluzja, rozczarowanie i ironia w psychoanalizie*, przeł. A. Kaja, Warszawa 2021).

uzależnienia od sadomasochistycznej pornografii. Potem okazało się, że w Internecie poszukiwała nie tyle filmów pornograficznych, co dokumentalnych zapisów różnego rodzaju okrucieństw: publicznych egzekucji, tortur, sekcji zwłok, zdjęć z katastrof i wojen. Czuła też, że obrazy, którymi była wypełniona, mogą wtargnąć w jej umysł w każdej chwili i zakłócić wszystko, czym się zajmowała. Stopniowo wycofywała się z różnych aktywności, a im mniej miała zajęć, tym więcej czasu pochłaniało jej poszukiwanie w sieci pełnych przemocy obrazów. Krok po kroku udało nam się nazwać i zrozumieć jej lęk przed dorastaniem. Julia panicznie bała się przestać być dzieckiem. „Dziewczynki dorastają" – mówiła – „ale kobiety umierają". Zaczęłam rozumieć, że Julia nie jest w stanie przeżyć żałoby po swoim dzieciństwie[21]. Wypełniała ją wściekłość i nienawiść. Nienawidziła bycia kobietą, nienawidziła posiadania seksualnego ciała, nienawidziła pragnąć Innego. Oglądanie filmów dawało jej poczucie triumfu nad lękiem, pozwalało wyrażać nienawiść do świata i doświadczać ekscytacji, która choć odrobinę wypełniała pustkę. Któregoś dnia jej pielęgniarka przyszła do mnie zaniepokojona, że Julia od kilku dni wspomina, że dręczy ją coś strasznego, czego nie może nikomu wyznać. Pielęgniarka była załamana. Mówiła: „Jaki jeszcze sekret ma ta dziewczyna? Nasłuchałam się już od niej tylu strasznych rzeczy, co może być gorszego?" (Julia rzeczywiście przez pierwsze tygodnie nie szczędziła nam szczegółowych opisów oglądanych filmów). Po kilku kolejnych dniach Julia wyznała z ogromnym wstydem, że podoba jej się jeden z chłopaków poznanych na oddziale.

Margot Waddell pisała:

> Pragnienie odkrycia sekretów zamiast poszukiwania, zgłębiania i znoszenia tajemnic przejawia się w postaci zaprzeczania lękowi i unikania bolesnych doświadczeń, i jako takie stanowi podstawowy aspekt ludzkiej natury. […] [J]ednostka daje się zamknąć w gorsecie osobowości opartej na pseudodojrzałych identyfikacjach z dorosłymi wzorcami życia. Odbywa się to jednak pewnym kosztem – brakuje odwagi, by stawić opór fałszywym emocjom i dochodzić różnicy między naśladowaniem a prawdą, między bytem udawanym a autentycznym. Taki scenariusz towarzyszy często lękom związanym z tożsamością płciową[22].

Myślę, że Julia poprzez swoje internetowe poszukiwania najgorszych ludzkich sekretów, najgorszych stron ludzkiej natury, starała się uniknąć tajemnicy tego, jak strasznie jest przeżywać cudowne i bolesne: „Ja jestem! On jest!".

Dwudziestoparoletnia Laura była jedną z najpiękniejszych kobiet, jakie spotkałam w życiu. Kojarzyła mi się z Wenus Botticellego i z dziewczętami z *Pikniku pod wiszącą skałą* – „przejrzysta, porcelanowa piękność"[23]. Zupełnie niemożliwe wydawało mi się dopasowanie jej historii, pełnej dramatycznych prób

[21] Na konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego w maju 2022 Florence Guignard mówiła o zakłóceniu w przeżywaniu intymności związanym z dojrzewaniem młodych ludzi w ramach społeczności internetowych: „fora internetowe oferują nastolatkom pewną pseudo-intymność, która w rzeczywistości jest jednak ekstymnością, mającą zastąpić cichą pracę żałoby po ciele z czasów dzieciństwa" (taż, *Rozwój seksualności i budowanie self u dzisiejszych nastolatków*, przeł. K. Laurent, w: *Czy muszę wybrać. Kobieta czy mężczyzna? Określanie tożsamości płciowej*, Materiały XX Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, Warszawa 2022, s. 37).

[22] M. Waddell, *Światy wewnętrzne. Psychoanaliza i rozwój osobowości*, przeł. D. Golec, M. Kruszyńska-Mąka, A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Warszawa 2015, s. 202–203.

[23] M. Leier, *100 piękności w malarstwie*, Warszawa 2007, s. 58.

niszczenia siebie, do tego, jak wygląda i jak się zachowuje. Miała za sobą nadużywanie wszelkich możliwych środków odurzających, bardzo wielu partnerów seksualnych, aborcję, próby samobójcze i poważne dekompensacje psychotyczne. Spokojnie i rzeczowo opowiadała mi o swojej „autodestrukcji spowodowanej nienawiścią do matki i siebie jako kobiety". Wiedziała, że jej problemy wynikają stąd, że matka była religijna i surowa, a ojciec uwodzący i opuszczający. Czułam się zagubiona. Podziwiałam jej urodę i jej intelektualną sprawność. Miałam poczucie, że odsłania wszystko, a jednocześnie do niczego nie daje dostępu. Myślałam, że rozmawia ze mną tak, jak uprawiała seks – kompulsywny, przypadkowy, zawsze pod wpływem alkoholu czy narkotyków. Myślałam, że to jej obrona przed intymnością. Kiedy powiedziałam jej o tym, odparła: „Kiedy zaczęłam dojrzewać, nie wyobrażałam sobie, że mogłabym kogokolwiek wpuścić do swojego pokoju". Rozumiałam, że swoją pozorną dostępnością w rzeczywistości chroni się przed prawdziwym zbliżeniem. Kiedy przyniosła sen, w którym razem z koleżanką miały przygotować jakąś prezentację i koleżance wszystko szło gładko, ale ona nie umiała nic powiedzieć, powiedziałam, że rozumiem to jako ostrzeżenie: nie należy słuchać tego, co mówi, bo tego, co ważne, nie będzie umiała powiedzieć.

Powoli zaczęłam rozumieć, co mnie tak uderzało w jej opisach seksualnych doświadczeń. Nie miały żadnego sensu. Laura była w nich całkowicie pasywna i całym swoim sposobem życia pokazywała: „cokolwiek ze mną zrobisz, to nie będzie miało znaczenia". Nawet nie czuła, że poszukiwała takich sytuacji. Po prostu nie protestowała wobec aktywności innych. Uderzające było też to, jak ten szalony czas się skończył. Laura opowiedziała mi, jak nagle zaczęło jej zależeć na pewnym mężczyźnie. Pojechała za nim do innego miasta. Nie umiała jednak nawiązać relacji innej niż dotychczas. Cały czas była oszołomiona, uprawiali seks w przypadkowych miejscach. Potem on po prostu odszedł, a ona wiele godzin spędziła sama na dworcu. Powiedziała, że pierwszy raz poczuła rozpacz. Po powrocie do domu próbowała odzyskać swoją zwykłą obojętność. Wzięła leki i popiła alkoholem, oddała się przypadkowemu, bezdomnemu mężczyźnie. Jednak ból nie minął i wtedy podjęła pierwszą próbę samobójczą. Musiała zacząć szukać pomocy.

Kolejny sen był inny. Laura dostaje wypis ze szpitala. Wychodzi w świat i to jest, jakby była w psychozie. Myśli, że nie może się z nikim skontaktować, bo jeśli zadzwoni do kogoś, to ten telefon go zabije. Potem siedzi sama w jakimś mieszkaniu, za oknami jest ciemno i ma poczucie, że nie ma już żadnych żywych ludzi. Bawi się jakąś ciuchcią, takim pociągiem zabawką, ale wie, że robi to, żeby odwrócić uwagę od tego, że została sama.

Myślę, że ten sen był próbą opisania jej uprzedmiotawiającego, pozbawiającego znaczenia stosunku do siebie i innych. Ten rodzaj kontaktu zabijał – czułam to dobrze podczas naszych pierwszych sesji, wypełnionych „autoanalizą" Laury. We śnie zdała sobie sprawę, że używała swojej seksualności („pociągu") tylko po to, by nie myśleć, że jest sama. Pojawiło się też jej wspomnienie z czasów, kiedy była nastolatką. Była w basenie, otoczyli ją chłopcy i dotykali pod wodą. Z brzegu nic nie było widać. Ona czuła się sparaliżowana. Myślę, że to historia o tym, jak naprawdę przerażającym doświadczeniem było dla niej stawanie się obiektem czyjegoś pragnienia. Jak bardzo nie mogła mieć dostępu do własnych pragnień, do swojego ciała: wszystko jest pod wodą, nie widać niczego z brzegu (z boku), nie można o tym myśleć. Jak bardzo niedostępne było dla niej odczucie siebie jako aktywnej, zdolnej do panowania nad swoim życiem. Nadzieję dawał kolejny sen: jechała samochodem, który prowadziła szalona dziewczyna, a Laura próbowała odebrać jej kierownicę.

Podsumowując powyższe winiety z mojej klinicznej perspektywy, powiedziałabym, że „odwrót od seksualności" jest tak naprawdę zwrotem w stronę seksualności „nie-funkcjonalnej", seksualności pozbawionej obiektu pragnienia albo – dokładniej – takiej, w której obiektem pragnienia staje się własne ciało lub stan uznany za najbardziej bezpieczny. Uważam, że to rozwiązanie melancholijne – „utknięcie […], które reprezentuje, w jakiejś części, porażkę projekcji – brak poszukiwań i eksperymentów które, choć bolesne i dezorientujące, są jednakowoż w tym okresie niezbędne"[24].

Uznałabym te rozwiązania za melancholijne także w znaczeniu, które nadał im Freud – chronią miłość przed unicestwieniem „dzięki ucieczce do Ja"[25]. Jeśli świat budzi głównie bezradność, jeśli trudno go kochać, angażować się w niego, zmieniać, to jedynym, co poddaje się naszym pragnieniom, może okazać się własne ciało[26].

Czy psychoanaliza może coś w tej sprawie zrobić?

Robert Hinshelwood uważa, że jako psychoanalitycy stajemy przed dwoma rodzajami wyzwań. Po pierwsze musimy zrozumieć, jakie to doświadczenie **mieć obok drugą osobę** z jej cierpieniem. Po drugie musimy zmierzyć się z pytaniem, **jakie to doświadczenie być tą osobą**, która cierpi[27]. Rozpoczynamy od poszukiwania odpowiedzi na pytanie: **jak to jest być mną obok ciebie?** Proponujemy sobie i pacjentowi ryzykowny eksperyment, doświadczenie pełne zmysłowego doznania obecności drugiej osoby. „Ja jestem. Ona/On jest". Może zabrzmi to paradoksalnie, ale w tym kontekście psychoanaliza jest w swojej istocie nie tyle kulturą pisma, ile kulturą oralną. Porozumiewamy się dzięki uczestniczeniu we wspólnym doświadczeniu. Kiedy jestem obok ciebie, przerażasz mnie,

[24] M. Waddell, *Światy wewnętrzne. Psychoanaliza i rozwój osobowości*, s. 149.

[25] Zob. S. Freud, *Żałoba i melancholia*, w: M. Musiał (red.) *Znienawidzony obiekt miłości. Psychoanalityczne studia nad depresją*, przeł. A. Czownicka, Gdańsk 2019, s. 63.

[26] Można rozważyć szereg przyczyn nasilania się problemów depresyjnych wśród młodzieży. Christopher Bollas, analizując kulturę współczesną, w tym kulturę mediów społecznościowych, stwierdza, że współcześnie zmagamy się nie tyle z powrotem wypartego, ile wygnanego; „pseudogłupota" współczesnej kultury wynika jego zdaniem z odmowy opracowania traum niewolnictwa i ludobójstwa (zob. tenże, *Znaczenie i melancholia. Życie w epoce oszołomienia,* Warszawa 2020). Mona Chollet uznaje polowania na czarownice za pierwsze europejskie ludobójstwo i opisuje, jak współczesny świat rozgrywa tę nieopracowaną traumę; podejście do tych zbrodni jest według niej „lekkie i beztroskie": „O jakich innych masowych zbrodniach można mówić z podobnym uśmiechem na ustach?" (taż, *Czarownice. Niezwyciężona siła kobiet*, przeł. S. Królak, Kraków 2019, s. 11).

[27] Zob. R.D. Hinshelwood, *Intuition from Beginning to End? Bion's Clinical Approaches*, „British Journal of Psychoanalysis" 2018, 34(2), s. 198–213.

zachwycasz, budzisz we mnie niepokój i pomieszanie. Nie wiem, co mam powiedzieć, znikasz, wymykasz mi się, boję się, że nigdy więcej cię nie odnajdę. Ale jeśli uda mi się o tym opowiedzieć, to być może ty też – Soniu, Julio, Lauro – pozwolisz sobie poczuć, że jesteś. Jedna z moich pacjentek powiedziała ostatnio: „Uziemiła mnie pani. Czuję pod nogami grunt. Teraz nie jest już wszystko jedno, co robię i co wybieram".

Można powiedzieć, że uprawiamy rodzaj profesjonalnego gatekeepingu. Problematyzujemy każdy wybór: dlaczego jesteś z tym mężczyzną, dlaczego chcesz być psychoanalitykiem, dlaczego chcesz dziecka, dlaczego nie chcesz dziecka, dlaczego chcesz być mężczyzną, dlaczego nie chcesz być mężczyzną, dlaczego jesteś taka, dlaczego w ogóle jesteś?

Dominic Scarfone zauważa, że

> Freud pojmował seksualność jako właściwe wyparte, umieszczając ją w centrum wysiłków psychoanalitycznych zarówno w praktyce, jak i teorii. Z czasem jednak wymiar seksualny w psychoanalizie stopniowo ustępował miejsca nieseksualnym aspektom funkcjonowania psychicznego. Nie powinno nas to dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę, że wyparcie idei seksualności jest przewidywane przez samą teorię […], że nasze różne tłumaczenia, tj. teorie, będą nieuchronnie wypierać część Seksualnego, któremu próbują nadać sens. Wynika z tego, że także nasze teorie muszą być okresowo poddawane procesowi detranslacji/retranslacji, podobnie jak postępujemy w analizie z „teoriami" analizanta na temat siebie i swojego otoczenia[28].

Andrzej Leder pisze: „myśl Freuda wywołuje gwałtowny opór. Jego gest każdego obciąża szczególną winą. Winą wobec siebie, winą zakłamania. Twierdzi on bowiem, że dany nam sens ukrywa odbywający się w każdej chwili, zawsze niejawny dramat, którego ślady rozpłynęły się w kartezjańskiej jasności ujmowania. Ta jasność maskuje żyjący w nas konflikt i bezwzględną ofiarę z tego, co nie mogło zostać w jednomyślność wtopione"[29].

Czy psychoanaliza posiada intelektualne zasoby, by zmierzyć się ze współczesnymi przemianami w rozumieniu seksualności i tożsamości? Można powiedzieć, że psychoanaliza od początku twierdzi, iż problem polega właśnie na tym, że nie ma – ani ona, ani nikt inny. Nieświadomość zawsze będzie się nam wymykać, a sens zawsze będzie wymagał, żeby go odnaleźć, odbudować. „Freud […] dostrzega, że myślenie – i człowieczeństwo – może się człowiekowi wymknąć"[30].

Psychoanaliza sprawia kłopoty, kiedy jest wierna teorii popędowej. Idea kompleksu kastracji, jeśli traktować ją poważnie, przypomina nam, że nasze

[28] D. Scarfone, *Desexualization. An Interesting Problem in* The Ego and the Id, „The International Journal of Psychoanalysis" 2024, 104(6), s. 1101.
[29] A. Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit"*, s. 118.
[30] Tamże, s. 92–93.

pragnienia nigdy nie będą w pełni zaspokojone i że my sami nigdy nie zaspokoimy w pełni pragnień Innego. Przypomina o doświadczeniu braku wpisanym w nasze ciała.

Wiemy o tym bardzo wiele. Mamy mnóstwo teorii, które nam to objaśniają. Ale za każdym razem, kiedy naprawdę doświadczamy tajemnicy naszej seksualności, zaczynamy znowu bełkotać jak pierwszy, „który wyłonił się z iłu na brzegach oceanu".

Bibliografia

Bell D., *Further Thoughts on Gender Identity Disturbance in Children and Adolescents*, European Psychoanalytical Federation, 37th Annual Conference, Florence, 22–24 March 2024.

Bell D., *The World as It Is vs. the World as I Would Like It to Be. Contemporary Reflections on Freud's "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning"*, w: G. Legorreta, L.J. Brown (red.), *On Freud's "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning"*, Karnac, London 2016.

Bollas Ch., *Znaczenie i melancholia. Życie w epoce oszołomienia*, przeł. D. Golec, Oficyna Ingenium, Warszawa 2020.

Caparrós M., *Ñameryka*, przeł. W. Charchalis, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2023.

Chen A., *Asy. Czego może nas nauczyć aseksualność*, przeł. A. Kamińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2024.

Chollet M., *Czarownice. Niezwyciężona siła kobiet*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2019.

Dukaj J., *Po piśmie*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2019.

Evans S., Evans M., *Gender Dysphoria. A Therapeutic Model for Working with Children*, *Adolescents and Young Adults*, Phoenix Publishing House, Bicester–Oxfordshire 2021.

Freud S., *Analiza skończona i nieskończona*, w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

Freud S., *Popędy i ich losy*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Freud S., *Psychoanalityczne uwagi o autobiograficznie opisanym przypadku paranoi*, w: tegoż, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

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

Freud S., *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Freud S., *Żałoba i melancholia*, w: M. Musiał (red.), *Znienawidzony obiekt miłości. Psychoanalityczne studia nad depresją*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Warszawa 2019.

Guignard F., *Psychic Development in A Virtual World*, w: A. Lemma, L. Caparrotta (red.), *Psychoanalysis in the Technoculture Era*, Routledge, London 2013.

Guignard F., *Rozwój seksualności i budowanie self u dzisiejszych nastolatków,* przeł. K. Laurent, w: *Czy muszę wybrać. Kobieta czy mężczyzna? Określanie tożsamości płciowej*, Materiały XX Konferencji Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, Warszawa 2022.

Hinshelwood R.D., *Intuition from Beginning to End? Bion's Clinical Approaches*, „British Journal of Psychoanalysis" 2018, 34(2), s. 198–213.

Jucewicz A., *To nieprawda, że młodzi się nie buntują. Ich buntem jest depresja. Wywiad z Andrzejem Lederem*, „Gazeta Wyborcza. Wolna Sobota", 8.06.2023.

Kohon G., *Żegnaj, seksualności*, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, W. Turopolski, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Leder A., *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit"*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007.

Lemma A., *Ciało w umyśle. Rozważania o ciele w psychoanalizie i w programach telewizyjnych*, przeł. D. Golec, K. Okoń, M. Bieniewicz-Wolak, M. Kruszyńska-Mąka, M. Lipińska, Oficyna Ingenium, Warszawa 2016.

Lemma A., *Pod skórą. Psychoanalityczne studium modyfikacji ciała*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2021.
Lemma A., *Transgender Identities. A Contemporary Introduction*, Routledge, London 2022.
Miłosz C., „Esse", w: tegoż, *Wiersze wszystkie*, Znak, Kraków 2011.
Mollon P., *The Inherent Shame of Sexuality*, w: C. Pajaczkowska, I. Ward (red.), *Shame and Sexuality. Psychoanalysis and Visual Culture*, Routledge, London 2008.
Pajaczkowska C., Ward I., *Shame and Sexuality. Psychoanalysis and Visual Culture*, Routledge, London 2008.
Perelberg R.J. (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, W. Turopolski, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.
Pollock G., *The Visual Poetics of Shame. A Feminist Reading of Freud's* Three Essays on the Theory of Sexuality (1905), w: C. Pajaczkowska, I. Ward (red.), *Shame and Sexuality. Psychoanalysis and Visual Culture*, Routledge, London 2008.
Scarfone D., *Desexualization. An Interesting Problem in* The Ego and the Id, „The International Journal of Psychoanalysis" 2024, 104(6), s. 1101–1109.
Steiner J., *Kobiecość nie do zniesienia*, w: tegoż, *Iluzja, rozczarowanie i ironia w psychoanalizie*, przeł. A. Kaja, Oficyna Ingenium, Warszawa 2021.
Tubert-Oklander J., *The Quest for Rea*, w: G. Legorreta, L.J. Brown, *On Freud's "Formulations on the Two principles of Mental Functioning"*, Karnac, London 2016.
Van Haute P., Westerink H., *Reading Freud's* Three Essays on the Theory of Sexuality. *From Pleasure to the Object*, Routledge, London 2021.
Waddell M., *Światy wewnętrzne. Psychoanaliza i rozwój osobowości*, przeł. D. Golec, M. Kruszyńska-Mąka, A. Pałynyczko-Ćwiklińska, Oficyna Ingenium, Warszawa 2015.

Psychoanaliza bez seksu. Seks bez fantazji

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s.17–34
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.3

Ewa Kobylińska-Dehe

Ewa Kobylińska-Dehe – doktor habilitowana, profesorka w IFiS PAN, *Visiting Professor* na International Psychoanalytic University w Berlinie. Jest psychoanalityczką i superwizorką w Niemieckim Towarzystwie Psychoanalitycznym. Studiowała romanistykę, filozofię, kulturoznawstwo i psychologię. Jej najnowsze publikacje to *Corporeality and Dream-Talk* (w: S. Leikert (red.), *The Bodily Unconscious in Psychoanalytic Technique*, 2024), *Mensch ohne Welt? Von der Stummheit zur Grundmelodie der Seele* („Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis" 2024).

ewakob@icloud.com
ORCID 0000-0002-5894-3031

Abstrakt Esej składa się z pięciu powiązanych ze sobą części. We wprowadzeniu (1) autorka szkicuje paradoksy seksualności w dzisiejszych „postpostnowoczesnych" społeczeństwach – z jednej panseksualizm, z drugiej desekualizację. Następnie (2) dokonuje skrótowego przeglądu dotychczasowych rewolucji w dziedzinie myślenia o seksualności, zatrzymując się na *Trzech rozprawach z teorii seksualności* Freuda, które analizuje pod kątem ich aktualności. Pyta (3) o momenty wspólne i o rozbieżności między psychoanalizą i teorią queer. Idąc śladami Jeana Laplanche'a, Donalda Meltzera i teorii queer, proponuje (4) ujęcie nieświadomego jako obszaru queer z samej jego istoty. Esej zamyka (5) refleksja na temat zasadniczego paradoksu epoki seksualnej liberalizacji: powiększenia obszarów wolności i zarazem zanikania nieświadomego.

Słowa-kluczowe queer, biseksualność, transgender, paradoksy seksualności, polimorficzność, transgresja, pomieszczanie, tranzycja, binarność, różnica seksualna

Abstract The essay is composed of five interconnected parts. In the introduction (1), the author outlines the paradoxes of sexuality in today's "post-postmodern" societies—pansexuality on the one hand and desexualisation on the other. She (2) briefly reviews several revolutions in thinking about the sexual up to now, focusing on Sigmund Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality*, which she analyses in terms of their relevance. She asks (3) about the common ground and divergences between psychoanalysis and queer theory. Following Jean Laplanche, Donald Meltzer and queer theory, she proposes (4) conceiving the unconscious as a queer field by definition. The essay concludes (5) with a reflection on the fundamental paradox of the age of sexual liberalisation: the enlargement of areas of freedom and, at the same time, the disappearance of the unconscious.

Keywords queer, bisexuality, transgender, paradoxes of sexuality, polymorphousness, transgression, containing, transition, binarity, sexual difference

1. Paradoksy seksualności

Mój esej dotyczy seksualności rozpatrywanej z perspektywy teorii i praktyk psychoanalitycznych. Niemniej jednak ważne są w nim również inne konteksty: kulturowy, społeczny i polityczny. Żyjemy w świecie paradoksów – Ernst Bloch nazwał kiedyś ten fenomen równoczesnością nierównoczesności[1]. Z jednej strony mamy do czynienia z absolutyzacją różnorodności seksualnej, z drugiej zaś ontologizujemy tożsamość seksualną, tworząc kolejne kategorie: jestem trans, jestem bi, jestem niebinarny, jestem aseksualny itd. Tak jakby za wszelką cenę usiłowano zakwestionować coś takiego jak tożsamość seksualna i zarazem tę jedyną właściwą odnaleźć.

Skrót LGBTQIA+ stał się nadużywanym przez media pojęciem-workiem, w którym miesza się wszystko ze wszystkim: mniejszości seksualne z dekolonizacją i *cancel culture*, *wokeness* z ekologią. Traktuję go jako termin polityczny określający różne grupy, które doświadczają marginalizacji społecznej, politycznej i prawnej, a nierzadko prześladowań z powodu tożsamości i orientacji seksualnej. Łączą się zatem w obronie własnych interesów w ruch domagający się uznania społecznego, prawa do posiadania praw, do przeżywania i praktykowania swojej seksualności, co nie usuwa paradoksów wewnątrz i na zewnątrz tego ruchu.

Z jednej strony obserwujemy tendencję do całkowitej dekonstrukcji i konstrukcji płci. Z drugiej – powrót biologizmu w nowej odsłonie neurobiologii. Liberalizacja i dekryminalizacja mniejszości seksualnych kontrastują ze wzrastającą przemocą. Odwrotną stroną tworzenia *safe spaces* jest erupcja przemocowej pornografii i powszechność turystyki seksualnej.

Powstaje coraz więcej ośrodków akademickich oferujących gender studies i teorie queer, natomiast psychoanaliza wycofuje się z akademii. W Niemczech istnieje 170 katedr gender i queer studies, ale zamknięto właśnie ostatni uniwersytecki ośrodek psychoanalityczny. Jeszcze 10 lat temu było ich 40.

Seksualizacja przestrzeni publicznej jest wszechobecna, a zarazem seksualność wydaje się znikać z życia, a już z pewnością z psychoanalizy, której była podstawą. Seksualizacja przestrzeni publicznej prowadzi do deseksualizacji ludzi. Nikt nie może być permanentnie podniecony. Psychika, chroniąc się przed nadmiarem bodźców, zamyka się w narcystycznym kręgu napięcia i odprężenia, w którym znika pragnienie innego. Fantazmatyczne ciało staje się ponownie pobudzonym i wyczerpanym ciałem: „Zjadłem kolację, umyłem zęby, pomasturbowałem się i zasnąłem" – mówi mój pacjent z zapierającą dech w piersiach naturalnością. Nie chodzi już o pragnienie, ale o możliwość zaśnięcia. Starogrecki

[1] E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt am Main 1985.

demon południa *Acedia* zarażał kiedyś duszę obojętnością. Dzisiaj nazywa się go zmęczeniem. Wyczerpanie zdaje się być odpowiedzią na wszechobecny imperatyw dokonań i sukcesów, który wraz z nieubłaganym wewnętrznym nakazem *enjoy!* przenika wszystko, nawet przyjemność i odpoczynek. Ludzie szukają bezpiecznej i zdeseksualizowanej przestrzeni, która chroniłaby ich przed nadmiarem pobudzeń.

Deseksualizacja nie ominęła również psychoanalizy, a dokładniej nowych języków psychoanalitycznych, skądinąd ciekawych i ważnych. Zamiast o pragnieniu mówi się o regulacji i o mentalizacji, zamiast o dramatycznym konflikcie edypalnym – o stanach pierwotnych, zamiast o Erosie – o popędzie śmierci. Która z nas, psychoanalityczek, pracuje z seksualnością w przeniesieniu? Tendencyjnie koncentrujemy się na wczesnych stanach umysłu. W postbionowskiej psychoanalizie popędowość i seksualność nie odgrywają żadnej roli. Miłosną relację z obiektem zastąpiła teoria więzi. Psychoanaliza relacyjna wyparła teorię popędów, koncepcja uznania i afirmacji zajęła miejsce konstytutywnego braku jako warunku powstania struktury psychicznej. Psychoanaliza już dawno zrezygnowała z etiologicznych wyjaśnień homoseksualności (chociaż ma w swojej historii ten niechlubny rozdział), tak jak nie domaga się wyjaśnienia heteroseksualności. Ale czy to znaczy, że mamy przestać pytać o znaczenia, o fantazje, o psychodynamikę, o funkcje i pozostaje nam tylko afirmacja?

2. Rewolucje seksualne i *Trzy rozprawy* Freuda

Na powstanie i rozwój teorii psychoanalitycznej mają wpływ przemiany kulturowe, a jeśli chodzi o koncepcje seksualności – przemiany relacji seksualnych. W literaturze fachowej mówi się o rewolucji seksualnej Freuda, rewolucji Kinseya, czterech falach rewolucji feministycznej, rewolucji ’68 i obecnej rewolucji transgenderowej/queerowej. Mogę w tym miejscu tylko zasygnalizować te etapy. Dłużej zatrzymam się przy Freudzie i przy dzisiejszych przemianach.

W ramach pierwszej rewolucji seksualnej na przełomie XIX i XX wieku powstały jednocześnie seksuologia (Magnus Hirschfeld, Albrecht Moll, Havelock Ellis) i psychoanaliza. Sigmund Freud nie był jedynym, który pisał o seksualności dziecięcej, ale zrobił to najciekawiej. Na czym polega wyjątkowość jego koncepcji? Freud opisał kompleksową organizację popędu przy pomocy triady pojęciowej: źródła, obiektu i celu. Jedynie źródło ma biologiczny charakter, jest czymś danym. Obiekt i cel są skonstruowane i ruchome. Owa niestabilność celu i obiektu popędu miała rewolucyjny charakter. Freud uznał tę strukturę za

antropologiczną sytuację człowieka i puścił ją w ruch przy pomocy pojęć takich jak konflikt i siła napędzająca, którą nazwał libido. Posługując się koncepcją nieświadomego konfliktu seksualnego – pragnienia i zakazu – opisał etiologię nerwicy. Zauważył, że ów konflikt dąży do wyrażenia się nie bezpośrednio, lecz w postaci śladów (symptomów). Skoro coś jest śladem, to gdzieś musi istnieć to, czego jest śladem, jakiś pozytyw – tak myślał Freud. Wykorzystał metaforę fotografii, która w tym czasie została wynaleziona, i stwierdził, że **nerwica jest negatywem perwersji**. Nie w sensie normatywnym, lecz w takim, w jakim film jest negatywem fotografii. Pozwoliło mu to na stworzenie ogólnej teorii seksualności, która połączyła nerwicę z perwersją. Freud był przekonany o ich wspólnej „głębokiej strukturze". Perwersja jest pozytywem, ponieważ odsłania polimorficzne wyposażenie seksualne człowieka podlegające „przepracowaniu" na przykład w nerwicach, w których przybiera formę odbitki, śladu. To również było rewolucyjne: perwersja nie jako patologia, ale jako pozytyw negatywu, którym jest nerwica.

W drugiej z trzech rozpraw o teorii seksualności Freud opisuje dziecięcą autoerotykę, zbliżoną do innych cielesnych funkcji takich jak rozluźnianie i napinanie mięśni, mechaniczne pobudzenie i drażnienie, ssanie i lizanie[2]. Co prawda koncentruje się na tak zwanych obszarach erogennych, ale z drugiej strony przyjmuje, że obszarem erogennym może być każdy fragment ciała. W tym ujęciu seksualność dziecięca jest niezorganizowana i nie zmierza do żadnego ostatecznego celu. Dopiero w późniejszym rozwoju psychoanalizy przywykło się rozumieć konkretystycznie zarówno obszary erogenne, jak i fazy rozwojowe – oralną, analną i falliczną – zmierzające jakoby ku genitalnemu prymatowi. Owe modalności nie straciły współcześnie na znaczeniu, ale właśnie jako jednoczesne modalności, a nie następujące po sobie chronologicznie fazy rozwojowe. Konceptualizując seksualność dziecięcą z perspektywy teorii nerwic, Freud musiał zapytać, dlaczego dziecko tłumi swoje pragnienia, i odpowiedział, że dzieje się tak z powodu nieusuwalnego związku między pragnieniem kazirodztwa i tabu, czyli z powodu edypalnego konfliktu.

To, co się Freudowi nie udało, interesuje mnie mniej niż jego dwa odkrycia, pozostające kamieniem milowym w historii teorii seksualności: polimorficzno-perwersyjna seksualność dziecięca, która stanowi rdzeń seksualności dorosłych i obejmuje całe spektrum form zaspokojenia, nieprzypisanych do jednej płci, oraz konstytucyjna biseksualność, którą można uznać za pierwszą próbę kategorialnego uporządkowania i pomieszczenia chaosu polimorficznej seksualności. Obie te koncepcje pozostają aktualne do dzisiaj i mogą spokojnie zmierzyć się z feministycznymi i queerowymi teoriami seksualności.

[2] Zob. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), w: tegoż, *Studienausgabe*, t. V: *Sexualleben*, Frankfurt am Main 1972, s. 87–90.

Dzisiejsze przemiany zapoczątkowała tzw. rewolucja ’68, która w zachodnim świecie przebiegała pod znakiem seksualnego wyzwolenia od zakazu, zniesienia lub złagodzenia różnicy międzypokoleniowej i oddzielenia seksualności od reprodukcji, w czym znacząco pomogło wyprodukowanie pigułki antykoncepcyjnej. Nadal jednak dominował w tej rewolucji prymat falliczności. Jednocześnie głównie w USA zaczęły formować się ruchy walczących o swoje prawa gejów i lesbijek, łączące się z ruchem feministycznym. Dekadę później nasiliły się konflikty między ruchem homoseksualnym i biseksualnym. Temu ostatniemu zarzucano tchórzostwo, lęk przed *coming-out*. Do ponownej integracji doszło w połowie lat osiemdziesiątych, kiedy na scenę historii wkroczył AIDS, wywołując lękową rekonserwatyzację społeczeństwa.

Charakterystyczne dla rewolucji ’68 były eksterioryzacja i *acting out* na wielu poziomach: ciała, mówienia, zachowania. W proteście przeciwko mieszczańskiej mentalności rodziców młode pokolenie pragnęło pokazać to, co ich rodzice wypierali. Można zadać pytanie, jak oba te elementy – uzewnętrznienie i *acting out* – wpływają na strukturę nieświadomego pragnienia. Czy możliwe jest pragnienie bez zakazu? Życie seksualne w okresie rewolucji ’68 odbywało się zarówno pod znakiem niewinnego *enjoyment*, przyjemności, jak również mrocznej i transgresywnej *jouissance*. Wszystko ma jednak swój rewers. Ci, którzy opowiadali się za heteronormatywnością, zapłacili za to wyparciem własnej biseksualności. Ale opowiedzenie się za wolnością nieograniczonej przyjemności ma również swoją cenę – kreuje iluzję, że nastąpi koniec wyparcia i nastanie proste, samowystarczalne życie w wolności i przyjemności bez drugiego dna[3]. Ta iluzja towarzyszy dzisiejszej rewolucji seksualnej i być może przyczyni się do zmierzchu psychoanalizy. Psychoanaliza stanie się zbędna, gdy nic nie będzie wyparte.

3. Czego może nauczyć się psychoanaliza od teorii gender i queer, a gdzie ich drogi się rozchodzą?

Zmieniły się kulturowe podstawy, które wpisują się w pragnienia i seksualne artykulacje jednostek. Dyskursy queer i trans są z pewnością wyzwaniem dla psychoanalitycznego rozumienia seksualności. Czy jednak pojęcia takie jak kompleks Edypa albo symboliczna kastracja są przestarzałe w coraz bardziej zdesymbolizowanym i permisywnym zachodnim społeczeństwie bez ojców, czy też zawierają, pyta Edith Seifert, jakieś strukturalne jądro, które należałoby przetłumaczyć tak, aby było adekwatne do naszej współczesności?

[3] Zob. S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus? Psychoanalytische Sondierugen sexualpolitischer Umbrüche*, Gießen 2023, s. 11.

Model edypalny obejmuje możliwość i konieczność wielorakich identyfikacji seksualnych, jednocześnie określając ich granice. Nadaje się szczególnie dobrze do ujęcia procesu transformacji tego, co zewnętrzne i biologiczne, w to, co wewnętrzne i psychiczne. Zawiera moment cielesności, płci, dramaturgię miłości, wrogości, rozstania, ambiwalencji, braku i pojednania, które nigdy nie będzie ostateczne. Owa transformacja tworzy strukturę psychiczną. Proces separacji od rodziców, wewnętrzna przemiana i uznanie zmodyfikowanych internalizacji, czyli moment pojednania z wewnętrznymi obiektami, trwa całe życie. Internalizacja jest paradoksalna: niszczy i restauruje zarazem. Z kolei w teorii queer nie ma, jak mi się wydaje, miejsca na rezygnację, na porzucenie dziecięcej fantazji wszechmocy i jej odżałowanie. A właśnie to pełni w teorii psychoanalitycznej zasadniczą, strukturalizującą psychikę funkcję. Brak, symboliczna kastracja, *no breast* są warunkami symbolizacji i uformowania się struktury psychicznej.

Jak możemy skonceptualizować zjawisko transseksualności czy inne zagadnienia tożsamości seksualnej bez patologizacji, ale również bez ideologii wyzwolenia? Te pytania wydają mi się bardziej produktywne niż radykalizacja z obu stron. Niektórzy psychoanalitycy widzą w erozji heteronormatywności wręcz upadek Zachodu i porządku symbolicznego. Z kolei teorie queer domagają się radykalnego przezwyciężenia porządku binarnego, postulują wielość i płynność płci oraz kwestionują różnicę płciową.

Teorie gender i queer miały istotny wpływ na dekonstrukcję psychoanalitycznego mitu radykalnej dezidentyfikacji chłopca z matką i radykalnej zmiany obiektu u dziewczynki. Zdekonstruowały również mit męskiego biskesualizmu jako obrony przed homoseksualizmem, powszechnie przyjmowany przez psychoanalityków. Z pewnością wpłynęły na przemiany w dzisiejszej psychoanalizie zmierzające w kierunku pluralizacji płci – różnych męskości i różnych kobiecości – oraz większej tolerancji wobec niejednoznacznych cech płciowych. Młode pacjentki i pacjenci nie są już tak jednoznacznie określeni. Ich centralne fantazje masturbacyjne idą w obydwu kierunkach. Sophinette Becker zauważa na podstawie wieloletniego doświadczenia jako seksuolożki i psychoanalityczki, że wzrasta znaczenie pregenitalnego doświadczenia w psychoseksualnym przeżywaniu, natomiast słabszy staje się prymat falliczności. W wielu przypadkach nie płeć decyduje o wyborze partnerów, ale to, czy obie strony podzielają biseksualne i transseksualne fantazje[4].

Na pewno jest wiele słuszności w krytyce fallocentryzmu i binarności psychoanalizy. Oddzielenie płciowego ciała od gender, seksualności od prokreacji, nowe możliwości medycyny reprodukcyjnej nie zagrażają (heteroseksualnej) seksualności, ale przeciwnie zwiększają spektrum indywidualnej decyzji,

[4] Zob. S. Becker, *Leidenschaftlich analytisch. Texte zur Sexualität, Geschlecht und Psychoanalyse*, Gießen 2021, s. 297.

integrują mniejszości seksualne i poszerzają możliwości seksualnego samostanowienia kobiet[5]. Jestem jednak sceptyczna wobec konstruktywistycznej i queerowej przesady, która z jednej strony propaguje całkowite dyskursywizowanie płciowego ciała, z drugiej zaś zbyt pospiesznie wchodzi w sojusz z technicznymi możliwościami medycznej tranzycji, dyktowanej często przez neoliberalny imperatyw autooptymizacji i ekonomiczne interesy medycyny (pomijam tu przypadki ciężkiej inkongruencji płciowej). Dzięki możliwościom dzisiejszej techniki możemy osiągnąć to, co Freud nazwał *Prothesengott*, czyli nacechowany wielkościowo stan autooptymizacji[6]. Freud nie był bynajmniej przeciwny technice, sam nosił okulary i chodził o lasce. Nie podzielał antymodernistycznego resentymentu obecnego na przykład u Martina Heideggera. Przekonanie, że technika jako taka pomoże nam osiągnąć boski ideał, zapewni szczęście i zlikwiduje wszystkie inne problemy, uważał jednak za złudzenie. Krytycy psychoanalizy, tacy jak Paul B. Preciado, Bruno Latour czy Gilles Deleuze rozumieją technikę nie jako kompensację braku czy rozszerzenie cielesnych funkcji (zgodnie z jej tradycyjnym ujęciem), ale jako zniesienie kategorialnej różnicy między ludzkim ciałem i maszyną poprzez splecenie elementów organicznych, nieorganicznych, technicznych i społecznych w ten sposób, że powstaje nowa hybrydowa istota, nowe formy percepcji i odczuwania, a nawet nowe formy wspólnot[7]. Neoliberalny *Prothesengott* obiecuje nam na niespotykaną dotąd skalę techniczną realizację pragnień: Możesz mieć wszystko, co chcesz, tylko chciej i miej na to pieniądze.

Jedna z moich nastoletnich pacjentek zatraciła się w różnych formach seksualności, które wypróbowywała w poszukiwaniu autentycznej siebie. Nie wie już, czego potrzebuje i co czuje: „bycie *cool* – to nowy totalitaryzm", skarży się. Przytłoczona „wolną grą pożądania" rozważa kurację hormonalną, którą zasugerował jej nadgorliwy lekarz. Sekundują temu lekarzowi i tej nastolatce media społecznościowe, które stały się inkubatorem zaburzeń odżywiania, samookaleczeń i samobójstw. Młodzi ludzie w okresie dojrzewania i tuż przed nim są szczególnie niestabilni i narażeni na katastrofy psychiczne, również pod wpływem mediów. Temat dysforii płci na TikToku miał 1,5 miliarda kliknięć[8]. Niemal epidemiczny wzrost liczby dziewczynek w wieku prepubertalnym, u których zdiagnozowano dysforię płciową, i jeszcze większa liczba tranzycji i następnie detranzycji hormonalnych u chłopców sprawiły, że zaczęto zastanawiać się, w jakim stopniu dysforia płciowa jest wywoływana przez „zakażenie społeczne". Blokada hormonalna, która, hamując proces dojrzewania, miała otworzyć młodym ludziom w granicznej sytuacji przestrzeń możliwości i dać im czas, co jest tak ważne w przypadkach rzeczywistej inkongruencji, stała się masowo

[5] Zob. S. Cassel-Bähr, *Der Körper der Mutter in dem nicht-binären Raum*, „Jahrbuch der Psychoanalyse" 2025, 66(1), s. 19–44.

[6] Zob. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, w: tegoż, *Studienausgabe*, t. IX: *Fragen der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1972.

[7] Zob. E. Seifert, *Sexualität im Gender-Check*, w: S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus?*, s. 202.

[8] Są to dane zebrane przez kilka klinik w Niemczech, które specjalizują się w problemach dysforii płciowej, inkongruencji, tranzycji i detranzycji. Oczywiście przykłady nie zastąpią analiz społecznych, medialnych, psychoanalitycznych i filozoficznych, ale również nie możemy ich ignorować, bowiem wskazują i uwrażliwiają na niepokojące zjawiska, które chcemy analizować.

stosowaną metodą i w gruncie rzeczy tę przestrzeń im odebrała. Te niepokojące dane, niedoinformowanie i brak psychologicznego przygotowania lekarzy doprowadziły do zmiany postawy w wielu krajach. W Anglii, Szwecji i Francji stosowanie blokad hormonalnych zostało poważnie ograniczone.

Jak zapewnić dzieciom taką przestrzeń w społeczeństwie? Oto dwa przypadki: trzyletnia córka moich znajomych uporczywie zwijała swój kostium kąpielowy, robiąc z niego majteczki. Na pytanie ojca, dlaczego to robi, odpowiedziała: „Tato, ja jeszcze się nie zdecydowałam". W tej sytuacji dzięki odpowiedniej reakcji rodziców dziecko miało przestrzeń na eksperymentowanie z płcią. W innej sytuacji czteroletnia Tomka powiedziała w przedszkolu, że jest teraz Tomem. Postępowi wychowawcy zbyt szybko zapowiedzieli to wszystkim dzieciom: „Tomka jest teraz Tomem". Pospieszne ujednoznacznienie zabrało dziecku przestrzeń i uniemożliwiło mu ruch w jedną lub w drugą, lub – na razie – w żadną stronę. Ani dziewczynki, ani chłopcy nie chcieli się z Tomką/Tomem bawić, bowiem nie przygotowano ich na taką sytuację. Wykluczone dziecko przestało pić, bo bało się korzystać z toalety.

Wśród psychoanalityków istnieje zgoda co do tego, że niehermetyczna stabilnoelastyczna tożsamość, to znaczy zdolność do identyfikacji z inną płcią i do wyboru różnych obiektów, kształtuje się w wyniku kompleksowego oddziaływania czynników cielesnych, psychicznych i społecznych. Ani nie jest dana przez naturę, ani nie możemy jej dowolnie wybrać. Z perspektywy psychoanalitycznej nie istnieje jednoznaczna hetero- czy homoseksualność. Płciowość kształtuje się w procesie psychospołecznego rozwoju z jego każdorazowo specyficznymi warunkami i konfliktami. Jej konstytucja jest uwarunkowana nie tylko dojrzewaniem fizjologicznym, lecz – w równej mierze – procesami przekładu ciała na język psychiki i relacji. Owijając się w sieć znaczących, biologiczne ciało w znacznej mierze uwalnia się od fizjologii i anatomii, co pokazał Freud, opisując jak histeryczki tworzą nowe znaczenia. Każdy fragment histerycznego ciała może mieć znaczenie erotyczne i przejąć funkcję genitalną. To rozpoznanie Freuda nie różni się tak bardzo od hasła *queering the body*. A jednak nie bez znaczenia jest to, czy pragnienia i fantazje rozwijają się w męskim, czy w kobiecym ciele. Fantazje mogą, co prawda, uwolnić się w znacznym stopniu od anatomii, ale kształt ciała i formy organów płciowych indukują również fantazje i zakreślają granice symbolizacji, o czym pisał André Green. W języku potocznym nie użyjemy raczej metafory naczynia na określenie penisa ani metafory miecza na określenie waginy. Metafory są zakorzenione w naszym cielesnym doświadczaniu[9]. W tym sensie anatomia jest przeznaczeniem, ale – aby osłabić tę tezę Freuda – możemy zapytać, gdzie jest przeznaczeniem, a gdzie nie.

[9] Zob. A. Green, *Der Kastrationskomplex*, edition diskord, Tübingen 1996.

Kształtowaniu się tożsamości płciowej towarzyszy przez całe życie proces identyfikacji i utrat oraz konfliktowe napięcie płci wewnątrz jednej osoby. Judith Butler opisuje rozwój binarnej tożsamości płciowej jako melancholijny proces utraty iluzji dziecięcej biseksualnej omnipotencji we wczesnej fazie genitalnej, a później w okresie dojrzewania[10]. Idąc śladami Freuda, Reimut Reiche odróżnia milczącą potencję biseksualną od głośnej omnipotencji seksualnej. W przeciwieństwie do omnipotentnej fantazji biseksualności, „potencja biseksualna", pisze Reiche, jest „nieświadomą, ale stabilną identyfikacją biseksualną [...] i cennym skarbem. Jej zasadniczą cechą jest uznanie różnicy seksualnej i zarazem uznanie męskiego elementu w kobiecie i kobiecego w mężczyźnie"[11]. Stając się bardziej świadomymi własnej biseksualności, możemy otworzyć się w większym stopniu na fantazje w idiosynkratycznych praktykach seksualnych. I odejść od twardego dychotomicznego podziału.

Pragnienie bycia inną płcią i przekroczenie granic własnej jest stare jak ludzkość – jako nieusuwalne napięcie, fantazmatyczna relacja, przyjemność z zabawy z płcią czy prymarna ambiwalencja. Istnieje jednak różnica między zabawą z płcią[12], *drag-queen*, *drag-king*, *cross-dressing*, transwestytyzmem itd., a często zbyt pospieszną hormonalną i operacyjną tranzycją, która paradoksalnie dychotomizuje płeć. Ironicznie można byłoby powiedzieć za Susanne Lüdemann, że osoby pragnące zmienić płeć są „ostatnimi metafizykami binarności"[13]. Zamiast gry z płcią pragną w gruncie rzeczy doskonałej binarności: dezidentyfikacji z własną daną płcią i całkowitej identyfikacji z płcią przeciwną[14].

W latach osiemdziesiątych brytyjski psychoanalityk Adam Limentani opisał w pracy zatytułowanej *Mężczyzna-wagina – na progu heteroseksualności* grupę heteroseksualnych cis mężczyzn z nieświadomym pragnieniem bycia kobietą, zazdrosnych o jej zdolność do rodzenia, a najczęściej o to, co Green nazwał kobiecą *jouissance*[15]. Limentani pozwalał pacjentom, którym sprawiało przyjemność czucie się kobietą podczas sesji terapeutycznej, na snucie waginalnych fantazji, pytając jednocześnie o ich znaczenie. Fantazja waginy obejmowała nie tylko odbyt i usta, ale również oczy, uszy i penisa przy oddawaniu moczu jako wyposażone w receptywne właściwości waginy. Limentani otworzył swoim pacjentom przestrzeń do wyrażania pragnienia przekraczania granic własnej płci, które wcześniej było tłumione. Uważał, że udaje im się żyć na granicy heteroseksualności.

Temat ten podjął kilka lat temu Griffin Hansbury, psychoanalityk relacyjny i queerowy z Nowego Jorku, wywołując tekstem na temat męskiej waginalności

[10] Zob. J. Butler, *Melancholisches Geschlecht/Verweigerte Identifizierung*, w: tejże, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, s. 125–142.

[11] R. Reiche, *Gender ohne Sex. Geschichte, Funktion und Funktionswandel des Begriffs »Gender«*, „Psyche-Z. Psychoanal." 1997, 51(9–10), s. 948.

[12] Używam terminu „zabawa z płcią" w rozumieniu Donalda W. Winnicotta i w rozumieniu Clifforda Geertza jako określenia najpoważniejszej aktywności na świecie, która obejmuje ryzyko, eksperymentowanie i przemianę.

[13] Zob. S. Lüdemann, *Peut-on changer de sexe? Über Transsexualismus und die medizinisch-jüridische Konstruktion des Geschlechts*, w: S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus?*, s. 234.

[14] Nie mam tu oczywiście na myśli inkongruencji płci, która jest poważnym zaburzeniem, poczuciem życia w obcym ciele i źródłem wielkiego cierpienia. W tak wrażliwej materii konieczne są rozróżnienia inkongruencji, dysforii, konfuzji, fantazji omnipotencji, z jednej strony, i tranzycji prawnej, hormonalnej czy operacyjnej, a także nagminnych detranzycji – z drugiej; staram się w tym tekście na to uważać.

[15] A. Limentani, *Im Grenzbereich männlicher Heterosexualität: der Vagina-Mann*, w: tegoż, *Zwischen Anna Freud und Melanie Klein. Für eine Integration zweier kontroverser Ansätze*, Stuttgart 1993, s. 215–228.

lawinę komentarzy w świecie psychoanalitycznym[16]. W przeciwieństwie do Limentaniego Hansbury postulował istnienie waginy jako konkretnego organu cielesno-symbolicznego, oddzielonego od płci i dostępnego dla każdego. Czy mamy tu do czynienia z queerową rewolucją czy z dziecięcą omnipotentną fantazją, że można być wszystkim jednocześnie? Hansbury konceptualizuje tożsamość seksualną w sposób niebinarny i niedychotomiczny, umieszczając męskość i kobiecość w dynamicznym kontinuum.

> Dla istoty ludzkiej biseksualność oznacza, że ani w sensie psychologicznym, ani w sensie biologicznym nie można znaleźć ani czystej męskości, ani czystej kobiecości. Każda jednostka wykazuje mieszankę swoich biologicznych cech płciowych z biologicznymi cechami płci przeciwnej […]. Fizyczne i mentalne charaktery płciowe, jak również wybór obiektu zmieniają się i można w indywidualnych osobach znaleźć rozmaite permutacje[17].

To mógłby napisać Hansbury lub inny przedstawiciel teorii queerowej, ale napisał – Freud! Wnioski wysunęliby zapewne odmienne. Freud i jego kontynuatorzy zwróciliby raczej uwagę na te momenty, w których ich pacjenci porzucają omnipotentną fantazję, żałując, że nie mogą mieć w pełnym wymiarze obu płci naraz, a psychoanalityk transgenderowy, jak Hansbury, będzie raczej „zachęcał" pacjenta do realizacji „totalnej inkluzywności". Takie dialogi, w których przeplatają się obie pozycje, mają miejsce w każdej analizie, a nie tylko w analizie osób transseksualnych. Hansbury zdaje się raczej wspierać doskonałą kombinację obu płci, a nie sprawdzian rzeczywistości, która domaga się rezygnacji. Nazywa swoją koncepcję „queerowaniem" psychoanalizy, używając takich określeń jak „zgenderowana inkluzja" czy „squeerowane ciało", którego części można dowolnie mieszać i łączyć. W efekcie rzeczywistość psychiczna i rzeczywistość fizyczna nieustannie się mieszają.

Osoby heteroseksualne i homoseksualne dokonują wyboru, osoby transseksualne myślą, że nie muszą go dokonać. Chodzi tu nie tyle o zakaz społeczny, ile o wynikającą z teorii Freuda funkcję zasadniczego niedomknięcia libido, niemożliwość pełnego zaspokojenia. Nieobecność i utratę umieszcza późny Freud w samej strukturze zasady przyjemności. W „jest" zostaje wpisane „nie ma". Popęd seksualny zawiera w sobie negatywność, która uniemożliwia pełne zaspokojenie. W rozprawie *Kultura jako źródło cierpień* natrafiamy na zastanawiające zdanie: „To nie tylko presja kultury, ale coś w naturze samej funkcji (popędów) uniemożliwia nam pełne zaspokojenie i popycha nas na inne ścieżki"[18]. To nie napięcie, które można rozładować, tworzy strukturę pragnienia, lecz, jak stwierdza Paul Ricoeur, jego „nienasycona konstytucja": gdyby pragnienie

[16] G. Hansbury, *Das männliche Vaginale und seine Verkörperung bei queeren Männern an der Grenze zu Transgender*, w: B. Nissen, U. Zeitzschel (red.), *Queer(es) Denken in der Psychoanalyse. Eine Kontroverse zu G. Hansbury: Das maskuline Vaginale – An der grenze zu Transgender*, „Jahrbuch der Psychoanalyse" 2019, 28, s. 15–48.

[17] S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, s. 75.

[18] S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, s. 465.

mogło wyrazić się w sposób ostateczny, człowiek utraciłby zdolność symbolizowania[19]. Nie chodzi już zatem o dążenie do przyjemności i unikanie nieprzyjemności, jak sugerował Freud w swojej pierwszej topice regulowanej przez ekonomię popędową libido, ale o nienasycone i zakazane pragnienia oraz ich losy. Zdanie Freuda: „Życie jest drogą okrężną do śmierci" oznacza również, że przeżywamy nasze życie na okrężnej drodze psychicznej symbolizacji i nie jesteśmy zdani na natychmiastową gratyfikację[20]. Praca negatywu stanowi część ludzkiego życia od samego początku. A początek jest zawsze powtórzeniem.

Problem Hansbury'ego polega na tym, że pragnie on dotrzeć do ostatecznego jądra, do autentycznego *self*, które wyzwoli podmiot z wszelkich ograniczeń. Freud myślał inaczej. Ważnym dziedzictwem jego sposobu konceptualizacji jest to, że nie ma ostatniego słowa, ostatniego wyobrażenia i ostatecznego rozumienia.

W koncepcji amerykańskiego psychoanalityka nie istnieją granice, a skoro mamy wszystko, co potrzebne, to jesteśmy doskonale autarkiczni i nie potrzebujemy innego. Odkrycie „progu transpłciowości" kwestionuje różnicę płci, tworząc przestrzeń psychiczną „pełną wielkości i wspaniałości" – pisze Hansbury. Trzeba ją chronić przed zazdrością drugiego, który mówi: „Jak śmiesz chcieć posiadać jedno i drugie?". Jesteśmy blisko Donalda Winnicotta, który jak nikt inny opisał proces stawania się, przechodzenia od dziecięcej omnipotencji (która jest koniecznym źródłem twórczości) do bolesnego uznania rzeczywistości. Hansbury, nie nawiązując do Winnicotta, lokalizuje *transgender edge* jako przestrzeń przejściową i progową. I w niej pozostaje. Winnicott zaś ostrzega przed zaprzeczeniem rzeczywistości przez uwięzienie w kompulsywnym fantazjowaniu.

Niemniej jednak pomysł Hansbury'ego, aby wyjść poza utrzymującą się w psychoanalizie dychotomię ciała i psychiki, zewnętrza i wnętrza, ma sens. Psychoanaliza stoi tu przed dylematem. Z jednej strony nie może całkowicie zrezygnować z kartezjańskich pojęć zewnętrza i wnętrza, bo runęłoby całe dychotomiczne założenie: rzeczywistość/fantazja/urojenie, projekcja/introjekcja, somatyzacja/mentalizacja. Z drugiej strony nieustannie to robi i tworzy też odpowiednie wykraczające poza ten dualizm koncepcje, jak choćby identyfikacja projekcyjna czy wstęga Möbiusa. Skądinąd najdalej w przenikaniu się tego, co fizyczne, i tego, co psychiczne, poszła fenomenologia cielesnego *self*. Opisane przez fenomenologię cielesności i międzycielesności przenikanie się oraz wzajemne konstytuowanie się ciała i psychiki, z których żadna strona nie ma pierwszeństwa, Hansbury nazywa transmodernizmem, ale w jego ujęciu nie chodzi o wzajemną konstytucję, lecz o dowolny *mixing and matching*. „Transmodernistyczne" ujęcie krytykuje binarny model psychoanalizy, która – jak uważa Hansbury – „tylko pozornie unieważnia ciało na rzecz psychiki, natomiast faktycznie

[19] Zob. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008, s. 360.
[20] Zob. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, w: tegoż, *Studienausgabe*, t. III: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main 1972, s. 248.

przypisuje mu zbyt wielką rolę (anatomia jest przeznaczeniem, posiadanie więcej niż jednej płci jest omnipotentną fantazją)”[21].

Ważny wydaje mi się też pomysł Hansbury’ego, aby waginę i waginalność wprowadzić do przestrzeni kulturowej. Rzeczywiście istnieje przestrzeń kulturowa dla potężnego Fallusa, ale nie dla potężnej Waginy. Jednak amerykański psychoanalityk ogranicza się do przestrzeni symbolicznej, przestrzeni fantazji, ale dokonuje esencjonalizacji i przypisuje waginalności konkretną somatyczną bazę, którą jest odbyt. Zarówno mężczyźni, jak i kobiety obsadzają erotycznie odbyt i uprawiają seks analny. Analityków interesują związane z tym fantazje. Włoski psychoanalityk Franco de Masi twierdzi jednak, że kompulsywne wyobrażenie posiadania waginy zamiast odbytu stanowi dysmorfobiczne urojenie. Komentując kliniczną pracę Hansbury’ego, stwierdza, że nie odróżnia on seksualności od seksualizacji. Seksualizacja to stan permanentnego podniecenia psychiki, który występuje w perwersjach, zależnościach i psychozach. Ów stan oddala pacjenta od rzeczywistości i sprawia mu przez chwilę rozkosz tak wielką, że zapomina on o wszystkich niebezpieczeństwach[22]. U radcy Schrebera fantazja posiadania waginy i bycia penetrowanym przez boski promień poprzedziła psychotyczny kryzys.

Teoria queer słusznie krytykuje hermetyczne ujęcie tożsamości seksualnej. Otwarte pozostaje pytanie: ile koherencji, ile integracji potrzebujemy, żeby nie oszaleć. Ile elastyczności może wytrzymać psychika, a kiedy konieczne jest domknięcie? Czy nie potrzebujemy raczej dialektycznego napięcia między binarnością i wielością płci?

Ostatecznie Hansbury dochodzi do podobnego, chociaż w kontekście jego koncepcji zaskakującego wniosku, podkreślając, że queerowe ciało opiera się na dialektyce binarnej tożsamości (*gender identity*) i różnorodności płci (*gender-multiplicity*). Pisze: „Musimy widzieć w człowieku zarówno jednorodny, zamknięty w sobie podmiot, jak i różnorodny, heterogeniczny, sfragmentaryzowany podmiot, który może zmienić się z minuty na minutę”[23]. Potrzebujemy obu pozycji. Brzmi znajomo? Dynamikę pozycji paranoidalno-schizoidalnej i depresyjnej skonceptualizował za Melanie Klein Wilfred Bion, co prawda w obszarze pozaseksualnym.

Niemiecka lacanistka Edith Seifert niezwykle ciekawie opisuje różnicę między psychoanalitycznym i queerowym ujęciem identyfikacji płciowej w kontekście kulturowej desymbolizacji. Lacan podkreśla za Freudem niezbywalność kastracji opartej na zakazie ojca, który oddziela dziecko od matki i tym samym wprowadza niepewność i nieokreśloność w ich relację. *Nom/non du père* – imię/zakaz ojca – stawia granice pierwotnej, niegraniczonej przyjemności. Chroni

[21] G. Hansbury, *Das männliche Vaginale*, s. 25.
[22] Zob. F. de Masi, *Psychoanalytiker sein oder nicht sein – Einige Überlegungen zu Griffin Hansbury*, w: B. Nissen, U. Zeitzschel (red.), *Queer(es) Denken in der Psychoanalyse. Eine Kontroverse zu G. Hansbury: Das maskuline Vaginale – An der Grenze zu Transgender*, „Jahrbuch der Psychoanalyse” 2019, 28, s. 73–82.
[23] G. Hansbury, *Das männliche Vaginale*, s. 26.

w ten sposób podmiot przed przerażeniem wywołanym konfrontacją z Realnym, boleśnie ogranicza libido i zarazem utrzymuje je na wysokim poziomie. Przeszkody napędzają libido, a jeśli brakuje przeszkód naturalnych, ludzie wprowadzają sztuczne, aby czerpać przyjemność, która nigdy nie jest całkowitym spełnieniem. Jak wspominałam, Źródłem zakazu jest nie tylko presja społeczna, ale inherentna negatywność funkcji zaspokajania.

W teorii Lacana, podobnie jak w teorii Freuda, jest miejsce na niezdecydowanie. To od nas zależy, którą drogą dalej pójdziemy. U Freuda występuje zarówno binarność, jak i psychiczna biseksualność w poprzek każdej płci. Z kolei zdaniem Lacana istnieje mimo binarności tylko jedno Seksualne wychodzące od Realnego. Dopiero porządek wyobrażeniowy wprowadza podział na męskość i kobiecość jako grę iluzji. Ten podział jest niestabilny. Sygnalizuje moment niepewności i wewnętrznej sprzeczności każdej płci.

Podczas gdy prawo ojca (*Nom/non du père*) ustanawia zależność od Innego, prawo matki również wprowadza porządek, jednak nie dualny, ale wielopostaciowy. Ta wielopostaciowość generuje wieloznaczne mówienie jako *lalangue*, mówienie powiązane z pragnieniem i przyjemnością matki, a nie z funkcją nazywania[24]. Punkt ciężkości owego innego porządku przesuwa się z zależności w sferę autonomii i autokreacji. To, co było symboliczną funkcją ograniczającego ojca, staje się teraz zadaniem podmiotu. Ale również autopoiesis musi spełniać warunek praktycznej umiejętności (*savoir y faire*) w obchodzeniu się z nieświadomym[25].

Różnica między autopojetycznymi queerowymi projektami identyfikacji płciowej (szczególnie tymi, które opierają się na technice) a psychoanalizą polega na tym, że w tych pierwszych nie ma miejsca na podmiot Nieświadomego, czyli na podmiot, który przy całej swojej autonomii i uzewnętrznieniu pozostanie tworem kruchym, niepewnym i wieloznacznym tak jak Nieświadome i jak Mówienie. Relacje seksualne pozostaną zawsze – nawet poza paradygmatem edypalnym – związane z usuwaniem się, niepełnością i kruchością[26]. Dekonstrukcja płci jako naturalnej substancji odbywała się początkowo pod znakiem braku i niepełności. Dzisiejsza kulturowa, biotechnologiczna i prawna konstrukcja płci zdaje się odbywać, pisze Lüdemann, pod znakiem ekonomii tego samego, zniesienia braku i różnicy[27]. Żadna kultura nie jest jednak w stanie spełnić pragnienia pełnej tożsamości. Porządek symboliczny i społeczny przypisuje dziecku płeć – jesteś chłopcem, jesteś dziewczynką – i wiąże z nią znaczące. Pozostaje kwestią otwartą, jak jednostka na to roszczenie odpowie. Każdy los popędowy, niezależnie od tego czy hetero-, czy homo-, czy transseksualny, będzie musiał się z tym znaczącym skonfrontować na swój własny sposób.

[24] Zob. G. Morel, *Das Gesetz der Mutter. Versuch über das sexuelle Sinthom*, Wien 2017, s. 112.
[25] Zob. E. Seifert, *Sexualität im Gender-Check*, w: S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus?*, s. 210.
[26] Zob. tamże, s. 210.
[27] Zob. S. Lüdemann, *Peut-on changer de sexe?*, s. 230.

4. Śladem Laplanche'a, Meltzera i teorii queer

Jednym z najciekawszych kontynuatorów teorii seksualnej Freuda jest Jean Laplanche, którego ogólna teoria uwiedzenia, podobnie jak teoria Freuda, stawia sobie za cel opisanie antropologicznej sytuacji człowieka[28]. Dziecko jest zdane na zagadkowe, seksualnie nacechowane przekazy dorosłych, które częściowo tłumaczy, częściowo zaś wypiera. W ten sposób powstają nieświadome fantazje i dziecięca seksualność. Opierając się na koncepcji Laplanche'a, jak również na niektórych koncepcjach z teorii queer, można dostrzec w seksualności próbę przetłumaczenia archaicznych i polimorficznych popędów częściowych, które niepokoją nas i przerastają, bowiem dostarczają przeżyć największej rozkoszy i jednocześnie największego przerażenia wynikającego z zatraty, zdania na łaskę Innego, rozpłynięcia granic[29]. Dziecko szuka stabilizującego oparcia w procesie tłumaczenia enigmatycznych przekazów rodzicielskich, które zapisują się wprost w ciele. W ten sposób płynna, polimorficzna seksualność zostaje „przełożona" (w sposób zawsze niepełny) na psychiczną biseksualność[30]. Proces pomieszczania płynnego rdzenia przez stabilniejszą biseksualną obronę trwa przez całe życie. Enigmatyczne komunikaty rodziców, które są przekazywane w kontaktach cielesnych, wzbogacone zostają o wypartą seksualność rodziców, jak również o znaczenia, które ci nieświadomie przypisują płci dziecka. Powstająca w ten sposób proto-tożsamość płciowa jest obroną i odpowiedzią na nieokiełznane libido. Każdą seksualność cechuje nadmiar – niepokojący, transgresywny wymiar seksu, w którym przyjemność i groza leżą blisko siebie i nigdy nie mogą być w pełni pomieszczone[31]. Seks ze względu na fizyczną bliskość i podobieństwo do wczesnych doświadczeń z pierwotnym obiektem może zachwiać naszymi obronnymi strukturami i doprowadzić nas do kontaktu ze stłumionym podnieceniem z dzieciństwa, z prebinarną, anarchiczną i polimorficzną seksualnością. Nie bez powodu Francuzi nazywają ten splot najwyższej zmysłowej rozkoszy i przerażenia *jouissance*, a orgazm – małą śmiercią (*la petite mort*). Dynamika Seksualnego – dialektyka nadmiaru i ochrony – dotyczy wszystkich tożsamości seksualnych. Możemy widzieć w niej zarówno miejsce rozbicia sztywnych stereotypów płciowych, jak i ich reprodukcję. U Freuda napotykamy jedno i drugie: binarny model męskiej aktywności i kobiecej pasywności, a zarazem wielość identyfikacji, pasywne i aktywne pragnienia w poprzek płci.

Reakcją na niepokojące Seksualne bywa sztywność fallicznego konstruktu męskości jako obrona przed regresywnym i receptywnym podnieceniem. Z tego powodu wielu heteroseksualnych mężczyzn wycofuje się z transgresywnej

[28] J. Laplanche, *Sexual. Eine im Freud'schen Sinne erweiterte Sexualtheorie*, Gießen 2017.

[29] Zob. S. Thrul, *Heterosexuelle Männlichkeit jenseits der Binaritäten. Eine Sexualforschung*, „Psyche-Z. Psychoanal." 2024, 78(2), s. 155.

[30] Zob. N. Evzonas, *Gender and „Race" Enigmatic Signifiers: How the Social Colonizes the Unconscious*, „Psychoanalytic Inquiry" 2020, 40, s. 636–656.

[31] Zob. L. Bersani, *The Freudian Body. Psychoanalysis and Art*, New York 1986.

przyjemności i żyje w skostniałych strukturach mało zróżnicowanych form interakcji seksualnych i społecznych, w tak zwanej pozycji fallicznej, nazywanej też „kompleksem cytadeli”[32]. Dzięki zainspirowanej psychoanalitycznie „queerowej” perspektywie można spróbować zrozumieć, z czym ci mężczyźni są konfrontowani podczas seksu z kobietą. Jeśli wszelka miłość jest też miłością przeniesieniową, oznacza to, że nieświadomie mężczyzna śpi z matką[33]. Nie chodzi tu o edypalny lęk, ale o spotkanie z wczesną matką.

W tym kontekście Sebastian Thrul przywołuje Meltzerowską koncepcję „konfliktu estetycznego”, który cechuje diadyczną relację między dzieckiem i matką. Donald Meltzer opisuje intensywne emocjonalne doświadczenie maleńkiego dziecka z matką jako spotkanie z niewyobrażalnie pięknym obiektem o tajemniczym wnętrzu. Nie mogąc go kontrolować, dziecko musi znieść intensywność „konfliktu estetycznego”[34]. Piękne splata się z bolesnym.

Wiele lat pracowałam z pacjentką, która bała się seksu i brzydziła nim. Nie tolerowała żadnego zbliżenia. Myślałam, że chroni się w ten sposób przed negatywnymi traumatycznymi doświadczeniami, z których składało się całe jej życie. Kiedyś, nie mogąc do niej dotrzeć, zapytałam, czy mogę dotknąć jej ręki. „W żadnym wypadku. Nie zniosę tego” – odpowiedziała. Po chwili zapytała, czy mówię to poważnie, co potwierdziłam, i nasze dłonie się dotknęły. Dla tej pacjentki było to doświadczenie piękna i przerażenia zarazem. Bardziej niż negatywnych, złych doświadczeń, które znała, bała się czegoś, co określiła jako piękne. Bała się, że to piękno ją zaleje: „Albowiem piękno jest tylko przerażenia początkiem, który jeszcze znosimy”[35]. Ulotne dotknięcie sprawiło, że otworzyła się i zarazem przeraziła. Jej płacz dotąd niemy, zmienił się w ekstatyczny szloch, w którym zmieszały się ból, cierpienie, ale także gniew, wściekłość i pożądanie. Jednym słowem – był to moment bycia żywą, który przełamuje zastany porządek i „stawia człowieka w otwartości bycia”[36]. Pisząc „żywa”, nie mam tu na myśli jakiegoś witalizmu, ale zdolność do otwarcia i przemiany.

W gabinecie analitycznym łatwiej nam zbliżyć się do zakazu, winy i wstydu niż do pięknego obiektu z tajemniczym wnętrzem. Dla mężczyzn (ale również kobiet) seks stanowi być może jedyną możliwość zetknięcia się z ciałem wczesnej matki. Ustanowienie kategorii strukturyzujących – takich jak biseksualność – jest potrzebne, aby pomieścić intensywne doświadczenia zmysłowe. Z kolei zdolność do ich przejściowego zawieszenia pomaga w kształtowaniu elastycznej tożsamości.

Psychoanalityczna prawda jest prosta. Wszyscy tworzymy tożsamość jako obronę i zarazem próbę pomieszczania wstrząsających i niepokojących sił wewnątrz nas. Warto ją poddać refleksji choćby po to, aby umożliwić większą

[32] D. Elise, *Unlawful Entry: Male Fears of Psychic Penetration*, „Psychoanalitical Dialogues” 2001, 11, s. 499–531.
[33] Zob. S. Thrul, *Heterosexuelle Männlichkeit jenseits der Binaritäten*, s.158.
[34] D. Meltzer, M.H. Williams, *The Apprehension of Beauty: The Role of Aesthetic Conflict in Development, Art, and Violence*, London 2018, s. 23.
[35] R.M. Rilke, *Elegie duinejskie*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1962, s. 17.
[36] E. Morin, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München 1982, s. 68.

elastyczność psychiczną. Jak obejść się z dziecięcymi pragnieniami, kiedy dochodzą do głosu w nas, dorosłych? W psychoanalitycznej eksploracji seksualności pojawia się pytanie o to, jak utrzymać binarność i stabilność, a zarazem transgresyjność i polimorficzność w chwiejnej równowadze. Porzucając dialektyczną perspektywę, którą oferuje psychoanaliza, narażamy się na niebezpieczeństwo idealizacji jednej formy seksualności i dewaluacji jej innej postaci. Psychiczne przetrwanie sytuuje się gdzieś pomiędzy transgresją i pomieszczaniem. Znalezienie własnej pozycji między otwarciem i ograniczeniem jest bardzo indywidualne i trwa całe życie. Niestety nie pomaga w tym seksualizacja przestrzeni publicznej i tworzenie coraz to nowych tożsamościowych kategorii wśród młodych ludzi, którzy szukają własnej tożsamości seksualnej. Często zanim ją znajdą, zostają zawłaszczeni przez presję grupy i mediów społecznościowych.

5. Paradoks seksualnej liberalizacji

Wydaje mi się, że zaczyna brakować w dzisiejszych debatach tego, co w psychoanalizie nazywamy triangulacją, a co jest warunkiem powstania przestrzeni do myślenia bez poręczy i do kierowania się wolą rozumienia, a co za tym idzie, do uznania nowych praktyk społecznych. W większości polaryzujących debat brakuje miejsca na doświadczenie, na które otworzyła nas psychoanaliza – na nieusuwalny konflikt, ból, cierpienie, okrucieństwo i rozkosz w rozumieniu *jouissance*. Musimy chronić to, co tak cenne w życiu: seksualność i nieświadome, jednym słowem, seksualne nieświadome, a to znaczy siłę oddziaływania fantazji oraz zasadniczą konfliktowość i ambiwalencję każdej orientacji i tożsamości seksualnej.

Psychoanaliza pokazała, że między wewnątrzpsychicznym doświadczeniem a kulturowym i społecznym otoczeniem otwiera się nieprzezwyciężalna luka, że każdy z nas prowadzi życie, które jest w znacznej części nieświadome (co w szczególności dotyczy idiosynkratycznego życia seksualnego), że relacje z innymi są naznaczone nieświadomymi wyobrażeniami, że bycie mężczyzną i bycie kobietą, czy też bycie jeszcze inaczej, jest wynikiem niepowtarzalnego, skomplikowanego procesu i nikt z nas nie jest po prostu jednym albo drugim, albo jeszcze inaczej[37]. Czyż Nieświadome nie jest z natury „queer" w dosłownym znaczeniu tego słowa? Krzyżuje nasze intencje, komplikuje nasze pragnienia, prowadzi nas psychodynamicznymi labiryntami tam, gdzie chce, a nie tam, gdzie my chcemy, zaskakuje i destabilizuje, pozbawia tego, co znormalizowane, oczywistości.

[37] Zob. E. Zaretsky, *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*, Wien 2006, s. 489.

Mam nadzieję, że nie powiodą się próby uspokojenia tego, co nas niepokoi, przeszkadza i nawiedza, tego, co w perwersji i transeksualności najbardziej niesamowite – naszego obcego w nas pragnienia. Ten niepokój towarzyszył *Trzem rozprawom* Freuda i nie wygasł do dzisiaj. Pod osłoną normatywnego i moralnego postępu, wolności seksualnej i umowy politycznej – nowoczesne formy seksualności niosą ze sobą dalej nieumarłych[38]. Zaczęłam i skończę na paradoksie. Paradoks epoki seksualnej liberalizacji polega na powiększeniu obszarów wolności: obyczajowej, politycznej i prawnej, a zarazem na zanikaniu nieokreślonego, niesamowitego i wypartego, czyli nieświadomego. Dlatego na koniec słowa Jacques'a Derridy: „Nie zapomnijmy – psychoanaliza!"[39]

[38] Zob. R. Reiche, *Einleitung*, w: S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* Frankfurt am Main 1991, s. 124.

[39] J. Derrida, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt am Main 1998.

Bibliografia

Becker S., *Leidenschaftlich analytisch. Texte zur Sexualität, Geschlecht und Psychoanalyse*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2021.

Bersani L., *The Freudian Body. Psychoanalysis and Art*, Columbia University Press, New York 1986.

Bloch E., *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

Butler J., *Melancholisches Geschlecht/Verweigerte Identifizierung*, w: tejże, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

Derrida J., *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main1998.

Elise D., *Unlawful Entry. Male Fears of Psychic Penetration*, „Psychoanalitical Dialogues" 2001, 11, s. 499–531.

Evzonas N., *Gender and „Race" Enigmatic Signifiers: How the Social Colonizes the Unconscious*, „Psychoanalytic Inquiry" 2020, 40, s. 636–656.

Freud S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), w: tegoż, *Studienausgabe*, t. V: *Sexualleben*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972.

Freud S., *Jenseits des Lustprinzips*, w: tegoż, *Studienausgabe*, t. III: *Psychologie des Unbewußten*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972.

Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, w: tegoż, *Studienausgabe*, t. IX: *Fragen der Gesellschaft*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972.

Green A., *Der Kastrationskomplex*, edition diskord, *Tübingen 19*96.

Hansbury G., *Das männliche Vaginale und seine Verkörperung bei queeren Männern an der Grenze zu Transgender*, w: B. Nissen, U. Zeitzschel (red.), *Queer(es) Denken in der Psychoanalyse. Eine Kontroverse zu G. Hansbury: Das maskuline Vaginale – An der Grenze zu Transgender*, „Jahrbuch der Psychoanalyse" 2019, 28, s. 15–48.

Laplanche J., *Sexual. Eine im Freud'schen Sinne erweiterte Sexualtheorie*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2017.

Limentani A., *Im Grenzbereich männlicher Heterosexualität: der Vagina-Mann*, w: tegoż, *Zwischen Anna Freud und Melanie Klein. Für eine Integration zweier kontroverser Ansätze*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993.

Lüdemann S., *Peut-on changer de sexe? Über Transsexualismus und die medizinisch-jüridische Konstruktion des Geschlechts*, w: S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus? Psychoanalytische Sondierugen sexualpolitischer Umbrüch*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2023.

Lüdemann S., Seifert E., *Jenseits von Ödipus? Psychoanalytische Sondierugen sexualpolitischer Umbrüche*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2023.

Masi F. de, *Psychoanalytiker sein oder nicht sein – Einige Überlegungen zu Griffin Hansbury.* w: B. Nissen, U. Zeitzschel (red.), *Queer(es) Denken in der Psychoanalyse. Eine Kontroverse zu G. Hansbury: Das maskuline Vaginale – An der Grenze zu Transgender,* „Jahrbuch der Psychoanalyse" 2019, 28, s. 73–82.

Meltzer D., Williams, M.H., *The Apprehension of Beauty: The Role of Aesthetic Conflict in Development, Art, and Violence*, Karnac, London 2018.

Morel G., *Das Gesetz der Mutter. Versuch über das sexuelle Sinthom*, Turia+Kant, Wien 2017.

Morin E., *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, Piper Verlag, München 1982.

Reiche R., *Einleitung*, w: S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1991.

Reiche R., *Gender ohne Sex. Geschichte*, *Funktion und Funktionswandel des Begriffs »Gender«*, „Psyche-Z. Psychoanal. ” 1997, 51(9–10), s. 926–957.

Seifert E., *Sexualität im Gender-Check*, w: S. Lüdemann, E. Seifert, *Jenseits von Ödipus? Psychoanalytische Sondierugen sexualpolitischer Umbrüche*, Psychosozial-Verlag, Gießen 2023.

Thrul S., *Heterosexuelle Männlichkeit jenseits der Binaritäten. Eine Sexualforschung*, w: „Psyche-Z. Psychoanal.” 2024, 78(2), s. 148–168.

Zaretsky E., *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*, Paul Zsolnay Verlag, Wien 2006.

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 35–53
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.4

Kwestia seksualności człowieka nowoczesnego

Sexualtheorie Freuda na tle koncepcji równoległych

Miłosz Wujek

Abstrakt W niniejszej pracy przedstawiono fragmentaryczny przegląd idei dotyczących seksualności, stanowiących kontekst, w którym Freud rozwijał psychoanalityczną koncepcję popędu seksualnego. Zwrócono uwagę na podobieństwa między niektórymi poglądami wczesnych seksuologów a fundamentalnymi założeniami psychoanalizy, które często, choć błędnie, uznawano za opozycyjne wobec głównego nurtu ówczesnej *scientia sexualis*. Wskazano rewolucyjne aspekty myśli Freuda oraz napięcie między nowatorskimi ideami a normatywnymi ramami rozwojowymi, które z czasem Freud wprowadzał do swojej teorii. Pracę zamyka refleksja nad aktualnością wczesnych spostrzeżeń Freuda, mogących wnieść istotny wkład we współczesne dyskusje dotyczące różnorodności seksualnej.

Słowa kluczowe popęd seksualny, różnorodność seksualna, perwersja, dziecięca seksualność, seksuologia

Abstract This paper offers a fragmentary overview of the ideas about sexuality that constituted the context in which Freud developed the psychoanalytic concept of sexual drive. It highlights similarities between certain views of early sexologists and the fundamental tenets of psychoanalysis, often mistakenly considered to be in opposition to the mainstream *scientia sexualis* of the time. The revolutionary aspects of Freudian thought are pointed out, along with the tension between innovative ideas and the normative developmental framework that Freud introduced into his theory over time. The paper concludes with a reflection on the relevance of Freud's early insights and their possible contribution to contemporary discussions on sexual diversity.

Keywords sexual drive, sexual diversity, perversion, infantile sexuality, sexology

Miłosz Wujek – doktorant Szkoły Doktorskiej Nauk Społecznych UJ na kierunku psychologia, absolwent podyplomowych studiów z seksuologii w SWPS w Warszawie. Kształci się na psychoterapeutę psychoanalitycznego. Przygotowuje doktorat o konstruowaniu pojęcia „seksualności" w psychiatrii, seksuologii i psychoanalizie. W swojej pracy inspiruje się myślą Jeana Laplanche'a. Publikował w „International Journal of Psychoanalysis" i „Psychoterapii".

milosz.wujek@doctoral.uj.edu.pl
ORCID: 0000-0002-9109-6487

Zwolenników psychoanalizy i tych, którzy pozostają sceptycznie nastawieni do wartości naukowej myśli Sigmunda Freuda, łączy na ogół uznanie niezwykłej oryginalności jego ujęcia psychiki, którego filarem jest teoria seksualności. „Psychoanaliza powstaje i zlewa się z uznaniem seksualnych popędów cząstkowych, stref erogennych i zdobytym w ten sposób rozszerzeniem pojęcia »funkcji seksualnej« w przeciwieństwie do węższego pojęcia »funkcji genitalnej«"[1] – pisał Freud. Nonkonformizm psychoanalitycznej koncepcji seksualności, która, jak niejednokrotnie podkreślał jej twórca[2], stawać miała w opozycji do **powszechnej opinii**, przyczynił się do spopularyzowania nie do końca rzetelnego obrazu Freuda jako samotnego rewolucjonisty. Posługując się swoją metodą leczenia i badania, miałby on kumulować obserwacje pozwalające mu kreślić niemożliwy do wyobrażenia wcześniej obraz ludzkiego popędu seksualnego. Celem niniejszej pracy jest wprowadzenie czytelnika w słabo znany dziś kontekst, w którym Freud dokonywał swoich odkryć, oraz przedstawienie zarysu współczesnych mu poglądów na seksualność, które prezentowali badacze zajmujący się tym tematem. Umożliwi to rzetelniejszą ocenę rzeczywiście przełomowego wkładu psychoanalizy w wiedzę o seksualności bez podtrzymywania dość powszechnie uznawanego, nieco naiwnego mitu.

Freud był dobrze zaznajomiony z pismami pierwszych seksuologów. Nie mogło być inaczej, gdyż psychoanaliza stanowiła ważną część ruchu seksuologicznego, zanim doszło do ich rozdzielenia[3]. Dziedziny te rozwijały się w tym samym czasie, miały swoje najważniejsze centra w niemieckojęzycznej Europie, a reprezentujące je kluczowe postaci prowadziły ze sobą ożywiony dialog. Historyk Frank Sulloway znalazł w zbiorach bibliotecznych Freuda pełną podkreśleń i komentarzy książkę Alberta Molla o *libido sexualis*, wyprzedzającą o osiem lat *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* Freuda. W zestawieniu z dawniejszą literaturą przedmiotu w obu pracach znajdziemy więcej tematycznych podobieństw niż dzielących je różnic – mimo zawziętej wzajemnej wrogości ich autorów[4]. Według hipotezy Sullowaya[5] to właśnie lektura Molla skłonić miała Freuda do porzucenia teorii uwiedzenia, co przyjmuje się za początek faktycznej psychoanalizy[6].

Jeżeli istnieje jakiś rodzaj zerwania epistemologicznego, zmiany stylu rozumowania o seksualności pod wpływem psychoanalizy, to nie leży ono w odrzuceniu zbyt redukcjonistycznego biologizmu, obnażeniu wiktoriańskiej hipokryzji czy odkryciu, że seksualność nie pojawia się jak królik z kapelusza po dojrzewaniu płciowym i nie znika w wieku podeszłym. Oryginalność Freuda nie polega też na uniwersalizacji dyspozycji do perwersji ani na przyznaniu wczesnodziecięcym przeżyciom znaczenia w procesie formowania się pragnień seksualnych. Wreszcie nie polega ona na wskazaniu, że seksualność w znacznej

[1] S. Freud, *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, Warszawa 2014, s. 90.

[2] Zob. S. Freud, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 33; S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 2012, s. 98.

[3] Już w eseju *Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen* opublikowanym w 1898 roku Freud użył słowa „seksuologia" (*Sexualwissenchaft*), pisząc o swoich badaniach, zob. S. Freud, *Gesammelte Werke*, t. I: *Werke aus der Jahren 1892–1899*, London 1952, s. 498; zob. też K. Sutton, *Sex between Body and Mind. Psychoanalysis and Sexology in the German-speaking World, 1890s–1930s*, Ann Arbor 2019.

[4] W liście do Junga z 16 maja 1909 roku Freud w następujący sposób opisał swoje spotkanie z Mollem: „Mówiąc wprost, jest dzikusem; tak naprawdę nie jest lekarzem, ale ma intelektualną i moralną strukturę małostkowego prawnika. Byłem zdumiony, gdy odkryłem, że uważa się za swego rodzaju patrona naszego ruchu. Pozwoliłem mu na to. […] Zasmrodził pokój jak sam diabeł, a po części z powodu braku doświadczenia, a po części dlatego, że był moim gościem, nie zbeształem go wystarczająco. Teraz oczywiście możemy oczekiwać od niego wszelkiego rodzaju brudnych sztuczek", S. Freud, C.G. Jung, *The Freud/Jung Letters*, przeł. R. Manheim, R.F.C. Hull, Princeton 1974, s. 141; jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty w moim tłumaczeniu – *M.W.*

mierze operuje poza świadomością. To wszystko były dość powszechne przekonania wśród nowego pokolenia badaczy seksualności z przełomu wieków. Niektóre z nich znajdziemy już nawet u ojca psychopatologii seksualnej, Richarda von Kraffta-Ebinga, piszącego między innymi o nieświadomym charakterze pragnień seksualnych[7].

Narodziny seksualności

Psychiatryczny styl rozumowania, w ramach którego w XIX wieku kształtowało się pojęcie „seksualność", nadawał mu sens przez umieszczanie indywidualnych seksualności na biegunach kontroli i automatyzmu, ucywilizowania i dzikości, naturalności i perwersji[8]. Wszystkie one w dużym stopniu sprowadzały się do opozycji normalność – patologia. Wiara w możliwość obiektywnego ustalenia naturalnego celu instynktu seksualnego, którym miało być doprowadzenie do heteroseksualnego stosunku umożliwiającego prokreację, szła w parze z powszechną fascynacją przypadkami, w których instynkty nie wywiązywały się ze swojej „naturalnej powinności". Każdy z nich starano się poddać właściwej klasyfikacji i wyjaśnić jego etiologię.

Mimo bogactwa „wykolejonych" form przyjemności, opisywanych w specjalistycznej literaturze i różnorodnie interpretowanych, większość łączyć miała jedna wspólna cecha: etiologii perwersji upatrywano w leżącej u ich podstawy dziedzicznej degeneracji, wzmacnianej przez obserwowane w ośrodkach miejskich poluzowanie tradycyjnych zasad i obyczajów. Od prekursorskiej *Psychopathia sexualis* Heinricha Kaana (1844), której autor nie dysponował jeszcze nawet odprzymiotnikowym rzeczownikiem „seksualność", po paradygmatyczną *Psychopathia sexualis* Kraffta-Ebinga (1886), przez długi czas stanowiącą najważniejszy punkt odniesienia w diagnozie psychopatologii seksualnej. Przekazywane z pokolenia na pokolenie wewnętrzne zepsucie stanowiło wyjaśnienie przyczyn nie tylko perwersji, ale również uzależnień, chorób nerwowych, a nawet niemoralnego postępowania, ponieważ „wyższe" ośrodki układu nerwowego u osób degenerujących się miały tracić kontrolę nad tymi „prymitywnymi".

Efektem było wytworzenie nowej kategorii człowieka: perwerta, który nie jest odpowiedzialny moralnie za swoje czyny, ponieważ już w momencie narodzin skazany jest na los odmieńca. Jego występki stanowią objawy nieuleczalnego i postępującego zepsucia. Perwert pozbawiony jest dostępu do najwznioślejszego z ludzkich uczuć – miłości. Nie kocha, jak normalni ludzie, choć ich naśladuje. „Zauważyłem, że używają najbardziej namiętnego języka,

[5] Zob. F. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, Cambridge, MA 1992, s. 313.

[6] Teoria uwiedzenia to określenie na wczesną hipotezę Freuda, zgodnie z którą pamięć o nadużyciu seksualnym mającym miejsce w dzieciństwie ma być przyczyną psychonerwic. Do zwątpienia w to wyjaśnienie Freud przyznał się w liście do Wilhelma Fliessa z 21 września 1897 roku. Wówczas dopiero mógł on pomyśleć o scenach uwiedzenia jako fantazjach, a metodę psychoanalityczną potraktować jako narzędzie badania rzeczywistości psychicznej, a nie odzyskiwania wspomnień rzeczywistych wydarzeń. Freud opisuje tę ewolucję własnej myśli w: S. Freud, *On the History of the Psycho-Analytic Movement*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XIV, London, s. 17–18.

[7] Zob. H. Oosterhuis, *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*, Chicago 2000, s. 60.

[8] Zob. A. Davidson, *Sex and the Emergence of Sexuality*, „Critical Inquiry" 1987, 14(1), s. 16–48; M. Foucault, *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974–1975*, przeł. G. Burchell, London 2003.

najdziwniejszych określeń i najbardziej intensywnych obrazów zapożyczonych z prawdziwej miłości" – pisał o „pederastach" doktor Ambroise Tardieu w 1867 roku[9].

Zdominowanie dyskursu o przyjemnościach ciała przez psychiatrię umożliwiło więc wyłonienie się w sferze publicznej nowych form podmiotowości. Jednak, wbrew narracji mającej źródło w powszechnym odczytaniu *Historii seksualności* Foucaulta, ich zaistnienie nie było zjawiskiem kierowanym jednostronnie przez lekarzy rozbudowujących swe wpływy. Pierwsi seksuolodzy, opierając się na indukcyjnej metodzie kumulowania opisów przypadków, stworzyli *de facto* wcześniej niespotykaną przestrzeń do ekspresji doświadczeń, które – uznawane za demoniczne lub patologiczne – były niegdyś skryte za zasłoną milczenia albo, jak pisma pokroju dzieł markiza de Sade, mogły przetrwać tylko w podziemiu. Treści zamieszczane w literaturze specjalistycznej nie pochodziły wyłącznie z badań klinicznych i praktyk lekarskich, ale także z listów zawierających autobiograficzne opisy i rozmaite historie nadsyłane całkowicie dobrowolnie przez osoby, które poczuły się przedmiotem zainteresowania nauki. Dało im to możliwość anonimowego wyznania i chwilowego uwolnienia się od skrupulatnie pielęgnowanych pozorów. Wiele ich historii zostało opublikowanych w niezmienionej formie[10]. Oddolne współtworzenie dyskursu o seksualności przez osoby niemieszczące się w definicji normy oddziaływało na poglądy seksuologów. W obliczu narastającej ilości materiału nieprzystającego do ich sztywnych ram pojęciowych zmuszeni byli balansować między obroną swoich teorii a uznaniem różnorodności seksualnej, rozsadzającej upraszczający paradygmat perwersji jako degeneracji. Krafft-Ebing, który utrzymał możliwość reprodukcji jako linię demarkacyjną pomiędzy zdrową i chorą seksualnością (co dziewiętnastowieczny ewolucjonizm sprawnie przejął w spadku po chrześcijaństwie, przekształcając kategorie moralne w medyczne), z upływem czasu przekonywał się do ilościowego, a nie jakościowego charakteru różnic między normą i perwersją, antycypując nadchodzące zmiany. Monopol koncepcji degeneracji, mającej korzenie jeszcze w XVIII wieku, zaczynał się wyczerpywać i oddawać pole bardziej wysublimowanym poglądom rozważającym współoddziaływanie rozmaitych czynników nadających kształt życiu seksualnemu ludzi.

W gronie oczarowanych nauką Darwina, która „roztaczała widoki na niezwykły postęp w pojmowaniu świata"[11], znajdował się młody Sigmund Freud, podejmujący decyzję o wyborze studiów medycznych. Jak to możliwe, że student, którego myślenie w krytycznej fazie rozwoju intelektualnego uformowali tacy nauczyciele jak Carl Claus, Ernst Brücke i Theodor Meynert, został autorem

[9] A. Tardieu, *A Medical and Legal Study on Assaults against Morality*, w: W. Peniston, N. Erber (red.), *Queer Lives. Men's Autobiographies from Nineteenth-Century France*, Lincoln 2007.

[10] Zob. H. Oosterhuis, *Sexual Modernity in the Works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll*, „Medical History" 2012, 56(2), s. 133–155.

[11] S. Freud, *Wizerunek własny*, przeł. H. Zaszłupin, Kraków 2020, s. 7.

teorii seksualności, którą dziś przeciwstawia się scjentyzmowi i fizyko-chemicznemu redukcjonizmowi? Na czym polegała odmienność Freudowskiej teorii i czy faktycznie jego myślenie było aż tak nowe i skandaliczne? Za takie przecież w powszechnej świadomości uznaje się początki psychoanalizy.

„Każdy jest mniejszym lub większym fetyszystą w miłości”[12]

W 1887 roku trzydziestoletni zaledwie psycholog opublikował esej, w którym po wyrażeniu szacunku do swoich poprzedników „niosących ludzkości oświecenie w sprawach najbardziej wstydliwych” zaproponował odmienne od nich podejście:

> badamy tutaj fakty jako psycholog, a nie jako alienista. Różnica między tymi dwoma punktami widzenia jest łatwa do uchwycenia. Dla alienisty najważniejszym faktem jest związek między symptomem a jednostką chorobową. Badanie tego związku doprowadziło, jak wiemy, Morela, M. Falreta, a przede wszystkim M. Magnana do uznania większości objawów, które zamierzamy zbadać, za epizody dziedzicznego degeneracyjnego szaleństwa. Dla psychologa ważny fakt leży gdzie indziej; leży w bezpośrednim badaniu objawu, w analizie jego powstawania i mechanizmu, w świetle, które te chorobliwe przypadki rzucają na psychologię miłości[13].

Psychologiem tym był Alfred Binet, zapamiętany dziś głównie jako autor pierwszego na świecie ilościowego testu do pomiaru inteligencji. Zafascynowany psychologią asocjacjonistyczną, posługiwał się zasadami kojarzenia przez styczność i podobieństwo, by odnajdywać w badanych historiach przypadków opisy silnych wrażeń doznanych w dzieciństwie, które na drodze asocjacji mogły utrwalić na resztę życia nietypowe preferencje seksualne. Dzięki tej metodzie doszedł do wniosku, że perwersją najbliższą normalnemu życiu seksualnemu nie jest sadyzm ani masochizm, jak twierdził Krafft-Ebing, lecz fetyszyzm. Jako pierwszy użył tego pojęcia w kontekście seksualnym w eseju *Fetyszyzm w miłości* (*Du fétichisme dans l’amour*). Determinizm środowiskowy Bineta nie negował jednak roli degeneracji w etiologii perwersji, gdyż była ona potrzebna do uzasadnienia, dlaczego mimo powszechności różnorodnych, potencjalnie erogennych doświadczeń w dzieciństwie perwersja jest zjawiskiem rzadkim. Dziedziczna choroba przygotowuje grunt, przekonywał Binet, ale to nie ona nadaje impulsowi seksualnemu jego szczególną formę.

[12] A. Binet, *Du fétichisme dans l’amour*, „Revue Philosophique” 1887, 24, s. 144.
[13] Tamże, s. 146.

W tym czasie o rok starszy od niego Freud po powrocie z Paryża ze stypendium u Jean-Martina Charcota otworzył w Wiedniu prywatną praktykę lekarską. Osiem lat później w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* powoływał się na Bineta i w trzech pierwszych edycjach prezentował zbliżone stanowisko, opisując „zdolność do przylegania czy utrwalania się tych wrażeń życia seksualnego, którą w wypadku późniejszych neurotyków, a także perwertów należy przyjąć”[14] i podkreślając nawet możliwość czysto zewnętrznych uwarunkowań odwrócenia się od normalnego celu seksualnego. W czwartej edycji z 1920 roku dodał jednak przypis dopasowujący teorię fetyszyzmu do opisanych już wówczas uwarunkowanych filogenetycznie etapów rozwoju psychoseksualnego. Twierdził w nim, że wybór fetyszu musi być całkowicie „konstytutywnie zdeterminowany”[15].

O historycznej wadze eseju Bineta nie stanowi jednak to, że zastosował nowy termin – zapożyczony z opisów obyczajów religijnych i ekonomii – do nazwania już wcześniej znanych zachowań seksualnych. Binet odnosi się w nim do pracy *Odwrócenie zmysłu genitalnego i inne perwersje seksualne* (*Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles*) autorstwa Charcota, swojego mentora z kliniki Salpêtrière, oraz Valentina Magnana. Ten klasyczny dla seksuologii tekst zawiera pięć historii ilustrujących przypadki instynktu seksualnego nakierowanego na niewłaściwe obiekty. Jego autorzy sprowadzają te pozornie różne przypadłości do wspólnego mianownika: odpowiedzialnej za nie degeneracji. Binet polemizuje:

> Można by pomyśleć, że powyższe obserwacje, które podsumowaliśmy w pigułce i do których wrócimy później, są psychologicznymi potwornościami, ale wcale tak nie jest. Fakty te istnieją w zarodku w normalnym życiu; aby je znaleźć, wystarczy ich poszukać; po dokładnym przestudiowaniu będziemy zdumieni miejscem, które zajmują[16].

W podanych cytatach z eseju Bineta możemy dostrzec dwie nadchodzące zmiany w podejściu badaczy do kwestii seksualnych. Pierwsza z nich dotyczy metody historyzowania indywidualnych seksualności. Na pierwszym planie umieszcza się przeszłość jednostki – historię życia wraz z jej subiektywnym przeżywaniem, dając przestrzeń do jej wyartykułowania. Na drugim planie pozostawia się badanie somatyczne i coraz mniejszą wagę przywiązuje się do poszukiwania chorób u przodków. Binet krytykował swoich poprzedników za brak dostatecznego zainteresowania życiorysami pacjentów, w których można bez większych trudności odnaleźć postrzeżenia warunkujące ciąg asocjacji odpowiedzialny za dojrzałą postać badanej przypadłości.

[14] S. Freud, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 128; zob. też tamże, s. 49.
[15] Tamże.
[16] A. Binet, A, *Du fétichisme dans l’amour*, s. 144.

Druga zmiana polega na postrzeganiu normalnej seksualności i perwersji nie jako wykluczających się wzajemnie przeciwieństw, z których jedno jest dziełem natury, a drugie jej błędem, ale jako pewnego kontinuum. Rozmieszczone na nim przejawy seksualności działają według identycznych mechanizmów. Perwersje mogą więc być źródłem informacji o seksualności w ogóle. Fetyszyzm dla Bineta jest jedynie przejaskrawieniem preferencji, które każdy w jakimś stopniu posiada.

Miłość własna

W roku 1898 brytyjski seksuolog Havelock Ellis przedstawił pojęcie autoerotyzmu, mające oznaczać szeroką grupę zjawisk psychicznych i zachowań, spośród których w tamtym czasie naukowo rozpatrywano jedynie wąsko rozumianą masturbację, uznając ją zwykle za źródło straszliwych chorób lub ich objaw[17]. Ellis pisał: „masturbacja jest tylko wyspecjalizowaną formą tendencji, która w jakiejś formie lub w jakimś stopniu normalnie dotyka nie tylko człowieka, ale wszystkie wyższe zwierzęta”[18], naturalizując to zjawisko i zacierając twardą dychotomię normalnego i patologicznego w kolejnym aspekcie seksualności. Zwracał uwagę na relaksujące właściwości masturbacji i poddawał pod rozwagę możliwość, że samotne rozładowanie napięcia seksualnego nie musi wynikać z degeneracji umysłowej i świadczyć o anormalności[19]. W tej kwestii Ellis jest bardziej progresywny od Freuda adaptującego do psychoanalizy oświeceniowe mity przypisujące masturbacji toksyczny wpływ na organizm (po dojrzewaniu płciowym), wywoływanie nerwic aktualnych i psychicznego infantylizmu[20]. Zanim Freud, opisując w *Trzech rozprawach* mechaniczne źródła pobudzenia dziecięcej seksualności, posłużył się przykładem jazdy pociągiem (co współcześnie może wywoływać u czytelników wrażenie przesadnej generalizacji), Ellis pisał o ekscytacji seksualnej związanej z wibracjami jadącego pociągu jako o wiedzy powszechnej[21], ukazując, że jest jedną z wielu czynności, które mogą przynosić autoerotyczną przyjemność. Wpisywał się tym samym w podejmowane także przez innych autorów próby oderwania seksualności od genitaliów i szerokiego rozumienia jej jako „wysoce złożonej sfery psychicznej, często ukrytej przed obserwacją, czasem wcale nieświadomej i podatnej na wiele lezji, innych niż te związane z niezaspokojeniem pragnienia seksualnego”[22].

Podobnie jak do masturbacji podchodził Ellis do inwersji seksualnej, podając przykłady upodobania do osób tej samej płci zarówno wśród najbardziej znamienitych osobistości ze świata nauki i sztuki, jak i u innych niż człowiek

[17] Zob. H. Ellis, *Auto-Erotism. A Psychological Study*, „Alienist and Neurologist” 1898, 19(2), s. 260; tenże, *Studies in the Psychology of Sex*, t. II: *The Evolution of Modesty, The Phenomena of Sexual Periodicity, Auto-Erotism*, 1900, s. 125–231.

[18] H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. II, s. 127.

[19] Zob. tamże, s. 217.

[20] Zob. S. Freud, *Contributions to a Discussion on Masturbation*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XII, London, s. 251–252.

[21] Zob. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. II, s. 137.

[22] Tamże, s. 168.

[23] Zob. H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. I: *Sexual Inversion*, Philadelphia 1897, s. 1–24.

zwierząt, a także opisując tendencje homoseksualne u osób, które nie są tak zwanymi inwertami na stałe[23].

Odrywanie pojęcia seksualności od wąskiego funkcjonalnego znaczenia pociąga za sobą nacisk na jej daleko idącą ekwipotencjalność. Naukowcy coraz częściej podkreślają kulturotwórczą rolę zahamowanego lub przekierowanego impulsu seksualnego, jak również rozpoznają więzi społeczne tworzone przez seksualność niereprodukcyjną. Rzecz jasna związany z darwinowskim oglądem natury pogląd przypisujący seksualności rolę fundamentalnej, obok instynktu samozachowawczego, siły poruszającej człowieka, jest obecny w seksuologii od jej początków. Paolo Mantegazza czy Krafft-Ebing również uważali impuls seksualny za podstawę więzi społecznych, uczuć altruistycznych, estetyki i religii. Różnica polega jednak na tym, że wcześniejsi autorzy uznawali owe pożądane społecznie zjawiska za związane z impulsem, który nie wzbudzał podejrzeń jedynie wtedy, gdy przejawiał się w heteronormatywnej, usankcjonowanej miłością formie. Inne formy stanowiły raczej źródło rozkładu tkanki społecznej. Nawet „normalny" instynkt stanowił wiecznie czyhające niebezpieczeństwo – utrata czujności mogła skutkować wymknięciem się zmysłowości spod kontroli.

Wpływ Ellisa na Freuda (i odwrotnie) jest niezaprzeczalny – w samych tylko *Trzech rozprawach* Freud odwołuje się do niego osiem razy[24]. Psychoanalitycy, którzy zawierzyliby Lacanowi nazywającemu dorobek Ellisa „głupotą" i „niegodziwością"[25], straciliby możliwość zapoznania się z tak fascynującymi z perspektywy historycznej wglądami jak ten poniższy.

> Z jednej strony można powiedzieć, że wszystkie zjawiska autoerotyczne są nienaturalne, ponieważ naturalnym celem impulsu seksualnego jest zjednoczenie w akcie seksualnym, a wszelkie realizowanie tego impulsu poza takim zjednoczeniem jest dalekie od celu natury. Ale nie żyjemy w stanie natury, który odpowiada takim wymaganiom; całe nasze życie jest „nienaturalne". A gdy tylko zaczniemy ograniczać swobodne działanie impulsów seksualnych realizujących cele seksualne, natychmiast nieuchronnie wszędzie zaczną pojawiać się zjawiska autoerotyczne. Nie ma im końca; nie sposób stwierdzić, czy najwspanialsze nawet elementy w sztuce, moralności, ogólnie w cywilizacji nie są tak naprawdę zakorzenione w impulsie autoerotycznym[26].

Mimo że na przełomie wieków panuje konsensus co do tego, że jakaś forma dziedziczonego obciążenia czy, jak pisał Breuer, „idiosynkratyczność systemu nerwowego"[27] skazuje zarówno na nerwicę, jak i perwersję, to wyjaśnienie to nie jest już dłużej uznawane za satysfakcjonujące. „Metody Kraffta-Ebinga budziły

[24] Zob. S. Freud, *Życie seksualne*, s. 37, 39, 54, 68, 74, 106, 110.
[25] Zob. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*, przeł. D. Porter, New York 1997, s. 195.
[26] H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. II, s. 230.
[27] J. Breuer, S. Freud, *Studies on Hysteria*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. II, London, s. 235, 240–251.
[28] H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, t. I, s. 29.

pewne zastrzeżenia. Jego umysł nie był zbyt krytyczny”[28] – pisał Ellis, dodając, że w przypadku inwersji seksualnej coraz częściej pojawiają się opinie przeczące jej chorobliwemu charakterowi.

Uniwersalizacja perwersji

W 1902 roku ukazał się pierwszy tom książki Iwana Blocha pt. *Wkład w etiologię psychopatii seksualnej* (*Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*). Niemiecki dermatolog i psychiatra, publikujący również pod pseudonimem Eugen Dühren, stawia w nim tezę, że choć wysoko rozwinięta cywilizacja sprzyja różnym anormalnym zachowaniom seksualnym, tak zwanym chorobom *fin de siècle*, to degenerujący wpływ kultury nie jest wystarczającym wyjaśnieniem ich etiologii, ponieważ „nienaturalne przejawy *libido sexualis*” występują również u „kultur prymitywnych” z wcale nie mniejszą częstotliwością[29]. W wydanej w 1907 roku książce *Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur*, która w języku polskim ukazała się w 1929 roku we Lwowie pod tytułem *Życie płciowe naszych czasów*, Bloch tak podsumowuje swoje dotychczasowe odkrycia:

> Degeneracja nie może, jak to Krafft-Ebing uczynił w swej *Psychopathia sexualis*, służyć za zasadę heurystyczną w badaniu, poznaniu i osądzeniu zboczeń seksualnych i perwersyj. Tworzy ona najwyżej czynnik sprzyjający, moment zwiększający częstość powtarzania się. Ostateczną przyczyną natomiast wszystkich perwersyj seksualnych, zboczeń, anomalji, irracjonalności jest właściwa człowiekowi potrzeba odmiany seksualnej, którą należy pojmować jako zjawisko fizjologiczne i której wzmaganie się może wytworzyć najcięższe perwersje seksualne[30].

Widzimy tu, że wyobraźnia sprowadzająca instynkt seksualny na manowce przestaje być uznawana za proces patologiczny *sensu stricto* i zaczyna być postrzegana jako normalna właściwość psychoseksualności. Freud, argumentując za tym, że cele popędu seksualnego nie ograniczają się do genitaliów, również powoływał się na naturalną potrzebę odmiany w pierwszej z *Trzech rozpraw*, zanim zmienił zdanie i w reedycjach po 1915 roku utrzymywał, że Bloch przecenił jej wpływ[31]. To, że Bloch, przytaczając badania antropologiczne, udokumentował istnienie różnorodności seksualnej bez względu na rasę, klasę społeczną i stan zdrowia, rodzi paradoksalną sytuację, w której perwersja (z łaciny *pervertere* – zboczyć, zbłądzić, zniszczyć) jest naturalnym skutkiem inherentnych właściwości popędu seksualnego.

[29] I. Bloch, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*, t. I, Dresden 1902, s. 2.
[30] I. Bloch, *Życie płciowe naszych czasów*, przeł. Z. Bass, Lwów 1929, s. 291.
[31] S. Freud, *Życie seksualne*, s. 47.

Z jakiegoś powodu – trudno orzec, czy z przywiązania do konwencjonalnej moralności, czy też wierności swoim naukowym poprzednikom – Bloch nie jest skłonny do wyprowadzania ze swoich odkryć zbyt radykalnych konkluzji. Zaznajomiony z myślą psychoanalityczną pisze: „Freud […] wyraźnie uznaje słuszność mej teorji”[32], ale

> [n]ie idę tak daleko jak Freud, który „wobec udowodnionego wielkiego rozpowszechnienia skłonności do perwersyj dochodzi do wniosku, że skłonność do zboczeń jest pierwotną ogólną skłonnością ludzkiego popędu seksualnego, z której w ciągu dojrzewania rozwija się dopiero w skutek zmian organicznych i hamulców psychicznych normalne życie seksualne”, lecz twierdzę, że rodzajowi ludzkiemu jako takiemu wrodzone są niezawiśle od kultury perwersje seksualne obok normalnych objawów seksualnych i że rozpowszechnienie wśród ludów kulturalnych i pierwotnych wychodzi daleko poza zakres właściwych „zboczeńców”[33].

Jak często trzeba powtarzać „zboczone” czyny, by czyniły one człowieka „właściwym zboczeńcem”? Dlaczego „większość perwersyj seksualnych, z któremi lekarz spotyka się klinicznie albo sądowo, jest w istocie patologiczna”[34], a inne nie są? Jeżeli „perwersja seksualna jest głęboko w człowieku zakorzenionym popędem do zwyrodnienia seksualnego, zjawiskiem pierwotnem, wybitnie antropologicznem”[35], to jak uzasadnić jej istnienie na gruncie ewolucyjnym?

Przyjemność zamiast prokreacji – subiektywny wymiar popędu

Odpowiedzi na te pytania wymagały całkowitej redefinicji tego, co rozumiano pod pojęciem seksualności. Instynkt seksualny jako funkcjonalny mechanizm definiowany przez jego obiektywny cel nie dawał jakiejkolwiek możliwości myślenia w odcieniach szarości. Funkcja bowiem może być zrealizowana lub niezrealizowana. Definicję tę traktowano bardzo poważnie, o czym świadczy to, że zanim oś heteroseksualność – homoseksualność, na której współcześnie umieszczca się indywidualne seksualności, stała się ich podstawowym wymiarem, Krafft-Ebing zastosował termin „heteroseksualność” (nb. po raz pierwszy w *Psychopathia sexualis*) na określenie perwersji instynktu. Polegać miała ona na pociągu seksualnym do osób płci przeciwnej, ale bez dążenia do posiadania potomstwa[36]. Stopniowy rozkład ściśle funkcjonalnego rozumienia przejawiał się w pytaniach, które zadawali Bloch i inni. W konsekwencji podjęto próby

[32] I. Bloch, *Życie płciowe naszych czasów*, s. 291.
[33] Tamże, s. 287.
[34] Tamże, s. 291.
[35] Tamże, s. 293.
[36] Zob. H. Oosterhuis, *Stepchildren of nature*, s. 50.

ustalenia na nowo tego, jak powinno się rozumieć pojęcia instynktu lub popędu seksualnego.

Najpierw zaczęto te pojęcia rozszerzać, zwracając uwagę, że poza obiektywnie określaną funkcją powinny ujmować również różnorodne aspekty seksualności, przejawiające się w subiektywnym doświadczeniu oraz w tym aspekcie relacji międzyludzkich, który Freud określił mianem „czułego nurtu”[37]. W 1894 roku ginekolog Alfred Hegar w książce *Popęd płciowy*[38] zaproponował rozróżnienie popędu do reprodukcji (*Fortpflanzungstrieb*) i popędu do kopulacji (*Begattungstrieb*), które składają się na popęd płciowy, ale u „ludzi cywilizowanych” mogą przejawiać się niezależnie od siebie. Ten drugi ma być odpowiedzialny również za miłość i inne wzniosłe uczucia, które nie występują u zwierząt poruszanych wyłącznie czystym pędem do rozmnażania.

Albert Moll w 1898 roku w *Badaniach nad libido sexualis* (*Untersuchungen über die Libido sexualis*)[39], pierwszym tak rozbudowanym ujęciu teoretycznym popędu seksualnego, twierdził za Hegarem, że czysty popęd do rozmnażania bardzo rzadko jest możliwy do zaobserwowania u ludzi[40]. Moll przeformułował problem, proponując odróżnianie obiektywnego celu instynktu (rozmnażania), niekoniecznie dostępnego dla świadomości, od jego subiektywnej strony, która w całości odpowiada temu, co Hegar nazwał *Begattungstrieb*. Dlatego psychologiczne pojęcie popędu płciowego (*Geschlechtstrieb*) powinno się, uważał Moll, rozumieć jako identyczne z popędem do kopulacji. Ponadto sam *Geschlechtstrieb* polecał rozdzielić jeszcze na dwa składniki. Pierwszy – *Detumescenztrieb* (popęd do detumescencji) – oznacza chęć doznania „zmiany w genitaliach”, będącej wynikiem rozładowania podniecenia seksualnego. Moll celowo unikał nazwania go popędem do ejakulacji, chcąc uczynić go uniwersalnym płciowo i pragnąc podkreślić psychiczny, subiektywny wymiar przyjemności wynikającej z rozładowania napięcia. Drugi składnik to *Kontrektationstrieb* (popęd do kontaktu fizycznego), będący chęcią zbliżenia, pieszczot, dotyku, czułości.

W ten sposób czysto indywidualistyczny aspekt seksualności – dążenie do zmysłowej przyjemności – włączony został w teorię seksualną jako normalny i mający biologiczne uzasadnienie. Realizacja *Detumescenztrieb* nie wymaga obecności rzeczywistego ani wyobrażonego obiektu, o czym świadczyć ma masturbacja, która – według Molla – może być czysto fizycznym, „monoseksualnym” aktem. Uważał, że jest to możliwe do zaobserwowania u dzieci, ponieważ nakierowanie popędu na obiekt zewnętrzny wydarza się w rozwoju stosunkowo późno[41].

Położenie nacisku na psychologiczne aspekty seksualności oznaczało, że rozważanie jej przejawów niezależnie od dojrzałości układu rozrodczego

[37] S. Freud, *Życie seksualne*, s. 90.

[38] Zob. A. Hegar, *Der Geschlechtstrieb. Eine social-medicinische Studie*, Stuttgart 1894.

[39] Zob. A. Moll, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, Berlin 1898, s. 4.

[40] Moll zastanawiał się (choć ostatecznie taką możliwość również podważył), czy wyjątkiem nie są tu nieliczne kobiety, dla których posiadanie dziecka jest jedynym motywem przyświecającym nawiązaniu relacji z mężczyzną, zob. tamże, s. XX.

[41] Tamże, s. 1–95.

przestało być czymś pozbawionym sensu. O skojarzenie niemowlęcego ssania kciuka z autoerotyczną rozkoszą zadbał już w 1879 roku pediatra Samuel Lindner, poświęcając mu studium, w którym oprócz analizy rozmaitych aspektów ssania opisał rozmaite metody aktywnego wsparcia przyjemności uzyskiwanej przez „ssaczy". „Nie mam innego zamiaru niż stwierdzenie faktu, gdy dodaję, że przyjemność pobożnych dzieci jest mniej więcej taka sama jak najwyższe punkty przyjemności w życiu erotycznym dorosłych"[42], pisał. W naukach o seksualności przełomu wieków znaczenia nabierała perspektywa rozwojowa. Istnienie dziecięcej seksualności akceptowało coraz więcej lekarzy, psychologów, pedagogów i innych specjalistów[43]. W zależności od autora miała ona być mniej lub bardziej podobna do seksualności dorosłych – wrodzona lub wywołana przedwczesnym uwiedzeniem przez dorosłego. Przy tym coraz silniej wybrzmiewały głosy tych, wedle których nie była ona objawem żadnej choroby, degeneracji, traumy uwiedzenia ani śladem grzechu pierworodnego. Moll był jednym z pierwszych autorów postulujących uznanie istnienia seksualności u człowieka przed okresem dojrzewania płciowego bez przypisywania jej patologicznych konotacji i pierwszym, który ujął ją w swojej kompleksowej teorii popędu seksualnego.

■ Perwersja jako etap przejściowy

Schemat ewolucji *libido sexualis* u człowieka od niemowlęctwa do dorosłości został wyczerpująco opisany przez Molla w książce *Życie seksualne dzieci* (*Das Sexualleben des Kindes*), wydanej w 1908 roku, choć wątki związane z dziecięcą seksualnością podejmował on już we wcześniejszych publikacjach. W *Badaniach nad libido sexualis* pisał o pojawiającym się często przed dojrzewaniem homoseksualnym ukierunkowaniu popędu płciowego, który, jak uważa filozof i psycholog Max Dessoir, w „fazie niezróżnicowania" – tuż przed lub na początku dojrzewania – kieruje się na najbliższy dostępny obiekt. Choć zwykle są nim przyjaciele tej samej płci ze szkolnej ławki, to zdarza się, że zostają nim nawet zwierzęta. U większości ludzi ma dochodzić później do różnicowania popędu i orientacji heteroseksualnej. Moll uzupełnił obserwacje Dessoira o perspektywę psychologiczną, twierdząc, że dojrzewanie psychiczne objawiające się w aktywizacji jednej z dwóch lub obu części składowych impulsu seksualnego zachodzi niezależnie od widocznego dojrzewania zewnętrznych cech płciowych, a czasami znacznie wcześniej. Przyjmował też, że nie należy niepokoić się, jeżeli pierwsze przejawy niezróżnicowanego popędu pojawiają się w okolicy siódmego-ósmego roku życia. Ten dziecięcy rodzaj seksualności, ze względu

[42] S. Lindner, *Das Saugen an den Fingern, Lippen, etc. bei den Kindern (Ludeln)*, „Jahrbuch für Kinderheilkunde" 1879, 14, s. 68–91, cyt. za: J. Gillis, *Bad Habits and Pernicious Results. Thumb Sucking and the Discipline of Late-Nineteenth-Century Paediatrics*, „Medical History" 1996, 40(1), s. 59.

[43] Zob. S. Kern, *Freud and the Discovery of Child Sexuality*, „The Journal of Psychohistory" 1973, 1, s. 117; L. Sauerteig, *Loss of Innocence. Albert Moll, Sigmund Freud and the Invention of Childhood Sexuality around 1900*, „Medical History" 2012, 56(2), s. 156–183.

na swoje różnorodne formy, może sprawiać wrażenie perwersyjnego – i faktycznie jego powikłaniami mogą być perwersje takie jak masochizm, sadyzm czy fetyszyzm, jeżeli u dziecka istnieją odpowiednie biologiczne predyspozycje. Jednak niezróżnicowany *Kontrektationstrieb* z zasady zbliża do obiektów w sposób czysto przypadkowy i nie należy przedwcześnie interpretować tego jako manifestacji perwersji. Generalnie faza niezróżnicowania nie była dla Molla koniecznym etapem dojrzewania i w większości przypadków nie przypisywał jej wpływu na późniejsze życie seksualne. Zwykle między piętnastym a siedemnastym rokiem życia instynkt różnicuje się, a pozornie perwersyjne elementy powinny zanikać[44].

Zwykle u „normalnych ludzi", pisał Moll, *Kontrektationstrieb* prowadzi do stosunku płciowego i wytrysku nasienia mężczyzny w pochwie kobiety. W perwersjach popędu seksualnego *Detumescenztrieb* funkcjonuje, ale *Kontrektationstrieb* z jakiegoś powodu nie jest nakierowany na osoby płci przeciwnej, lecz na przykład na przedmioty lub części ciała w fetyszyzmie, na znęcanie się w sadyzmie czy też osobę tej samej płci[45]. Proponował nawet termin „nacisk" (niem. *Drang*) na określenie tego, co popycha do aktów perwersji (zamiast *Kontrektationstrieb*). Tego samego terminu Freud użył w *Popędach i ich losach* na określenie „esencji popędu"[46]. Moll, podobnie jak Freud, nie uważał, żeby perwersja polegała na występowaniu jakiejś siły odmiennej jakościowo od normalnego popędu, którą można by porównywać do kategorii monomanii opanowującej bez reszty podmiot i odbierającej mu kontrolę nad własną wolą i czynami. Pisał też o istnieniu na ciele stref erogennych, mogących oddziaływać na popęd seksualny[47]. Odbierając drażniące bodźce, są one w stanie wywołać podniecenie w sposób czysto mechaniczny, pobudzając równocześnie genitalia. Drażnienie stref erogennych ma wywoływać erekcję i chęć masturbacji. Psychologiczny wymiar seksualności był dla Molla bowiem zawsze powiązany z aktywnością narządów płciowych.

Zasada przyjemności

Wszyscy wymienieni do tej pory autorzy (włącznie z „późnym" Krafftem-Ebingiem), uznając biologiczną, funkcjonalną podstawę seksualności, koncentrowali się na badaniu jej w wymiarze subiektywnego doświadczenia, w którym pragnienie i rozkosz były jej najbardziej bezpośrednimi przejawami. Mapując w dyskursie psychiatryczno-seksuologicznym moment konceptualnego oddalania się przyjemności seksualnej od reprodukcji, nie sposób nie zwrócić

[44] Zob. A. Moll, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, s. 421–428; A. Moll, *The Sexual Life of the Child*, przeł. P. Eden, London 1921, s. 60–62.
[45] A. Moll, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, s. 517–693.
[46] S. Freud, *Instincts and their Vicissitudes*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XIV, London, s. 122.
[47] Zob. A. Moll, *Untersuchungen über die Libido sexualis*, s. 93.

uwagi na materialne uwarunkowania tego zjawiska. Mniej więcej do późnego XIX wieku w Europie Zachodniej nie istniała jakakolwiek rzetelna forma kontroli urodzeń, większość kobiet aktywnych seksualnie regularnie – od rozpoczęcia współżycia aż do momentu menopauzy – zachodziła więc w ciążę. Podkreślmy słowo „rzetelna", ponieważ źródła historyczne jednoznacznie dowodzą istnienia w każdej kulturze, która pozostawiła po sobie ślady, różnych środków pochodzenia naturalnego mających zapobiegać ciąży lub ją przerywać. Skuteczność tych środków jest trudna do zweryfikowania i jest poważnie podawana w wątpliwość przez większość historyków, choć być może pochopnie[48]. Aborcje istniały zawsze, choć często wiązały się z poważnym zagrożeniem dla zdrowia i życia matki. Wytworzenie prezerwatyw bardziej niezawodnych niż te pochodzenia zwierzęcego możliwe było dopiero po opanowaniu wulkanizacji kauczuku w 1844 roku, ale potrzebne było jeszcze ćwierć wieku, zanim przyzwoitej jakości prezerwatywy zaczęły być szerzej dostępne. Dopiero transformacja płodności, mająca miejsce na przełomie XIX i XX wieku, związana ze stosowaniem środków antykoncepcyjnych – już nie tylko prezerwatyw, ale też żeli plemnikobójczych, krążków i kapturków dopochwowych – umożliwiła w powszechnej świadomości zerwanie ciągu przyczynowo-skutkowego między seksem a poczęciem.

Innym skutkiem rozwoju technologii było pobudzanie przez jej zdobycze fantazji seksualnych i nowe możliwości uzyskiwania przyjemności zmysłowych, przed czym ostrzegał w 1905 roku Auguste Forel.

> Fotografja i wszystkie inne, tak niezmiernie udoskonalone sposoby reprodukcji obrazów, ulepszone środki komunikacyjne, ułatwiające tajemne stosunki płciowe, wyroby przemysłu artystycznego, które ozdabiają nasze mieszkania, cały wyrafinowany zbytek współczesnej epoki, większy przepych mieszkań, łóżek i t.d. wszystko to po największej części zaciągnęło się w służbę erotycznej lubieżności. […] Można powiedzieć, że sztucznie pielęgnowana żądza płciowa u mężczyzn powołała do życia formalną akademję występku[49].

Teoria seksualności przyznająca pierwszeństwo przyjemności doczekała się najbardziej dojrzałej i systematycznej postaci w psychoanalitycznej koncepcji polimorficznej i perwersyjnej seksualności dziecięcej. Freud wychodził z założenia, że zasada przyjemności jest podstawową zasadą rządzącą pierwotnymi procesami psychicznymi[50], nie tylko na poziomie subiektywnego doświadczenia, lecz także „obiektywnie", na poziomie biologicznym. Wiązało się to z wymazaniem teleologii z seksualności i oderwaniem jej od narządów rozrodczych:

[48] Zob. J. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, MA 1992, s. 1–24; M. Potts, M. Campbell, *History of Contraception*, „Gynecology and Obstetrics" 2002, 6(8), s. 1–23.

[49] A. Forel, *Zagadnienia seksualne*, t. I, przeł. S. Adert, *Kultura i sztuka*, Lwów 1920, s. 40.

[50] Sformułowanie „zasada przyjemności" pojawia się pierwszy raz stosunkowo późno (w *Sformułowaniach dotyczących dwóch zasad zdarzeń psychicznych* z roku 1911), ale koncept ten istniał od samego początku w rozważaniach psychologicznych Freuda (*Projekt naukowej psychologii* z 1895 i *Objaśnianie marzeń sennych* z 1900 roku) i stanowił ich niezmienny fundament, także po wprowadzeniu pojęcia popędu śmierci (w pracach *Ekonomiczny problem masochizmu* z 1924 oraz *Zarys psychoanalizy* z 1938 roku Freud podtrzymuje zasadność uznawania jej za zasadę ogólną).

> Oderwanie seksualności od genitaliów ma tę korzyść, że pozwala nam podciągnąć pod ten sam punkt widzenia co dla normalnych dorosłych, działalność seksualną dzieci i zboczeńców, która – jeśli chodzi o dzieci – była dotychczas całkowicie zaniedbana, a jeśli chodzi o zboczeńców – ujmowana wprawdzie z oburzeniem moralnym, ale bez zrozumienia[51].

Trzy rozprawy Freud rozpoczął od dekonstrukcji definicji perwersji seksualnych opartych na tradycyjnej definicji popędu, krok po kroku demonstrując nieadekwatność takiego podejścia. W zamian zaproponował ujęcie, które uwzględniałoby wszelkie manifestacje seksualności, nie wychodząc od przyjętego *a priori* rozgraniczenia na normalne i patologiczne. Aktualizował w ten sposób teorię seksualną o wnioski z obserwacji, które dla coraz bogatszych w doświadczenia badaczy stawały się oczywiste. W wydanym pośmiertnie *Zarysie psychoanalizy* powtórzył swoje wyjściowe intuicje: „Stwierdziliśmy, że nie da się w sposób naukowy odgraniczyć normy psychicznej od nienormalności, tak że rozróżnienie to, mimo jego znaczenia praktycznego, ma wartość jedynie konwencjonalną”[52]. Niektóre pojęcia wywodzące się z seksuologii, używane przedtem zwykle do określenia zachowania uznawanego za patologiczne, jak narcyzm, sadomasochizm, czy homo- i biseksualność, w myśli Freuda nabierają znaczenia strukturalnego. Opisują inherentne właściwości ludzkiej konstytucji psychoseksualnej i jej perypetie rozwojowe. Tym samym psychoanaliza stanowi dojrzałą formę podejścia, o które zabiegał Binet: fenomenom skrajnym nie przyporządkowuje jednostek chorobowych, ale bada je jako rzucające światło na „psychologię miłości”. Psychoanaliza odwraca dokonaną przez psychiatrię konstrukcję „perwerta” – podgatunku oddzielonego od reszty ludzkości.

Choć z pewnością Freud nie był pierwszym piszącym o aktywności seksualnej dzieci, to seksualność dziecięca w psychoanalizie jest czymś innym od tego, co opisywał Moll i inni badacze. Freudowi nie zależało na udowadnianiu tego, że dzieci się masturbują, że zakochują się zupełnie podobnie jak dorośli, że mali chłopcy mają erekcje. Innymi słowy, Freud nie szukał przejawów seksualności dorosłych w seksualności dziecięcej. Seksualność dziecięca w rozumieniu psychoanalitycznym była czymś nowym, ponieważ była seksualnością *per se*, choć lepiej jest powiedzieć – tym, co seksualne. Tym, co w mniej lub bardziej, choć zwykle mniej satysfakcjonujący sposób jest w trakcie dojrzewania poddawane wyparciu, okrojeniu i ukierunkowaniu zgodnie z potrzebami gatunku wspieranymi przez nakazy kultury. Seksualność bezbronnych dzieci miała odtąd mieć więcej wspólnego z seksualnością niebezpiecznych perwertów niż „normalnych” dorosłych, którzy również nie są wolni od jej pozostającego poza świadomą kontrolą oddziaływania na życie.

[51] S. Freud, *Wizerunek własny*, s. 45.
[52] S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 132.

Dwa modele seksualności

W *Trzech rozprawach* Freud podkreślił odrębność psychoanalitycznego, rozszerzonego rozumienia seksualności, wprowadzając rozróżnienie między pojęciami *Geschlechtstrieb* i *Sexualtrieb*, które dotychczas były w niemieckojęzycznej literaturze używane zamiennie. Ponieważ w języku angielskim nie istnieje odpowiednik słowa *Geschlecht*, James Strachey w angielskiej wersji dzieł zebranych Freuda przetłumaczył oba terminy jako *sexual instinct*. W rezultacie owo rozróżnienie przez wiele lat pozostawało w międzynarodowym środowisku ignorowane, co bez wątpienia przyczyniło się do zaniku świadomości odmienności koncepcji polimorficznej i perwersyjnej seksualności od seksualności funkcjonalnej. W polskim tłumaczeniu Robert Reszke przetłumaczył *Geschlechtstrieb* i *Sexualtrieb* odpowiednio jako popęd płciowy i popęd seksualny, choć „płciowy" również nie oddaje wszystkich konotacji niemieckiego oryginału.

Niemieckie słowo *Geschlecht* do końca XVIII wieku oznaczało przede wszystkim linię rodową, ale było używane również w znaczeniu płci, rasy, ludu czy generacji. Między innymi Kant przyczynił się do sprecyzowania tak szerokiego znaczenia i zawężenia go do różnicy płciowej. Wciąż jednak pozostawało ono mocno osadzone w kontekście prokreacji i podtrzymania gatunku[53]. Rozpoznanie subiektywnego wymiaru *Geschlechtstrieb* nie zmieniło tego, że obiektywna funkcja popędu wciąż stanowiła punkt odniesienia dla definiowania wszystkich jego zaburzeń. Nie jest to więc przypadek, że książkę zdecydował się nazwać *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, a nie *Geschlechtstheorie*, choć to ta druga możliwość byłaby w zgodzie z tradycją. Określenie *Geschlechtstrieb* w czasach Freuda posiadało bagaż historyczny dziesiątków lat funkcjonalnego definiowania seksualności, którego dobrą ilustracją jest definicja Molla, przedstawiona w książce *Die Conträre Sexualempfindung*.

> Przejawia się on [popęd płciowy] w tym, że przez dużą część swojego życia człowiek odczuwa wewnętrzną potrzebę fizycznego kontaktu z płcią przeciwną, którego kulminacją jest akt seksualny. Popęd płciowy popycha więc mężczyznę w kierunku kobiety, a kobietę w kierunku mężczyzny[54].

Powrót obowiązkowej funkcjonalności

Według teorii Freuda po nadejściu dojrzałości płciowej popędy częściowe powinny poddać się prymatowi strefy genitalnej, a popęd seksualny nabyć funkcjonalnego charakteru. Wyjaśnienie tego koniecznego z biologicznego punktu

[53] Zob. S. Sandford, *From Geschlechtstrieb to Sexualtrieb. The Originality of Freud's Conception of Sexuality*, w: R. Gipps, M. Lacewing (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 2018, s. 83–106.

[54] A. Moll, *Die Conträre Sexualempfindung*, Berlin 1891, s. 1.

widzenia faktu w sposób spójny z modelem zarysowanym w dwóch pierwszych rozprawach nie było łatwe. Freud, jak gdyby zapominając o dokonanej dekonstrukcji, w trzeciej rozprawie i podsumowaniu posługuje się językiem normatywnym, nazywając perwersją tę seksualność, która na końcu drogi rozwojowej nie przyjmuje kształtu uznanego za pożądany. Odchyłkę od normy nazywa zahamowaniem w rozwoju i infantylizmem[55]. Dlatego niektórzy badacze psychoanalitycznej teorii seksualnej uważają, że ostatnia z *Trzech rozpraw*, zatytułowana *Przemiany dojrzewania*, demonstruje, że „Freud nie chce zaakceptować konsekwencji własnego rozumowania"[56], że „ponownie wprowadza – tylnymi drzwiami – rozpoznanie, które ukazał jako niemożliwe do utrzymania"[57]. Normatywizacja rozwoju seksualnego, dokonywana poprzez ustalenie faz znajdujących zwieńczenie w rozwiązaniu kompleksu Edypa, określana jest przez Leo Bersaniego jako nadanie narracyjnej zrozumiałości teorii w ten sam sposób, w jaki „Ja" snujące narracje wiąże fale zagrażającej mu seksualnej ekscytacji[58]. Bersani stosuje odczytanie Freuda proponowane przez francuskiego psychoanalityka Jeana Laplanche'a, który twierdzi, że w psychoanalizie geneza teorii odtwarza ontogenezę opisywanego przez nią przedmiotu. Sam Laplanche, komentując ostatnią z *Trzech rozpraw*, pisał o „powrocie instynktu". Sugerował bowiem rozróżnienie obydwu modeli – seksualności funkcjonalnej i polimorficznej seksualności dziecięcej – przez przyporządkowanie im odpowiednio pojęć instynktu i popędu[59].

Refleksje końcowe

Freud jako wybitny wyraziciel ducha swojej epoki stworzył narzędzia teoretyczne, które umożliwiły zastąpienie podejścia klinicznego, opartego na normach quasi-medycznych, podejściem opartym na rozumieniu historycznego kształtowania się indywidualnych seksualności, wedle którego wewnętrzna konfliktowość sprawia, że pewna doza cierpienia jest nieunikniona, a ocena wartości pozostawiona jest kryteriom zewnętrznym wobec teorii naukowej. Ich potencjał jednak nie został w pełni przez niego wykorzystany. Wraz z rozwojem teorii stopniowo upodabniał polimorficzną seksualność dziecięcą do „normalnej" seksualności dorosłych. Opracował mające następować w ustalonej kolejności pregenitalne organizacje, przywracając w ten sposób perspektywę teleologiczną. Wyznaczył normatywny schemat przebiegu rozwoju, mający zwieńczenie w osiągnięciu organizacji genitalnej i heteroseksualnym wyborze obiektu. Większość jego kontynuatorów podążała w tym samym kierunku.

[55] Zob. S. Freud, *Życie seksualne*, s. 119.
[56] P. van Haute, H. Westerink, *Introduction: Hysteria, Sexuality, and the Deconstruction of Normativity – Rereading Freud's 1905 Edition of* Three Essays on the Theory of Sexuality, w: S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality. The 1905 Edition*, London 2016, s. lxvii.
[57] A. Davidson, *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge, MA 2001, s. 89.
[58] Zob. L. Bersani, *The Freudian Body. Psychoanalysis and Art,* New York 1986, s. 40.
[59] J. Laplanche, *The Temptation of Biology. Freud's Theories of Sexuality*, przeł. D. Nicholson-Smith, New York 2015, s. 24.

Współcześnie obserwowane manifestacje różnorodności seksualnej i aporie wynikające z ugładzonego obrazu seksualności jak nigdy dotąd demonstrują trafność wczesnych intuicji Freuda docierających do pewnej fragmentarycznej prawdy o człowieku. Pracujący z pacjentami seksuolodzy i inni klinicyści, którzy odrzucili dorobek psychoanalizy, skazani są na ślepe kierowanie się instrumentalnymi systemami diagnostycznymi i dostosowywanie odbiegającego od normy zachowania pacjentów środkami farmakologicznymi i terapią behawioralną. Zinstytucjonalizowana psychoanaliza zapisała się na kartach historii seksualności jako opresyjna, archaiczna i słusznie zmarginalizowana szkoła myślenia. Doprowadziło to niemalże całkowitej deseksualizacji współcześnie dominujących teorii psychoanalitycznych i zaniku zainteresowania tym tematem wśród ich zwolenników[60]. Być może taki obrót rzeczy był konieczny, by zapomnieć myśl, która, jak twierdzi Laplanche, zbłądziła, próbując pełnić rolę wyjaśniającej wszystko psychologii ogólnej. Najwyższa pora, by powrócić do źródeł psychoanalitycznego odkrycia i, nie popełniając ponownie tych samych błędów, postarać się rzucić trochę światła na enigmę seksualnego.

[60] A. Green, *Has Sexuality Anything to Do with Psychoanalysis?*, „International Journal of Psychoanalysis" 1995, 76, s. 871–884.

Bibliografia

Bersani L., *The Freudian Body. Psychoanalysis and Art*, Columbia University Press, New York 1986.

Binet A., *Du fétichisme dans l'amour*, „Revue Philosophique" 1887, 24, s. 143–167.

Bloch I., *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*, t. I, Dresden Verlag von H.R. Dohrn, Dresden 1902.

Bloch I., *Życie płciowe naszych czasów*, przeł. Z. Bass, Księgarnia Nakładowa Dr. Maksymiljana Bodeka, Lwów 1929.

Breuer J., Freud S., *Studies on Hysteria*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. II, The Hogarth Press, London.

Davidson A., *Sex and the Emergence of Sexuality*, „Critical Inquiry" 1987, 14(1), s. 16–48.

Davidson A., *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001.

Ellis H., *Auto-Erotism. A Psychological Study*, „Alienist and Neurologist" 1898, 19(2), s. 260–299.

Ellis H., *Studies in the Psychology of Sex*, t. I: *Sexual Inversion*, Wilson and Macmillan, Philadelphia 1897.

Ellis H., *Studies in the Psychology of Sex*, t. II: *The Evolution of Modesty, The Phenomena of Sexual Periodicity, Auto-Erotism*, The University Press, Leipzig–Philadelphia 1900.

Forel A., *Zagadnienia seksualne*, t. I, przeł. S. Adert, Kultura i sztuka, Lwów 1920.

Foucault M., *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974–1975*, przeł. G. Burchell, Verso, London 2003.

Freud S., *Charakter a erotyka*, przeł. R. Reszke, D. Rogalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014.

Freud S., *Contributions to a Discussion on Masturbation*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XII, The Hogarth Press, London.

Freud S., *Gesammelte Werke*, t. I: *Werke aus der Jahren 1892–1899*, Imago Publishing Co., London 1952.

Freud S., *Instincts and their Vicissitudes*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XIV, The Hogarth Press, London.

Freud S., *On the History of the Psycho-Analytic Movement*, w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition*, t. XIV, The Hogarth Press, London.

Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Freud S., *Wizerunek własny*, przeł. H. Zaszłupin, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2020.

Freud S., *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
Freud S., Jung C.G., *The Freud/Jung Letters*, przeł. R. Manheim, R.F.C. Hull, Princeton University Press, Princeton 1974.
Gillis, J. *Bad Habits and Pernicious Results. Thumb Sucking and the Discipline of Late-Nineteenth-Century Paediatrics*, „Medical History" 1996, 40(1), s. 55–73.
Green, A., *Has Sexuality Anything to Do with Psychoanalysis?*, „International Journal of Psychoanalysis" 1995, 76, s. 871–884.
Haute, P. van, Westerink H., *Introduction: Hysteria, Sexuality, and the Deconstruction of Normativity – Rereading Freud's 1905 Edition of* Three Essays on the Theory of Sexuality, w: S. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality. The 1905 Edition*, Verso, London 2016.
Kern S., *Freud and the Discovery of Child Sexuality*, „The Journal of Psychohistory" 1973, 1, s. 117–141.
Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*, przeł. D. Porter, W.W. Norton & Company, New York 1997.
Laplanche J., *The Temptation of Biology. Freud's Theories of Sexuality*, przeł. D. Nicholson-Smith, The Unconscious in Translation, New York 2015.
Lindner S., *Das Saugen an den Fingern, Lippen, etc. bei den Kindern (Ludeln)*, „Jahrbuch für Kinderheilkunde" 1879, 14, s. 68–91.
Moll A., *Die Conträre Sexualempfindung*, N.W. Fischer's Medizinische Buchhandlung, Berlin 1891.
Moll A., *The Sexual Life of the Child*, przeł. P. Eden, The Macmillan Company, London 1921.
Moll A., *Untersuchungen* über *die Libido sexualis*, Fischer's Medicin Buchhandlung, Berlin 1898.
Oosterhuis H., *Sexual Modernity in the Works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll*, „Medical History" 2012, 56(2), s. 133–155.
Oosterhuis H., *Stepchildren of Nature. Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*, University of Chicago Press, Chicago 2000.
Potts M., Campbell M., *History of Contraception*, „Gynecology and Obstetrics" 2002, 6(8), s. 1–23.
Riddle J., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1992.
Sandford S., *From Geschlechtstrieb to Sexualtrieb. The Originality of Freud's Conception of Sexuality*, w: R. Gipps, M. Lacewing (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford University Press, Oxford 2018.
Sauerteig L., *Loss of Innocence. Albert Moll, Sigmund Freud and the Invention of Childhood Sexuality around 1900*, „Medical History" 2012, 56(2), s. 156–183.
Sulloway F., *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1992.
Sutton K., *Sex between Body and Mind. Psychoanalysis and Sexology in the German-speaking World, 1890s–1930s*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2019.
Tardieu A., *A Medical and Legal Study on Assaults against Morality*, w: W. Peniston, N. Erber (red.), *Queer Lives. Men's Autobiographies from Nineteenth-Century France*, University of Nebraska Press, Lincoln 2007.

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 54–63
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.5

Dziwadło – tożsamość, queer, psychoanaliza

Esej nie całkiem naukowy

Nadia Kostrzewa

Abstrakt Punktem wyjścia tego utrzymanego w osobistym tonie eseju jest przypomnienie rewolucyjnego charakteru Freudowskiej teorii seksualności. Autorka przywołuje feministyczną krytykę wytykającą Freudowi heteronormatywne ograniczenia, poza które pragnie wykroczyć, nie porzucając jednak tradycji psychoanalitycznej. Wskazuje, że w myśleniu o seksualności jako o sile wymykającej się tożsamościowym schematom dopomóc może teoria Jeana Laplanche'a. Następnie, odwołując się do rozmaitych koncepcji z tradycji psychoanalitycznej i teorii queer, autorka przygląda się zaczerpniętemu z własnej praktyki przypadkowi tożsamościowej i orientacyjnej płynności. Ten wątek splata z rozważaniami nad postaciami Magnusa Hirschfelda i Tomasza Machcińskiego, formułując na koniec apologię tego, co niemożliwe do sklasyfikowania.

Słowa kluczowe teoria queer, nietożsamość, Jean Laplanche, Magnus Hirscheld

Abstract The starting point of this highly personal essay is a reminder of the revolutionary nature of Freud's theory of sexuality. The author refers to feminist criticism that accuses Freud of heteronormative limitations, which they want to go beyond without abandoning the post-psychoanalytic tradition as such. They point out that Jean Laplanche's theory can help in thinking about sexuality as a force that eludes identity patterns. Then, referring to various concepts from the psychoanalytic tradition and queer theory, the author looks at a case of identity and orientation fluidity drawn from their own practice. This thread is interwoven with reflections on Magnus Hirschfeld and Tomasz Machciński, with the essay culminating in an embrace of the unclassifiable.

Keywords queer theory, non-identity, Jean Laplanche, Magnus Hirschfeld

Nadia Kostrzewa – psycholożka, certyfikowana psychoterapeutka psychoanalityczna. Redaktorka naczelna kwartalnika „IDioMY – Psychoanaliza i Życie Społeczne".. Dwukrotna laureatka konkursu PTPP na esej dotyczący psychoanalitycznego rozumienia bezradności i szaleństwa. Współzałożycielka i członkini Grupy Reflektującej PTPP, która zajmuje się próbą opisu zjawisk społecznych i politycznych przy użyciu narzędzi psychoanalitycznych. Jej esej o sytuacji na polsko-białoruskiej granicy *Co kryje las?* został wyróżniony w międzynarodowym konkursie IPA i opublikowany w książce *Mind in the Line of Fire*.

nadiakostrzewa@gmail.com

Referat na konferencję o seksualności i psychoanalizie zaczynałam pisać wiele razy. Powstało kilkanaście pierwszych zdań, różnych początków, końcówek nitek wrzuconych w labirynt. Bardzo długo nie mogłam zdecydować, w którą stronę pójść, tkwiłam pomiędzy drogami. Co ciekawe, na takim właśnie rozdrożu Edyp zabił Lajosa, przypieczętowując swoje przeznaczenie. Jak widać rozstaje nie są bezpiecznym miejscem. Może dlatego nerwowo zerkamy na mapę, wybierając pośpiesznie kierunek. Im szybciej zdecydujemy, tym szybciej dojdziemy do celu. Rozdroża niepokoją, ale też magnetyzują, jak opisywana przez Diotymę kraina Metaksy. Miejsce, gdzie rzeczy falują w ciągłym akcie stwarzania, nie wykluczając się wzajemnie. Gdzie możliwa jest ucieczka od prostych wyborów albo-albo, prosto, w prawo, może jednak w lewo. Ustawiłam tam różowego pufa na czterech kocich nóżkach. Siedzę teraz i patrzę w wielu kierunkach na raz. Jak uczynić seksualność płodną? I czy zawsze musi wieńczyć ją poczęcie? Jak w takim razie, pisząc, zanurzyć się w przyjemność? Jak doświadczyć, ale też dać przyjemność słuchaczom i czytelnikom? Zastanawiam się, czy można napisać nie tylko „o" psychoanalizie i queer – czy można napisać w psychoanalityczno-queerowy sposób? Co to właściwie miałoby oznaczać? Ciągły ruch, niepokój, lekkość, zmienność. Bunt. Napięcie. Nieustanne *staccato* przygodnej podmiotowości. Różne początki, które nigdy się nie kończą.

Naszym początkiem był Freud. Zwariowany rewolucjonista, który miał zakłócić sen świata. Gdy w 1905 roku opublikował swoje *Trzy rozprawy*[1], uczynił człowieka istotą seksualną od najwcześniejszego czasu. W pojęciu popędu zawarł biologiczną, instynktowną energię, poszerzając jednocześnie jego rozumienie o element psychiczny, jakim jest powiązane z popędem wyobrażenie. Funkcjonowanie aparatu psychicznego oparł na zasadzie przyjemności, wskazując, że wewnętrzna siła impulsów popędowych kieruje nas w stronę obiektu, który umożliwi zaspokojenie i pozbycie się napięcia. Freud nieustannie rozwijał i modyfikował swoje koncepcje. Opisał sytuację edypalną[2], śledząc skomplikowane losy popędu, lęku, wyparcia i identyfikacji. Oczywiście u chłopca. Dziewczynkom ostateczny akt ukonstytuowania relacji płciowych zostawił ułomność i zazdrość. Obu płciom – pragnienie związane z brakiem. Jak wskazują późniejsze krytyczne opracowania, kłopot z modelem Freuda polegał na tym, że zamykał świat w jednoznacznościach, w liniowym i fazowym modelu rozwoju związanym z różnicą anatomiczną. W prostej binarności płci i orientacji, w dodatku nierozłącznie ze sobą powiązanych. Identyfikacja ze swoją płcią zakładała bowiem normatywne pożądanie płci przeciwnej. Powstała zamknięta i dosyć sztywna konfiguracja bycia i kochania. Połączenie takie nie tylko patologizowało doświadczenia homoseksualne, zamykało też horyzonty dla orientacji

[1] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (1905), przeł. R. Reszke, Warszawa 1999.
[2] Zob. S. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.

heteroseksualnej, skutkując normatywnymi stereotypami, upartym powtarzaniem, że przeciwieństwa się przyciągają, a komplementarność staje się zasadą. W tym duchu i ciele, męscy mężczyźni pragnąć będą tylko kobiet, które są kobiece. Krytyka trójkąta edypalnego została przeprowadzona przez ruch feministyczny drugiej fali[3], a jej ostrze *nomen omen* cięło skutecznie i mocno. Zarzucano Freudowi podtrzymywanie patriarchalnego systemu społecznego, mizoginię, naturalizację heteroseksualnego stosunku mającego prowadzić do reprodukcji i wreszcie odwrócenie się od preedypalnego świata matki i jej ciała[4]. Nie mam jednak najmniejszego zamiaru „wylewać Freuda z kąpielą". Jego koncepcje i myśli nie tylko dyskutowały ze sobą, czasami tworząc kakofonię, a czasem polifonię, miały też potężny płodny potencjał inspirujący kolejne pokolenia psychoanalityków. Choćby do tego, by wykłócać się z nim, ile tchu w piersiach.

Jean Laplanche nie kłóci się z Freudem aż tak bardzo, raczej twórczo przekształca jego teorię uwiedzenia. Zauważa, że podstawowa sytuacja antropologiczna każdego niemowlęcia ma związek z niesymetryczną relacją z opiekunem. Zależność, w której znajduje się dziecko, ma swoje konsekwencje: jest ono biernym odbiorcą ogromu komunikatów ze strony dorosłego, mających charakter zarówno świadomy, jak i nieświadomy. W nacechowanej taką intensywnością komunikacji nieuniknione jest pojawienie się pewnej nadwyżki, nadmiaru, który nie może zostać przyswojony, a przez to zintegrowany. Według Laplanche'a szczególnie seksualność jest sferą, w której występuje ów nadmiar. Wskazuje on, jak piszą Antoni Grzybowski i Dariusz Grabowski, że u dorosłego zwykłe czynności opiekuńczo-pielęgnacyjne mogą wiązać się z pewnego rodzaju „wypartymi libidinalnymi pragnieniami, które budzi w nim dziecko"[5]. Tak kierowany do dziecka komunikat ma charakter tajemniczy, bo nieświadomy. W efekcie, to, co podlega procesowi translacji, co udaje się przetłumaczyć i zintegrować, staje się **rdzeniem ja**, to zaś, co wymyka się możliwości przetłumaczenia, staje się nieświadomością, której źródłem jest wyparta seksualność[6]. Nieprzetłumaczalna seksualność pochodzi zatem od Innego i pojawia się w efekcie „enigmatycznego przesłania", któremu towarzyszy pewien rodzaj nadmiernej stymulacji i pobudzenia. Stein, kontynuatorka myśli Laplanche'a, podkreśla, że trudność w odszyfrowywaniu owej enigmatycznej wiadomości od Innego powoduje, iż seksualność staje się wyobcowanym obszarem funkcjonowania człowieka[7]. Mnie jednak zastanowił sam nadmiar. Tajemniczy komunikat płynący z nieświadomości dorosłego do nieświadomości dziecka. Jak już wspomniałam, stawia on nas przed koniecznym procesem translacji, która każe nieustannie rozwikływać i tłumaczyć przekaz płynący od Innego. Przy jednoczesnym założeniu, że zawsze pozostanie jakaś nieprzetłumaczalna część, coś, co pozostaje

[3] Zob. B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2012.
[4] Zob. J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk 2001.
[5] A. Grzybowski, D. Grabowski, *Nieświadomość jako wiadomość od Innego. Teoria i praktyka psychoanalityczna według Jeana Laplanche'a*, „Psychoterapia" 2018, 185(2), s. 27.
[6] Zob. tamże.
[7] Zob. R. Stein, *The Poignant, the Excessive, and the Enigmatic in Sexuality*, „International Journal of Psychoanalysis" 1998, 79, s. 253–268.

obok nieuchwytne. W efekcie w aparacie psychicznym powstaje coś obcego… Tylko co to właściwie jest? Nieświadomość? Zgoda. Jest tam jednak coś jeszcze. „Obce ciało". Czy to freudowskie niesamowite? Znane, nieznane? Enigmatyczny, tajemniczy element, plątanina pobudzeń, doświadczeń, idiomatycznych fantazji. Dziwadło. Zakłócacz ustalonej tożsamości? Jeśli taka w ogóle istnieje.

Gdy pierwszy raz zobaczyłam Lulu, nie wiedziałam, na kogo patrzę. Ogarnęła mnie panika, bo nie potrafiłam rozstrzygnąć, czy do gabinetu wchodzi bardzo kobiecy chłopak, czy dziewczyna w typie mocnej chłopczycy. Jednocześnie pilność odpowiedzi na to pytanie wydała mi się przerażająca. W każdym innym aspekcie tożsamościowym byłabym w stanie wytrzymać niepewność i spokojnie poczekać na informacje dotyczące tego, czy osoba, z którą rozmawiam, jest ojcem, córką, pracownikiem czy pracodawczynią. Moje zmieszanie było na tyle widoczne, że zanim osoba, która weszła, usiadła naprzeciw mnie na fotelu, już wyglądała na przybitą i zrezygnowaną. Zapadła cisza. „Identyfikuję się jako osoba niebinarna, ale może pani zwracać się do mnie, używając żeńskich końcówek, lubię je trochę bardziej, są miękkie". Był to skądinąd jeden z przejawów jej odruchowej dbałości o rozmówców: Lulu, umęczona ciągłym pytaniem: „to kim w końcu jesteś?", podrzucała im schemat, którego mogli się uchwycić. Byłam jej za to wdzięczna. Lulu nie przyszła rozstrzygać, kim jest. Jasno to powiedziała już w pierwszym wypowiedzianym do mnie zdaniu. Tym, co przyprowadziło ją do gabinetu, nie była jej tożsamość płciowa, lecz to, co nazwalibyśmy orientacją seksualną. Z przerażeniem odkryła ostatnio, że czuje utrzymujące się pożądanie seksualne do swojego kolegi z pracy, co podważyło to, co dotąd o sobie myślała. Strach był tak intensywny, że zaczęła doświadczać ataków paniki w pracy. Była zagubiona, przerażona, pełna poczucia winy. Jak powtarzała, nie lubiła mężczyzn, bała się ich, a ich penisy wydawały jej się dziwne i mało estetyczne. Dręczyło ją pytanie: dlaczego taka jestem? Rozumiałam wtedy jej stan w dwojaki sposób. Myślę, że doświadczała czegoś, co Winnicott nazwał przerwaniem ciągłości istnienia, gdy nieświadomy materiał seksualny wtargnął do sfery świadomości, przerywając przy tym tkankę ciągłą jej tożsamości i tym samym stając się elementem traumatyzującym. Z drugiej strony dręczyło ją poczucie winy i opresyjność superego, która nieustannie kazała jej mierzyć się z poczuciem, że jest oszustką, w dodatku nielojalną wobec podstawowej dla siebie grupy przynależności, którą była społeczność lesbijska. Lingiardi[8] pisze, że natężenie pytań o to, dlaczego czuję to, co czuję w kwestii pożądania, z reguły oznacza ukryty porządek rozstrzygający: czy moja orientacja jest spowodowana pierwotnymi relacjami, strukturą rodzinną, charakterem matki, czy może chromosomami i zapisem genetycznym? Jednym słowem pojawiają się binarne

[8] Zob. V. Lingiardi, *Who Am I? And What Makes Me Hot and Bothered? Notes on Identity, Sexuality, Enigma, and Desire*, „Studies in Gender and Sexuality" 2008, 19(4), s. 279–290.

opozycje: natura czy kultura, wrodzone czy nabyte? Co więcej, takie postawienie sprawy pociąga za sobą niewypowiedziane głośno założenie, że w wypadku orientacji heteroseksualnej wszystko ułożyło się dokładnie tak, jak powinno, czego niestety nie da się powiedzieć o orientacji homoseksualnej lub, o zgrozo!, biseksualnej, która już w ogóle nie wiadomo, czym jest. Lulu, jak mówiła, pogodziła się ze swoją tożsamością osoby niebinarnej, lesbijki, feministki. Przeciążył i przeraził ją, jak sama mówiła, „obcy element" – pożądanie do mężczyzny, kolegi, pracującego przy biurku obok.

Teoretycy queer nie lubią terminu tożsamość. Zarzucają mu sztywność okupioną logiką wykluczenia, normalizacji i tworzenia hierarchii, która na gruncie społecznym ma charakter opresyjny. Diane Fuss pisze: „tożsamość zawiera w sobie zawsze element nietożsamości, podmiot zawsze jest podzielony, a tożsamość nabywa się kosztem wykluczenia Innego, represji i wyparcia nietożsamości"[9]. Jej hipotezy przypominają logikę myślenia Laplanche'a. Pracowałyśmy z Lulu wokół jej przerażenia, które zaczęła wiązać z jednej strony z nadmiarem pobudzeń, nieprzystających do siebie treści, różnych elementów, z drugiej zaś strony z pogubieniem, gdy odkryła, że nie wszyscy mężczyźni ją pociągają, lecz konkretnie ten jeden. Materiał, który wnosiła na sesje, wydawał się potwierdzać hipotezy Tima Deana[10] dotyczące tego, że pożądanie w dużej mierze jest niezwiązane z płcią obiektu, a tym samym w nieświadomości nie istnieje coś takiego jak hetero- czy homoseksualność. Jak sam pisał, „nasza tożsamość, w tym tożsamość seksualna, niezmiennie pozostaje w konflikcie z naszą nieświadomością"[11]. W dynamice świata wewnętrznego Lulu miał miejsce taki właśnie konflikt. Istniejąca i stworzona przez nią dotychczas tożsamość seksualna została zakłócona pragnieniami, które przeżywała jako obce i intruzywne. Jednocześnie można było zaobserwować tęsknotę za definitywnym i stałym rozstrzygnięciem dylematów tożsamościowych. Jej wewnętrzne doświadczenia wydawały się jednak stawiać taką możliwość pod znakiem zapytania.

W naszej pracy nadszedł czas, w którym Lulu intensywnie śniła. Oto sen, dzięki któremu poszerzyło się nasze rozumienie tego, co się z nią dzieje, a jej samej przyniosło pewien rodzaj ulgi: „Śniłam dziwaczny sen. Ogromne mydlane bańki mieniły się kolorami. Zachodziły za horyzontem, ale nie po tej stronie. Zaciekawiona, podeszłam tam i wsadziłam głowę w dziwną dziurę, w której znikały. Zobaczyłam schowaną część świata, wypełnioną kleistą wodą. Bańki dryfowały pod powierzchnią nieporuszone, nie pękały, a woda czasami przepływała przez nie, a czasami oklejała ich ściany. Chciałam, pragnęłam się w nich przejrzeć, ale zobaczyłam, że straciły przezroczystość. Ich ściany zmieniały się w dziwną strukturę, jak z drewnianych ostrych patyków. Było mi przyjemnie

[9] D. Fuss, *Identification Papers. Readings on Psychoanalysis, Sexuality, and Culture*, London–New York 1995.
[10] Zob. T. Dean, *Homosexuality and the Problem of Otherness*, w: T. Dean, Ch. Lane (red.), *Homosexuality and Psychoanalysis*, Chicago 2001, s. 120–143.
[11] Tamże.

i smutno. Wszystko było napięte". Lulu mówiła o skojarzeniach wywołanych przez ten sen: o dziwności odwróceń wschodu z zachodem, powietrznych baniek zamkniętych pod wodą, samej wody, która jest sobą i czymś innym wtedy, gdy zamienia się w maź. Zdziwiła ją potrzeba spotkania samej siebie, bo całość obrazu wydała jej się jednak głównie dziwaczna. Jej sen bardzo mnie zaciekawił, uważałam, że miał wyraźnie zaznaczoną podwójną strukturę. Z jednej strony w swojej symbolice, napięciu, podnieceniu był snem erotycznym. Z drugiej jednak miał charakter snu o tożsamości i to ten kierunek interpretacji nieświadomie wybrała Lulu w swoich skojarzeniach. Ciekawie pisze o tym de M'Uzan, porównując pracę ze snami do pracy nad tożsamością[12], która powtarza się przez całe życie i otwiera na nowe postedypalne identyfikacje. Główna teza de M'Uzana, oparta na zapożyczonej od Winnicotta koncepcji obiektu przejściowego, proponuje konstrukt **podmiotu przejściowego**[13]. Tożsamość w tym ujęciu przypisana jest do rejestru witalnego, czyli domeny bytu poprzedzającej ruchy seksualne i popędowe w kierunku obiektu. De M'Uzan prowadza też pojęcie spektrum tożsamości, które zawiera następujące po sobie pozycje – od podmiotu i jego subiektywnego świata ku przedmiotowi – i które obejmuje różne możliwości odczuwania napięcia seksualnego wraz z wyłaniającym się pragnieniem i zaproszeniem do wzajemności. Ruch przejścia zakłada nieustanny proces, podobny do sennych obrazów, które przechodzą jeden w drugi, obrazując wewnętrzne pulsowanie stanów tożsamości. Czasami ruch ten ma charakter płynny, częściej jednak prowadzi przez procesy depersonalizacji, regresji, cyklu utraty, załamania, żałoby i nowych identyfikacji. W proces ten wpisane jest poczucie niepokoju i niesamowitości. Dotyczy to także wymiaru seksualnego. „Jestem dziwadłem" powtarzała w pierwszym okresie pracy Lulu. „Seksualne stany świadomości" są w nieustannym ruchu, powiedziałaby nowojorska psychoanalityczka Galit Atlas. Jest ona autorką fantastycznej książki, *The Enigma of Desire*, w której proponuje dwa poziomy widzenia seksualności, nazywane przez nią pragmatyczną i enigmatyczna matką. Altas pisze: „Pierwszy poziom (pragmatyczny) wiąże z faktyczną, wczesną więzią z matką. Zakłada ona wielomodalnościową, sensoryczną interakcję matka – niemowlę, która obejmuje wzorce pobudzenia, regulacji, dotyku, głosu, rytmu"[14]. Seksualność nie wynika jednak tylko z tych pragmatycznych doświadczeń relacyjnych. Dalej czytamy: „moje użycie matki enigmatycznej podkreśla nieskończoną nieuchwytność i tajemniczość seksualności i jej egzystencjalne aspekty"[15]. W ten sposób udaje się wyjść poza binarny podział orientacji teoretycznych, w którym seksualność rozumiana jest albo w świetle wewnętrznych popędów, albo nadmiernego i wyłącznego nacisku na wzorce przywiązania. Atlas łączy teorie intrapsychiczne

[12] Zob. M. de M'Uzan, *Dream and Identity*, „Canadian Journal of Psychoanalysis" 2000, 8, s. 131–146.
[13] Zob. tamże.
[14] G. Atlas, *The Enigma of Desire. Sex, Longing and Belonging in Psychoanalysis*, London–New York 2015, s. 15.
[15] Tamże, s. 16.

z koncepcją enigmatyczną oraz pragmatycznymi obserwacjami dotyczącymi wzajemnej regulacji afektu zarówno w diadzie matka – niemowlę, jak i w połączeniu analityk – pacjent. Zgadzam się z jej zdaniem, że „analizując, staramy się pomóc naszym pacjentom zrozumieć, co »odnajdują« lub czego szukają poprzez swoje doświadczenia seksualne”[16]. Dzięki temu przeformułowaniu mogłyśmy z Lulu zacząć nasze myślenie od tego, jaką funkcję w jej życiu pełniła taka, a nie inna ekspresja potrzeb i pragnień seksualnych. W ten sposób przestałyśmy zajmować się potencjalną płcią jej kochanek i kochanków. Na jakimś poziomie było to bez znaczenia. Mogłyśmy zacząć rozmawiać o tym, w jaki sposób Lulu odtwarzała stan seksualnego pobudzenia i ekscytacji, by niekiedy próbować radzić sobie z rozregulowanym afektem. Nadmierna stymulacja, której się bała, a której jednocześnie poszukiwała, przykrywała – jak się wydawało – tęsknotę za utraconym doświadczeniem kojącej obecności ciała matki. Ważnym aspektem tej pracy była możliwość nie tylko omówienia tego doświadczenia, lecz przeżycia go wspólnie w gabinecie. Wydaje mi się, że było to możliwe również dzięki pewnym aspektom mojej płynnej tożsamości również w wymiarze seksualnym. Dzięki temu nasze analityczne poszukiwania miały teraz inny wydźwięk. Nie były próbą śledzenia psychopatologii, zafiksowania rozwoju psychoseksualnego Lulu i ewentualnych deficytów z tym związanych. Myślę, że próbowałyśmy zrozumieć jej idiom, również w aspekcie seksualnym. Tym samym krążyłyśmy wokół pytania, czy możliwe byłoby zamienienie kategorii tożsamości, która z definicji ma charakter strukturalny, na coś, co bardziej przypominałoby utkaną sieć. Takie podejście proponuje Adrienne Harris, która jasno mówi, że seksualność jest mozaiką, wprowadzając przy tym kategorię, która mnie urzekła, a która jest trudno przetłumaczalna na język polski: *soft assembly* – miękkie gromadzenie[17]. Niemożliwe do ogarnięcia i zinterpretowania jako całość. Seksualność składa się z różnych seksualności. W pierwszym wypowiedzianym do mnie zdaniu Lulu mówiła o identyfikacji i miękkich końcówkach – myślę, że wieloznaczność tego sformułowania doskonale obrazuje to, co starałam się opisać.

Berlin lat dwudziestych XX wieku był pod wieloma względami miastem wyjątkowym. Kluby, kabarety, bary i duszne speluny. Liberalna konstytucja weimarska i zniesienie cenzury, większa niż gdziekolwiek w Europie otwartość na manifestowanie i eksplorowanie własnej seksualności. To wszystko wpływało na atmosferę, o której Francis Bacon powie po latach: „miało się poczucie, że jeśli chodzi o seks, można było dostać absolutnie wszystko czego się zapragnęło”[18]. To właśnie w Berlinie przy ulicy In den Zelten znajdował się Instytut Seksuologiczny, którego założycielem i szefem był Magnus Hirschfeld. Pulchny, dobrotliwie wyglądający żydowski lekarz o czarującym pseudonimie Ciocia Magnezja,

[16] G. Atlas, *Touch Me, Know Me: The Enigma of Erotic Longing*, „Psychoanalytic Psychology” 2015, 32, s. 123–139.

[17] Zob. A. Harris, *Gender as a Soft Assembly: Tomboys' Stories*, „Studies in Gender and Sexuality” 2000, 1, s. 223–250.

[18] Cyt. za: O. Laing, *Republika ciał. Eseje o wyzwoleniu*, Wołowiec 2014, s. 75.

stworzył azyl dla osób homoseksualnych i transgenderowych. Oprócz wielu innych osiągnięć, jak na przykład przeprowadzenie pierwszej na świecie operacji korekty płci, Hirschfeld pragnął dokumentować rzeczywiste pragnienia seksualne ludzi[19]. W ciągu kilku lat przeprowadził kilkadziesiąt tysięcy wywiadów, wypytując ludzi o ich fantazje i zachowania. Obraz wyłaniający się z ich odpowiedzi ostatecznie umocnił Hirschfelda w jego przekonaniu o nieistnieniu prostego podziału na dwie płcie oraz niemożności wytyczenia ostrej granicy między tym, co homo- i heteroseksualne, oraz tym, co męskie i kobiece. W 1910 roku obliczył on, że istnieją czterdzieści trzy miliony potencjalnych kombinacji płci i seksualności. Jak widać jego wnioski wykraczają daleko poza współczesną akceptację płynności genderowej i seksualnej. Ściany Instytutu Seksuologicznego zdobiły zdjęcia gejowskich par, a jego pokoje zamieszkiwali „odszczepieńcy" wszelkiej maści, tworząc przykład queerowej wspólnoty. Laing pisze o nich: „lubię fotografię karnawałowego balu, zrobioną w tamtym czasie. Postacie ubrane w smokingi, peruki, sznury pereł. Są gorsety i satynowe suknie. Prawię czuję napięcie wymieszane z zapachem perfum. Nie sposób ustalić płci bohaterów, nie jest to konieczne"[20]. Za oknem jednak ciemnieje mrok, kryzys ekonomiczny po krachu na giełdzie pogłębia poczucie zagrożenia i biedę. Nadciąga nazistowski terror, totalitaryzm, który wszystko, co inne, zetrze z powierzchni ziemi, do Instytutu wtargną hitlerowskie bojówki, paląc książki i wszystkie zgromadzone materiały. Nad Auschwitz wznoszą się nowe kominy.

Kilka lat później, w roku 1942 w Polsce rodzi się Tomasz Machciński[21]. W trakcie wojny traci całą swoją rodzinę i zapada na gruźlicę kości, która sprawia, że spędza wiele tygodni przywiązany do wyciągu. Z zawodu jest mechanikiem precyzyjnym, a swój pierwszy aparat fotograficzny otrzymuje w prezencie za wykonaną usługę. Jest samoukiem, więc samodzielnie uczy się wszystkich tajników fotografii. Od teraz przez kolejne lata będzie wcielał się w przeróżne postacie i fotografował sam siebie. „Ja nie udaję, nie przebieram się, ja taki jestem" – podkreśla w wywiadach, zwracając uwagę na to, że wykorzystuje jedynie to, co naturalnie dzieje się z jego ciałem. Upływ czasu, zapuszczanie lub ścinanie włosów, miękkość rysów twarzy, umiejętność otwarcia na zalotność w ruchach, tradycyjnie przypisywaną kobietom. Tym samym odnajduje w sobie i wydobywa na światło dzienne postaci męskie i kobiece, konstatując nieruchomy porządek płci. Autoportrety Machcińskiego wydają się doskonałą ilustracją zmienności, nieprzywiązywania się do jednej określonej tożsamości[22]. Posługując się terminem zaczerpniętym ze świata queer, można by powiedzieć, że są kampowe. Gołębiewska tak charakteryzuje tę postawę: „Postawa kampowa to specyficzna postawa estetyczna, która pozwala angażować się w różne zdarzenia

[19] Zob. tamże, s. 83–84.
[20] Tamże, s. 80.
[21] Zob. K. Bielas, *Byłem Jezusem, Piłsudskim, Matką Teresą..., a teraz przymierzam się do Stalina. Wywiad z Tomaszem Machcińskim*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format", 6 września 2019.
[22] Zob. tamże.

z własnego życia, tak by czerpać z nich przyjemność estetyczną przy jednoczesnym zawieszeniu sądów moralnych”[23]. Z politycznego punktu widzenia kamp jest postulatem widzialności odmieńców. Z perspektywy psychoanalitycznej może stanowić po prostu fantazmatyczną reakcję na sytuację wykluczenia, lecz także wyparcia. Podważa świadomość heteronormatywnej wizji rzeczywistości, przekreśla normy władzy, sprawujące kontrolę nad tożsamością płciową i seksualnością. „Fantazmatyczność kampu performatywnie ustanawia nową rzeczywistość, w której niespełnione wcześniej pożądania realizują się w całości, ale już nie na zasadzie sublimacji, która przecież wiązała się z pracą nieświadomego przeniesienia energii libidinalnej w dziedzinę twórczości artystycznej, lecz na prawach całkiem świadomej gry nieustannie podważającej własne reguły”[24].

Są takie miejsca, gdzie nitki się spotykają. O podobnych rzeczach mówią psychoanaliza, teorie społeczne, podobnych stanów doświadczają pacjenci w gabinetach. Okazuje się, że odszczepieńcy zamieszkiwali wszystkie czasy i miejsca. Rodzili się w siermiężnym PRL-u, międzywojniu, Nowym Jorku lat osiemdziesiątych. Machciński, Hirschfeld, Lulu i wreszcie ja. Zdarzają się sytuacje, które przesuwają mnie w kierunku krainy dziwadeł. Tak jak to zaproszenie na konferencję o seksualności i psychoanalizie. Wiem mniej więcej, kim jestem, gdy wchodzę do swojego gabinetu, choć sposób pracy, który wybrałam, zakłada, że z różnym natężeniem intensywności i czasu będę dla pacjenta nieść kawałki różnych tożsamości. Nie jestem naukowczynią, filozofką, socjolożką. Kim zatem jestem dzisiaj, gdy piszę te słowa? Kim wtedy, gdy biorę za rękę osobę, którą wybrało moje ciało i serce? Na wielu poziomach wymykam się i temu, co widzialne, i temu, co możliwe do odczuwania. Odmieńczość w nas, odmieńczość w innych. Dziwadła wewnętrzne, dziwadła zewnętrzne. Seksualne, polityczne, uwiecznione na zdjęciach. Mam w głowie tekst o dziwacznej tożsamości psychoanalityków, której trzymamy się tak kurczowo, a która tak często staje się polem bitwy. Na razie zmęczyły mnie labirynty, choć miejscami dawały zmysłową przyjemność. „Niczego z siebie nie wyrzucę” – powiedziała kiedyś Lulu. To ona nauczyła mnie uśmiechać się do kolorowych baniek krążących w gabinecie, to z nią przesiadujemy na różowych pufach.

[23] M. Gołębiewska, *Kamp jako postawa estetyczna – o postmodernistycznych uwikłaniach*, „Sztuka i Filozofia” 1999, 17, s. 27–48.

[24] Tamże.

Bibliografia

Atlas G., *The Enigma of Desire. Sex, Longing and Belonging in Psychoanalysis*, Routledge, London–New York 2016.

Atlas G., *Touch Me, Know Me. The Enigma of Erotic Longing*, „Psychoanalytic Psychology” 2015, 32(1), s. 123–139.

Atlas G., *What’s Love Got to Do with It? Sexuality, Shame, and the Use of the Other*, „Studies in Gender and Sexuality” 2013, 14(1), s. 51–58.

Benjamin J., Atlas G., *The 'Too Muchness' of Excitement. Sexuality in Light of Excess, Attachment and Affect Regulation*, „International Journal of Psychoanalysis" 2015, 96(1), s. 39–63.

Bielas K., *Byłem Jezusem, Piłsudskim, Matką Teresą..., a teraz przymierzam się do Stalina. Wywiad z Tomaszem Machcińskim*, „Gazeta Wyborcza. Duży Format", 6 września 2019; https://wyborcza.pl/duzyformat/7,127290,25185125,tomasz-machcinski-tysiace-moich-twarzy.html [dostęp 10.02.2025].

Butler J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London–New York 1990.

Chodorow N.J., *Heterosexuality as a Compromise Formation. Reflections on the Psychoanalytic Theory of Sexual Development*, „Psychoanalysis and Contemporary Thought" 1992, 15(3), s. 267–304.

Dean T., *Beyond Sexuality*, University of Chicago Press, Chicago–London 2000.

Dean T., *Homosexuality and the Problem of Otherness*, w: T. Dean, Ch. Lane (red.), *Homosexuality and Psychoanalysis*, University of Chicago Press, Chicago 2001, s. 120–143.

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

Fuss D., *Identification Papers. Readings on Psychoanalysis, Sexuality, and Culture*, Routledge, London–New York 1995.

Giffney N., Watson E. (red), *Clinical Encounters in Sexuality. Psychoanalytic Practice and Queer Theory*, Punctum Books, [New York] 2017; https://punctumbooks.com/titles/clinical-encounters-in-sexuality-psychoanalytic-practice-and-queer-theory/ [dostęp 10.02.2025].

Gołębiewska M., *Kamp jako postawa estetyczna – o postmodernistycznych uwikłaniach*, „Sztuka i Filozofia" 1999, 17, s. 27–48.

Grzybowski A., Grabowski D., *Nieświadomość jako wiadomość od Innego. Teoria i praktyka psychoanalityczna według Jeana Laplanche'a*, „Psychoterapia" 2018, 185(2), s. 21–34; https://www.psychoterapiaptp.pl/Nieswiadomosc-jako-wiadomosc-od-Innego-Teoria-i-praktyka-psychoanalityczna-wedlug,90539,0,1.html [dostęp 10.02.2025].

Harris A., *Gender as a Soft Assembly. Tomboys' Stories*, „Studies in Gender and Sexuality" 2000, 1(3), s. 223–250.

Laing O., *Republika ciał. Eseje o wyzwoleniu*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.

Laplanche J., *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*, „International Journal of Psycho-Analysis" 1997, 78(4), s. 653–666.

Lingiardi V., *Who Am I? And What Makes Me Hot and Bothered? Notes on Identity, Sexuality, Enigma, and Desire*, „Studies in Gender and Sexuality" 2008, 19(4), s. 279–290.

M'Uzan M. de, *Dream and Identity*, „Canadian Journal of Psychoanalysis" 2000, 8, s. 131–146.

Sontag S., *Notatki o kampie*, przeł. W. Wertenstein, „Literatura na Świecie" 1979, 9(101), s. 306–323.

Stein R., *The Otherness of Sexuality. Excess*, „Journal of the American Psychoanalytic" 2008, 56, 1, s. 43–70.

Stein R., *The Poignant, the Excessive, and the Enigmatic in Sexuality*, „International Journal of Psychoanalysis" 1998, 79, s. 253–268.

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 64–79
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.6

Kilka uwag o związkach seksualności z nieświadomością

Zbigniew Kossowski

Abstrakt Autor podejmuje temat odwrotu psychoanalizy od seksualności zarówno w praktyce psychoanalitycznej, jak i w teorii. Podejmuje problem traumatycznego wymiaru seksualności, jej wczesnych źródeł i związków z nieświadomością, a także jej roli w życiu psychicznym. Końcowa część artykułu poświęcona jest perspektywom powrotu psychoanalizy do seksualności, której pojawianie się w procesie psychoanalitycznym nie byłoby rozumiane jedynie jako przejaw mechanizmów obronnych, ale też siły witalnej. Autor zastanawia się, czy nasz język oraz nasza gotowość do badania problematyki seksualności, lub raczej jej brak, nie stanowią jednego z podstawowych ograniczeń w rozumieniu i badaniu procesów seksualnych.

Słowa kluczowe seksualność, odwrót od seksualności, język, trauma seksualności, nieświadomość, seksualne ciało

Abstract The author addresses the topic of psychoanalysis' retreat from sexuality, both in psychoanalytic practice and in theory. He deals with the problem of the traumatic dimension of sexuality, its early sources and connections with the unconscious, as well as its role in mental life. The final part of the article is devoted to the prospects of psychoanalysis returning to sexuality, the emergence of which in the psychoanalytic process would be understood not only as a manifestation of defense mechanisms, but also as a vital force. The author wonders whether our language and our willingness, or rather lack thereof, to explore the issue of sexuality, are not one of the fundamental limitations in understanding and exploring sexual processes.

Keywords sexuality, retreat from sexuality, language, trauma of sexuality, unconscious, sexual body

Zbigniew Kossowski – psychoanalityk szkoleniowy Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego, prowadzi psychoanalizę osób dorosłych, jest także psychoanalitykiem dzieci i młodzieży. Jest superwizorem i prowadzi również psychoanalityczne seminaria kliniczno-teoretyczne. Autor jest afiliowany przy IFiS PAN.

zb.kossowski@gazeta.pl

> Badania seksualne tych wczesnych lat dziecięcych zawsze prowadzone są w samotności; oznaczają one pierwszy krok w kierunku samodzielnej orientacji w świecie i przyczyniają się do poważnego wyobcowania się dziecka z otoczenia złożonego z osób, które wcześniej darzyło ono pełnym zaufaniem.
>
> Sigmund Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*[1]

Traumatyczny charakter seksualności

Seksualność stawia nas wobec kluczowych i granicznych pytań. Trudno o równie konfliktową i konfliktogenną siłę w człowieku. Dobrze wyraził to Freud, tworząc pierwszą teorię popędów, w której przeciwstawił popędy seksualne popędom samozachowawczym. Seksualność ma charakter traumatyczny, wnosi bowiem rozpoznanie odmienności i różnicy płciowej[2], a w konsekwencji przeżycie niekompletności. Wiąże się z utratą omnipotencji, niepokojem, czy nasze reakcje są normalne, lękiem przed naporem kazirodczych fantazji. Seksualność to wtargnięcie niezrozumiałych, enigmatycznych fantazji i komunikatów rodzicielskich, stanowiących egzogenne źródło seksualności dziecięcej i seksualności w ogóle, co łączy się z zainstalowaniem [czegoś (a może raczej **kogoś**)] obcego w nas od początku naszego istnienia[3]. Seksualność to także rozpoznanie konieczności wyrzeczenia się spełnienia pragnień seksualnych wobec matki czy ojca, zmaganie się z kompleksem Edypa, wtargnięcie na scenę ciała seksualnego w okresie dojrzewania, ciała seksualnego z jego niedającymi się odraczać w nieskończoność żądaniami: mojego i jakoś obcego, znanego i nieznanego, właściwie czegoś niesamowitego, zagrażającego poczuciu tożsamości i zdolności do badania rzeczywistości.

Powstaje pytanie: czy trauma związana z seksualnością nabiera znaczenia od razu, czy w wyniku naznaczenia wstecznego, Freudowskiej *Nachträglichkeit*, tak intrygująco nazwanej przez Adama Lipszyca pętlą poniewczasu[4]? W przypadku naznaczenia wstecznego to przyszłe wydarzenia i rozwój pozwolą nadać sens temu, co zaszło w odległej przeszłości, a co kiedyś, ze względu na niedojrzałość aparatu psychicznego, nie mogło nabrać znaczenia, chociaż mogło mieć urazowy charakter. Pisząc o traumie, Howard B. Levine odnalazł bardzo interesującą uwagę Freuda, że każde wyparcie wskazuje na traumę: wszak z pola świadomości usuwane są nieakceptowalne treści seksualne wchodzące w konflikt z popędem samozachowawczym. Freud zauważył, że wyparcie jest odpowiedzią na traumę i stanowi „elementarną nerwicę traumatyczną”[5]. Możemy sobie wyobrazić więc nieskończoną liczbę takich traum i zadać pytanie o ich wpływ

[1] S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (1905), w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1999, s. 87.
[2] Zob. J. McDougall, *Wiele twarzy Erosa*, przeł. L. Kalita, M. Lipińska, Warszawa 2014, s. 9–11.
[3] Zob. J. Laplanche, *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*, „International Journal of Psychoanalysis” 1997, 78, s. 653–666.
[4] Zob. A. Lipszyc, *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, Warszawa 2019, s. 197–199.
[5] S. Freud, *Introduction to Psycho-Analysis and the War Neurosis* (1919), w: J. Strachey i in. (red.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVII, London, s. 205–216, 210.

na nasze życie psychiczne. Czy się kumulują? Jak mogą wpływać na nasze przeżywanie (lub zahamowanie przeżywania) seksualności? Jednocześnie w wyniku wyparcia nieświadomość staje się rezerwuarem fantazji seksualnych i tylko niektórym z nich uda się wrócić do przedświadomości i świadomości, niekiedy powodując retraumatyzację, zwłaszcza wtedy, gdy nasz aparat psychiczny nie jest na takie treści przygotowany.

■ Wiele twarzy seksualności

Seksualność to błogi i jednocześnie przytłaczający nadmiar. Jest nieprzewidywalną siłą, bez której życie traci smak, siłą życiodajną, która zarazem kwestionuje naszą pozorną podmiotową jedność. Jednocześnie ożywia nas i uzmysławia przemijalność. Ratuje i ożywia, a zarazem może prowadzić do zatracenia i potrafi zgubić. Jest czymś, co buduje naszą integralność psychocielesną, ale może też ją zniszczyć. Seksualność jest obecna w języku, często w jego wulgarnej wersji, a jednocześnie jest czymś, o czym się czasami milczy, w najlepszym razie żartuje, bowiem – jak zaświadcza Freud – żart pozwala na więcej, na chwilowe zniesienie cenzury, na dopuszczenie niedopuszczalnego[6].

Szczególną formą seksualności jest seksualność dziecięca z operującymi w niej w dominujący sposób popędami częściowymi i powiązanymi z nimi strefami erogennymi; tworzą one fenomen tendencji do polimorficznej perwersji, zjawiska skądinąd normalnego i powszechnego w tym okresie życia[7]. Rozpoznanie przez Freuda roli i znaczenia seksualności dziecięcej istotnie i radykalnie pogłębiło wiedzę o naszej seksualności w ogóle. Seksualność dziecięca jest uniwersalna (co zresztą budziło i budzi silny opór) i jednocześnie nieprzemijająca, ponieważ jest zjawiskiem, wokół którego organizuje się nasze wczesne życie psychiczne i które zarazem stanowi podłoże seksualności okresu dojrzewania oraz późniejszej – dorosłej. Dlatego jeśli z wyniesionymi z dzieciństwa rozwiązaniami dotyczącymi wczesnej seksualności pójdzie coś nie tak, to zagrożone i problematyczne będzie wejście w dojrzewanie, a potem w dorosłość. Dziecięca seksualność jest przede wszystkim autoerotyczna, ale jeśli wziąć pod uwagę to, jak namiętnie i gwałtownie niemowlę potrafi eksplorować ciało matki, staje się jasne, że seksualność wykracza od początku poza autoerotyzm. W adolescencji z kolei pod naporem dojrzewania płciowego wprowadza ona w nową odsłonę indywiduacji, ale może być też siłą uniemożliwiającą indywiduację.

O sile popędu seksualnego zaświadcza to, że jest on w stanie pokonać opór wynikający ze wstydu, wstrętu, obrzydzenia, przerażenia lub bólu[8]. W pracy

[6] Zob. S. Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* (1905), w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997.
[7] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*.
[8] Zob. tamże, s. 55–56, 72.

Ekonomiczny problem masochizmu Freud pisze, że „nic istotnego nie może się wydarzyć w organizmie, co nie byłoby wkładem do ekscytacji popędu seksualnego”[9], a to oznacza, że zarówno przyjemne, jak i nieprzyjemne przeżycia mogą wzbudzać nasze seksualne podniecenie. Można więc powiedzieć, że seksualność absorbuje przejawy naszego życia i zmusza do nadawania im znaczenia.

We *Wprowadzeniu do narcyzmu* Freud zauważa, że w zamian za miłość rodziców dziecko może być zmuszone do podporządkowania się logice narcystycznego świata rodziców, co wyrażałoby się koniecznością spełniania ich niespełnionych pragnień i zapewnienia im, rodzicom, nieśmiertelności[10]. Jaką rolę odgrywają tu budowane pod wpływem rodzicielskich pragnień fantazje seksualne dzieci? Tym, co organizuje fantazmatyczny świat dziecka, są, obok fantazji pierwotnych, impulsy popędowe obiektu pierwotnego oraz to, jak matka przyjmuje na poziomie świadomym i nieświadomym to, co w dziecku popędowe[11].

Warto tutaj zastanowić się, jak działają na nasze życie seksualne zawierane między matkami a dziećmi nieświadome pakty, które wpływają na to, jak kształtuje się przeżywanie kobiecości i męskości. Niekiedy te nieświadome sojusze mają charakter alienujący, tzn. relacja zdominowana jest przez narcyzm rodzica i nie ma miejsca na rozwinięcie ani własnej tożsamości, ani własnych pragnień. Przykładem jest opisany przez Godfrind czarny pakt zawierany nieświadomie między matką a córką, łączący je w nienawiści do kobiecości, gdzie nienawiść do własnej kobiecości skrywana jest pod koniecznością utrzymywania symbiotycznej relacji, wykluczającej mężczyznę czy w ogóle trzeciego[12]. Ten nieświadomy pakt nie pozwala na stworzenie własnej przestrzeni psychicznej ani na rozwój własnego, w miarę wolnego od konfliktów życia seksualnego. Czarny pakt to tylko jeden z możliwych nieświadomych paktów zawieranych między dziećmi a rodzicami w imię ekonomii samozachowania i ratowania własnego życia psychicznego, a także utrzymania nadziei na miłość rodzica. Nieświadome fantazje seksualne rodziców, uwarunkowane rodzinnymi historiami preferencje co do płci dziecka czy też takich, a nie innych zachowań mają z pewnością wpływ na późniejsze wybory seksualne, fantazje towarzyszące życiu seksualnemu, odbiór własnego ciała seksualnego i przeżycia związane z własną płcią.

Radykalność poglądów Freuda na seksualność wyraża się w odrzuceniu redukcji seksualności do funkcji reprodukcyjnej i do genitalności, a także w nacisku położonym na rolę i samo istnienie dziecięcej seksualności oraz w zakwestionowaniu przekonania, że naturalne jest posiadanie jednego obiektu seksualnego i ograniczonych sposobów zaspokajania popędu seksualnego[13]. Twórca *Trzech rozpraw* uzmysłowił nam, że musimy całe życie szukać odpowiedzi na enigmę własnej seksualności i seksualności innego. Seksualność ze względu na swoje

[9] S. Freud, *Ekonomiczny problem masochizmu* (1924), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 274, tłumaczenie zmodyfikowane – *Z.K.*

[10] Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu* (1914), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, s. 40–41.

[11] Zob. D. Hirsch, *Nieświadome pakty i biseksualność przeciwprzeniesienia w terapii*, przeł. M Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Gdańsk 2022, s. 206; J. Laplanche, *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*; J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 56–58.

[12] Zob. J. Godfrind, *Od biseksualności do kobiecości*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna*, s. 158.

[13] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*.

związki z nieświadomością i z seksualnością dziecięcą pozwala w sprzyjających okolicznościach na stawanie się kimś więcej. W niesprzyjających jednak może zamykać i nieznośnie ograniczać nasz świat.

Biseksualność jest niezwykle ważnym wymiarem, który należy wziąć pod uwagę, gdy myśli się o seksualności i tożsamości. To, co radykalne w poglądach Freuda dotyczących biseksualności, to rozpoznanie jej wrodzonego, infantylnego, uniwersalnego, a zarazem nieświadomego i psychicznego charakteru[14]. Nieświadome identyfikacje męskie i kobiece oraz pragnienia seksualne wobec innej lub innego mogą mieć charakter płynny[15]. Biseksualność to coś, co nas wzbogaca, a zarazem wzbudza opór i odrzucenie. W 1905 roku Freud napisał, że jeśli nie weźmie się pod uwagę biseksualności, nie można zrozumieć seksualności kobiet i mężczyzn[16]. Mniej więcej sto lat później Marilla Aisenstein i Harvey Rich podkreślili, że psychiczna biseksualność „uzupełnia i wzbogaca anatomiczne przeznaczenie, umożliwiając uwewnętrznienie różnicy między płciami"[17]. To, jak sobie z nią radzimy, może budować otwarte podejście do innej płci, ale w przypadku niemożności integracji psychicznej może prowadzić do usztywnionej, obronnej postawy wobec innej płci i tej, którą mamy, a w skrajnym przypadku do niemożliwości podjęcia relacji seksualnych z inną/innym czy do wykluczenia rozwoju własnej seksualności.

W swoim kluczowym i przełomowym artykule o narcyzmie (1914) Freud zauważył, że szczęśliwa miłość odpowiada stanowi pierwotnemu, w którym nie da się odróżnić libido związanego z obiektem od libido związanego z Ja[18]. Dodał też, że jeśli nie możemy kochać, jesteśmy skazani na wynikającą z zastoju libido chorobę. W artykule tym dokonał także rozdzielenia libido na obiektualne i narcystyczne i wskazał, że energia seksualna może być również skierowana na sam podmiot. Wspomniany zastój libido związanego z Ja zaobserwował Freud w psychozach i hipochondrii, gdzie nierozładowana energia prowadzi do tworzenia objawów, również natury psychotycznej. Życie seksualne jest więc szansą na odzyskanie szczęścia bądź, w przypadku całkowitego niepowodzenia, powodem poważnych problemów psychicznych, psychofizycznych i społecznych.

René Roussillon wskazuje na językowe i znaczeniowe rozdzielenie seksualnego i seksualności. Seksualne – według niego – odnosi się do wewnętrznej seksualności i jest raczej niewidoczne i nieświadome, seksualność zaś to „specyficzne »obserwowalne« zachowanie"[19]. Można mieć wątpliwości co tego, czy „obserwowalne zachowanie" ma wyłącznie świadomy i jawny charakter oraz czy takie rozróżnienie teoretycznie – zwłaszcza jeśli będzie zastosowane w praktyce – jest wystarczająco precyzyjne i użyteczne. W moich rozważaniach wymiennie używam pojęć **seksualność** i **seksualne**. Przyznaję jednak, że to

[14] Zob. R.J. Perelberg, *Wprowadzenie. Psychoanalityczne rozumienie biseksualności*, przeł. M. Szpak, w: tegoż (red.), *Biseksualność psychiczna*, s. 49.

[15] Zob. G. Kohon, *Żegnaj, seksualności*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna*, s. 307.

[16] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, s. 108.

[17] M. Aisenstein, H. Rich, *O biseksualnosci. Urodzeni z dwojgiem oczu*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna*, s. 185.

[18] Zob. S. Freud, *W kwestii wprowadzenia narcyzmu*, s. 49.

[19] R. Roussillon, *Sexualité, sexuel, sexualisation*, „Revue française de psychoanalyse" 2011, 75, s. 825–828.

rozróżnienie zwraca uwagę na możliwe i ważne różnice obu tych wymiarów życia seksualnego.

Na koniec przypomnę, podobnie jak cytowany wcześniej Roussillon, że nie należy sprowadzać życia psychicznego do tego, co seksualne, chociaż to ostatnie z pewnością ma poważny wpływ na naszą psychikę, co wyraża się obecnością seksualności w naszych procesach psychicznych i jej wpływie na ich przebieg, zwłaszcza na kształt naszych nieświadomych fantazji, odgrywanych często całkowicie nieświadomie w życiu seksualnym i w życiu psychicznym w ogóle.

Seksualność, obraz siebie i własnego ciała, dysforia płciowa

Nastolatek opisany w pochodzącej z lat 80. klasycznej książce Lauferów nie powie, że coś jest nie tak z jego ciałem seksualnym; problem będzie się raczej wyrażał w skargach na izolację, samotność, niemożność odnalezienia się w relacjach rówieśniczych i rodzinnych, niechęci do szkoły[20]. Tak przejawiało się wówczas załamanie lub przynajmniej kryzys związany z nadejściem dojrzewania płciowego, które przynosi napór impulsów seksualnych i nieraz gwałtowne przeobrażanie się ciała dziecięcego w coraz bardziej dorosłe ciało seksualne. Współczesny nastolatek często wprost mówi, że z jego ciałem coś jest nie tak, że wymaga ono jakiejś interwencji, zmiany. Florence Guignard zauważa, że obserwowany przez Freuda okres utajenia u dzieci, który pojawia się po przepracowaniu kompleksu Edypa, czas odpoczynku od seksualności, w którym widoczne jest odseksualizowanie relacji, współcześnie zanika. Dzieci bombardowane są treściami seksualnymi pochodzącymi ze współczesnych mediów, wzorem dla nich stają się zachowania nastolatków i młodych dorosłych, nie ma czasu i miejsca na wyciszenie seksualnego naporu[21]. Dzieci, które kiedyś byłyby w wieku utajenia, współcześnie wchodzą w pseudodojrzałość[22]. Zanurzone w wirtualnym świecie mediów cyfrowych „wracają do realnej rzeczywistości z jeszcze silniejszymi nieprzekształconymi lękami”[23]. Napór niewypartego i obserwowany nie tylko wśród dzieci odwrót od wewnętrznego życia psychicznego musi przynosić stany niemożliwe do przeżycia emocjonalnego, przemyślenia, przepracowania czy utrzymywania ich na bezpieczny, niezakłócający dystans. Zwłaszcza wtedy, kiedy dochodzi do konfrontacji z rzeczywistością społeczną, cywilizacyjną, z zagrożeniem globalną, ekologiczną, a obecnie również polityczną katastrofą.

Czy gwałtowny wzrost częstotliwości występowania objawów dysforii płciowej wśród coraz młodszych ludzi nie jest jakąś odpowiedzią na bezradność

[20] Zob. M. Laufer, M.E. Laufer, *Okres dojrzewania i załamanie rozwoju. Perspektywa psychoanalityczna*, przeł. D. Golec, L. Kalita, M. Kruszyńska-Mąka, M. Lipińska, Warszawa 2013.
[21] Zob. F. Guignard, *Edyp z kompleksem lub bez kompleksu*, przeł. M. Gąsior, Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego „Dzieciństwo. Współczesna perspektywa”, Warszawa 2016, Materiały konferencyjne, s. 13–14.
[22] Zob. tamże, s. 14.
[23] Tamże.

przynoszoną przez czasy współczesne? Z drugiej strony można zapytać, czy przeżycie dysforii płciowej nie jest czymś, co przynosi nieświadomość, a nie tylko media społecznościowe czy ruchy emancypacyjne? Czy dysforia, z racji zakłócającego porządek społeczny charakteru, jest w nieświadomości albo czy przyczyny dysforii mogą być nieświadome? Kwestia tożsamości płciowej jest w naszej kulturze problemem podstawowym, a poczucie dysforii płciowej, zakłócając porządek społeczny, mogło być bardzo długo jedną z najbardziej wypartych, bo w najwyższym stopniu konfliktowych i powodujących wykluczenie społeczne treści. Poczucie dysforii płciowej mogło być wypierane w imię ekonomii samozachowania, a koszt stanowiło opresyjne ograniczenie subiektywności i niezależności. Być może ruchy emancypacyjne próbują przynieść gotowe odpowiedzi na to, na co nie ma gotowej odpowiedzi, bo nie ma prostej mapy drogowej, gdy w grę wchodzi seksualność, z którą – poprzez seksualne ciało – dysforia płciowa może posiadać istotny związek. Czy pragnienie transseksualne nie ma wymiaru seksualnego? Na ile młodzi ludzie dokonujący mniej lub bardziej głębokich transformacji swoich ciał podobni są do histeryczek przerażonych własną seksualnością i jednocześnie ją eksponujących? Co by to znaczyło? Znak innych nowych czasów i odczuwalnej nieustępującej opresji? Czy można w ogóle uniknąć seksualnego w naszym życiu? Znajdujemy jego ślady choćby w formie przemieszczenia, sublimacji lub zaprzeczenia i wykluczenia jej z życia. Na społecznej scenie pojawiają się nowe fantazje, które wyrażają się w nowej formie i przynoszą nowe, zmienione treści, a mniej lub bardziej w tle działa to, co seksualne.

We współczesnej kulturze kładzie się silny nacisk na zastępowanie poczucia niekompletności stanem kompletności lub jej bezkompromisowym i ultymatywnym szukaniem. Wydaje mi się, że ciągle istotną kwestią pozostaje to, czy uznamy własną niekompletność, czy też zanegujemy ją wraz z różnicą płci. I chyba tu dotykamy pewnego paradoksu: oto niekompletność, wbrew współczesnym trendom cywilizacyjnym, wydaje się czymś więcej niż kompletność. Uznanie własnej niekompletności to bardzo trudne zadanie i ogromne wyzwanie pozycjonujące podmiot pod prąd głównego nurtu współczesnej kultury, która wyraźnie sugeruje, że kompletność jest i bardzo pożądana, i osiągalna. Może dlatego młodzi ludzie coraz częściej wyżej cenią sobie komfort niż zainteresowanie życiem seksualnym.

Czasy się zmieniają, myślę jednak, że aktualny jest pogląd Lauferów, którzy wskazują, że jednym z najważniejszych wyzwań stojących przed dojrzewającym nastolatkiem jest zintegrowanie obrazu dojrzewających fizycznie własnych genitaliów i pochodzącego z nich naporu z obrazem siebie i z własnym życiem

psychicznym. Innymi słowy, aktualne wydaje się pytanie Lauferów: jak odnajduje się nastolatek w nowym, nieznanym dotąd kontekście fizycznie dojrzewającego seksualnego ciała?[24] **I czym jest dla niego własne ciało, które w wyniku dojrzewania nabiera tak radykalnie nowego znaczenia?**

Seksualność, wczesne źródła i potencjalne niebezpieczeństwa

Psychoanaliza zajmuje się psychoseksualnością, badając w niej relacje seksualności z nieświadomością[25]. Oznacza to między innymi badanie nieświadomych źródeł seksualności, a także relacji między nieświadomym pragnieniem a zakazem. Freud w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej* napisał, że związek dziecka z matką to pierwszy i najważniejszy spośród wszystkich związków seksualnych[26]. Ssanie piersi matki, zdaniem autora *Trzech rozpraw*, staje się zaś dla dziecka wzorem każdego stosunku miłosnego. Słowem, matka staje się pierwszą uwodzicielką w życiu dziecka[27]. Niewątpliwie relacje z pierwotnymi obiektami: z matką, ojcem i innymi najbliższymi osobami wywierają silny, niekiedy świadomy, chociaż częściej nieświadomy wpływ na życie psychiczne dziecka i jego seksualność. Francuska literatura psychoanalityczna z Greenem i Laplanchem na czele bardzo często wraca do Lacanowskiej myśli, że to Inny kształtuje dziecięcą seksualność. Szczególnie interesująca wydaje się tu sformułowana przez Jeana Laplanche'a ogólna teoria uwiedzenia, zakładająca powszechność przekazywania nieświadomych seksualnych treści dzieciom w trakcie opieki nad nimi, dziejącego się w kontekście całkowitej zależności od matki i innych osób troszczących się o małe dziecko[28].

Pojęcie sceny pierwotnej – a więc sceny stosunku rodziców, nasyconej pierwotnymi wyobrażeniami i lękami – wiąże się z wczesnym, ale także późniejszym, również dorosłym życiem seksualnym i psychicznym. Joyce McDougall uważa, że to pojęcie odnosi się do nieświadomej wiedzy i właściwych dla danej osoby fantazji powiązanych z relacjami seksualnymi, wśród których uprzywilejowane miejsce zajmuje oczywiście życie seksualne rodziców[29]. Fantazje te mają nie tylko pregenitalny i genitalny charakter, ale dotyczą również lęku, że przestanie się być sobą lub że dojdzie do utraty granic własnego ciała[30]. Autorka *Wielu twarzy Erosa* uważa, że obawy te mogą przetrwać czasem jedynie w pamięci ciała, czego wyrazem mogą być objawy psychosomatyczne o protosymbolicznym znaczeniu[31]. Fantazje na temat sceny pierwotnej z całym swym pierwotnym i jeszcze bardzo prymitywnym imaginarium mogą więc silnie wpływać na

[24] Zob. M. Laufer, M.E. Laufer, *Okres dojrzewania i załamanie* rozwoju, s. 18.
[25] Zob. R.J. Perelberg, *Wprowadzenie. Psychoanalityczne rozumienie biseksualności*, s. 65.
[26] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, s. 110.
[27] Zob. S. Freud, *Zarys psychoanalizy* (1940), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 198.
[28] Zob. J. Laplanche, *The Theory of Seduction and the Problem of the Other.*
[29] Zob. J. McDougall, *Wiele twarzy Erosa*, przeł. L. Kalita, M. Lipińska, Warszawa 2014, s. 15–16.
[30] Zob. tamże.
[31] Zob. tamże, s. 16.

nasze wyobrażenia oraz na świadome i nieświadome przekonania dotyczące tego, czym jest życie seksualne i czym jest seksualne spotkanie z inną lub własną płcią.

Jean-Michel Quinodoz przypomniał, że dziecięca seksualność to nie tylko wczesna aktywność seksualna, ale także „cała seria przekształceń w umyśle i ciele, trwająca aż do okresu dojrzewania płciowego i adolescencji”[32]. Freud zaś w *Trzech rozprawach o seksualności* wielokrotnie wraca do dziecięcych źródeł perwersji związanych z aktywnością popędów częściowych i utrzymuje, jak już wspomniałem, że taka polimorficzna dyspozycja do perwersji w dzieciństwie jest czymś normalnym i powszechnym. Czy nasza moralizatorska postawa wobec różnych przejawów seksualności może być skutkiem nieuniknionego zamieszania, jakie budzi pojawienie się kontaktu z żywą, zawsze gotową do uaktywnienia się cudzą i własną seksualnością? Czasem tym, co wprawia naszą moralność w stan osłupienia, są perwersyjne przejawy seksualności – zarówno te, które nieuchronnie są dziedzicami naszej dziecięcej polimorficznej seksualności, jak i te, które są wyrazem perwersyjnego charakteru osoby, z którą spotkanie może atakować naszą zdolność do myślenia i czucia. Dobrze rozumiał ten problem Laplanche, rozróżniając implantację, w której nieświadome komunikaty seksualne mogą ulec częściowej translacji, i jej destrukcyjną odmianę – intromisję. Intromisja to wtargnięcie seksualnych treści i zachowań – nieprzetłumaczalnych, niemetabolizowalnych, a przede wszystkim podstawowo naruszających, pochodzących od innego i stanowiących nieświadome źródło lęku i zaburzeń[33]. W tym miejscu nie muszę chyba przypominać, że perwersyjne zaburzenia charakteru mogą same w sobie być obroną przed seksualną traumą, zwłaszcza związaną z seksualnym nadużyciem.

Autor *Trzech rozpraw* zwrócił uwagę, że uwiedzenie – czy to przez dorosłego, czy inne dziecko – może być przyczyną przedwczesnego przerwania okresu utajenia[34]. Czy wszechobecny wpływ rzeczywistości generowanej przez media cyfrowe, w tym wszechobecne cyfrowe media społecznościowe, które dzieci mają do dyspozycji i które podtrzymują dziecięcą fantazję o omnipotencji, wraz z towarzyszącą temu ekspansją sztucznej inteligencji nie stanowią jakiejś formy wczesnego uwiedzenia? Media cyfrowe, ściśle powiązane z algorytmami, sterują naszą uwagą i pożądaniem, dając iluzję wolnego wyboru i niezależności[35]. Jeżeli pierwszą uwodzicielką jest matka, to być może media cyfrowe i sztuczna inteligencja stały się drugą, bardzo niebezpieczną uwodzicielką[36]. Skutki jej działania trudno przecenić, chociaż na pewno nie możemy ich do końca zbadać i przewidzieć, również ze względu na niebywale szybki i trudno przewidywalny proces rozwoju zarówno nowych mediów, jak i sztucznej inteligencji.

[32] J.-M. Quinodoz, *Czytanie Freuda. Chronologiczna eksploracja dzieł Freuda*, przeł. A. Dwulit, P. Skalski, Warszawa 2024, s. 44, tłumaczenie zmodyfikowane.

[33] Zob. J. Laplanche, *Implantation, Intromission*, w: tegoż, *Essays on Otherness*, London–New York 1999.

[34] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, s. 121–122.

[35] Dziękuję dr. hab. Piotrowi Schollenbergerowi za inspirującą dyskusję na ten temat.

[36] Anonimowy recenzent tego artykułu bardzo trafnie nazwał opisaną przeze mnie niebezpieczną uwodzicielkę – Big Mother. Wielka Matka nie tylko ma cechy Wielkiego Brata, lecz także kreuje pragnienia, które wyglądają jak nasze własne, i jednocześnie bezwzględnie uwodzi i wykorzystuje.

Można tu jeszcze postawić pytanie, czy kontakt dziecka z rodzicem, również pochłoniętym i uwiedzionym przez taką komunikację, jaką oferują nowe media, nie oddala dziecka i dorosłego od żywego kontaktu, co w konsekwencji może utrudniać dziecku w przyszłości rozpoznanie własnej i cudzej seksualności w całej jej intymności i bezpośredniości? Zastąpienie żywej i bezpośredniej komunikacji kontaktem za pośrednictwem mediów może skutkować zaprzeczaniem przez zaczynające dojrzewać dzieci własnej seksualności, na którą wydają się być całkowicie nieprzygotowane.

■ Miejsce seksualności w świecie psychoanalizy

Dlaczego współczesna psychoanaliza tak wyraźnie wycofała się z badania życia seksualnego pacjentów?[37] Dlaczego większość przejawów seksualności jest rozpoznawana jako seksualizacja, zachowanie obronne wobec badania własnego życia psychicznego przez pacjenta czy rozegranie własnych uczuć? Można pomyśleć, że jako analitycy wydajemy się lepiej przygotowani w naszej pracy do radzenia sobie z agresją bądź destrukcją niż z zachowaniami seksualnymi i komunikatami pacjentów. Czy oznacza to, że znacząco lepiej opracowaliśmy we własnych analizach destrukcyjne strony naszego świata wewnętrznego niż to, co w nas seksualne? Czy będziemy musieli przejść równie trudną drogę, jak Freud i jego następcy, którzy stopniowo rozpoznawali kliniczną użyteczność przeniesienia, uznawanego początkowo za przeszkodę w leczeniu? Potem zaś musieli uznać wagę przeciwprzeniesienia, które z początku ignorowali? Ciekawe, że taka droga, mająca na celu przywrócenie seksualności jej autonomii i znaczenia, byłaby powrotem do Freuda z czasów *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*, czyli do początków myśli psychoanalitycznej.

W pochodzących z 1915 roku *Uwagach o miłości przeniesieniowej* Freud przestrzegał adeptów psychoanalizy przed silnym erotycznym, ale też – szerzej rzecz ujmując – seksualnym przeniesieniem pacjentek, mającym na celu wytrącenie analityka z roli i udowodnienie, że poza pacjentką nic i nikt w jego życiu i pracy się nie liczy, co w rezultacie prowadzi do odwrócenia się od leczenia[38]. Na tak poważnie sformułowane ostrzeżenie z pewnością miały wpływ przekroczenia Ferenczego i Junga w pracy z pacjentkami, a także wcześniejsze dramatyczne doświadczenia kliniczne Josefa Breuera z czasów wspólnej pracy z Freudem nad histerią. Czy był to punkt zwrotny, który zapoczątkował radykalny odwrót od seksualności? Innym istotnym czynnikiem mogło być skupienie uwagi psychoanalityków na problemie seksualizacji przykrych czy nawet traumatycznych

[37] Zob. O. Shalev, H. Yerushalmi, *Status of Sexuality in Contemporary Psychoanalytic Psychotherapy as Reported by Therapists*, „Psychoanalytic Psychology" 2009, 26(4), s. 343–361. Ten bardzo interesujący artykuł zwraca uwagę na poważną marginalizację seksualności we współczesnej psychoterapii analitycznej, co dotyczy zarówno praktyki, jak i teorii, na konsekwencje odłączenia intymności od seksualności i wskazuje na graniczącą z unikaniem i zaprzeczaniem trudność w zajmowaniu się seksualnością.

[38] Zob. S. Freud, *Uwagi o miłości przeniesieniowej. Dalsze rady w kwestii techniki psychoanalizy III* (1915), w: tegoż, *Technika terapii*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2007.

przeżyć. To niezwykłe i bardzo ważne klinicznie oraz teoretycznie odkrycie Freuda doprowadziło do przekierowania uwagi z seksualności na seksualizację, kryjącą psychiczne, emocjonalne problemy pacjenta. Goldberg trafnie zwraca uwagę na potrzebę odróżnienia seksualizacji od różnych form normalnej seksualności[39]. **Może dokonanie takiego, zapewne klinicznie niełatwego, ale ważnego rozróżnienia pomogłoby w przywróceniu seksualności utraconego miejsca w praktyce psychoanalitycznej.**

Toczony kilkadziesiąt lat później spór między brytyjską szkołą relacji z obiektem Melanie Klein i zwolennikami jej teorii a Anną Freud i popierającymi ją analitykami, a później Donaldem Winnicottem i zwolennikami jego teorii, koncentrował się na bardzo ważnych zagadnieniach teoretyczno-klinicznych, ale – jak się wydaje – oddalał wszystkie strony od myślenia o seksualności. Klein, jak podkreśla Green, znacznie bardziej interesowała się problematyką agresji niż seksualnością[40]. Adam Phillips wskazuje, że Klein, a później Winnicott, dokonali przekładu „psychoanalizy z języka teorii pragnienia seksualnego na język teorii opieki emocjonalnej"[41]; myślę, że oddalili się tym samym od badania tego, co seksualne[42]. Warto jednocześnie przypomnieć, że obserwowane przez Winnicotta nieskrępowane, niepohamowane eksploracje ciała matki przez niemowlę czy okazywane przez nie w trakcie karmienia piersią uczucie błogości, mogłyby być przekonującą ilustracją opisywanej przez Freuda seksualności dziecięcej. Dla Klein z kolei uprzywilejowanym aspektem dziecięcej seksualności był sadyzm. To ważny, lecz z pewnością nie jedyny komponent życia seksualnego. Widzimy, że Klein i Winnicott chwytają istotne aspekty życia seksualnego, ale jednocześnie oddalają się od znaczenia seksualności jako takiej. Miejsce seksualności w skądinąd niezwykle twórczej i inspirującej dla kolejnych pokoleń psychoanalityków teorii W.R. Biona wydaje się również problematyczne.

Znacząco inaczej przedstawiała się i przedstawia sytuacja we francuskiej literaturze psychoanalitycznej. André Green, Jean Laplanche czy Joyce McDougall to tylko niektórzy z wybitnych autorów i autorek psychoanalitycznych, zajmujących się tematyką seksualności. Przypomnę tylko, że wykład przedstawiony przez Greena w 1995 roku w londyńskim Anna Freud Centre nosił prowokacyjny wobec brytyjskiej widowni tytuł *Has Sexuality Anything to Do with Psychoanalysis?*[43] W tym wygłoszonym trzydzieści lat temu wystąpieniu autor alarmował, że we współczesnych pracach analitycznych zanika obecność seksualności. Z jednej strony ostrzeżenie Greena zachowuje swoją aktualność, z drugiej strony można też dostrzec pewne zmiany w tym zakresie, na co dowodem jest choćby znakomity zbiór artykułów pt. *Biseksualność psychiczna.*

[39] Zob. A. Goldberg, *Sexualization and Desexualisation*, „Psychoanalytic Quarterly" 1993, 62, s. 383–399.

[40] Zob. A. Green, *Płeć nijaka*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna*, s. 288.

[41] A. Phillips, *Winnicott*, przeł. A. Czownicka, Gdańsk 2013, s. 26.

[42] Nie do końca zgadzam się z poglądem Phillipsa, że Klein odeszła od języka pragnień, por. opisy przypadków dziecięcych i towarzyszące im interpretacje i komentarze w pismach Melanie Klein.

[43] Zob. A. Green, *Has Sexuality Anything to Do with Psychoanalysis?* „International Journal of Psychoanalysis" 1995, 76, s. 871–883.

Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne, który przyniósł niezwykle płodną wymianę myśli związaną również z seksualnością w ogóle[44].

Czy może seksualność jako taka, z całą jej subwersywnością, budzi i będzie budziła opór nie tylko w naszej kulturze w ogóle, ale i w samym centrum kultury psychoanalitycznej? Julia Kristeva, zastanawiając się nad znaczeniem Freudowskiego zwrotu ku seksualności, napisała: „w rzeczywistości pożądanie zawsze obejmuje zarówno energię, jak i intencję, i to właśnie obserwując kaprysy seksualności, psychoanaliza docenia niepowodzenia pożądania – które są tym, co generuje złe samopoczucie"[45]. Autorka podkreśla też, iż Freudowska koncepcja seksualności zakłada, że jest ona zarówno energią, jak i znaczeniem, a także sposobem komunikacji z Innym[46].

Zatrzymajmy się nad znaczeniem i komunikacją z Innym. Co z tego wynika dla praktyki psychoanalitycznej? **Przyjąwszy myśl Kristevej, widzimy jasno, że naznaczone seksualnością zachowania pacjenta bądź pacjentki przynoszą znaczenia dalece wykraczające poza zachowania obronne, rozpoznawane przez nas jako opór wobec analizy.** Mogą nosić ślady po pierwotnych impulsach wobec pierwotnego obiektu i pozwalają odnaleźć tropy wskazujące na odbiór tych impulsów przez obiekt. Mogą nosić ślady dziecięcych teorii seksualnych wyrażających się w fantazjach dotyczących życia seksualnego rodziców, formy ich stosunków seksualnych, czy wreszcie – pochodzenia życia. Czy takie fantazje nie otwierają drogi do rozumienia stanu czyjegoś życia seksualnego i tworzenia takich, a nie innych form relacji z Innym? A zatem różne przejawy seksualności osoby dorosłej mogą być formą komunikacji podmiotu, dotyczącą pewnych pierwotnych wzorców funkcjonowania powiązanych z wczesną, dziecięcą seksualnością. Czy w nieodpartej skłonności do nawiązywania nowych, kolejnych relacji seksualnych można dostrzec wyraz rozgrywanej nieświadomej fantazji? Jakiej? Czy nie jest ona związana z pragnieniem odkrycia i powtórzenia sceny pierwotnej, która nas stworzyła, która jest źródłem życia? W tym powtórzeniu podmiot może szukać utraconego lub nigdy wcześniej nieodkrytego sensu swojego życia, znaczenia, którego nie może odnaleźć w sobie. Pytanie o znaczenie seksualności wydaje się tu bardzo bliskie pytaniu o sens życia.

Czy owe „kaprysy seksualności" wraz ze związanym z nimi „niepowodzeniem pożądania" mogłyby prowadzić analityka do źródeł nierozwiązanych, fundamentalnych, traumatycznych problemów z Innym, a w rezultacie – z własnym życiem psychicznym, mieszczącym, czasem z wielkim trudem, seksualny wymiar naszego istnienia?

Czy seksualność znajduje się w naszej kulturze w centralnym miejscu? Chyba tak, jeśli zauważymy, że główna linia sporu między środowiskami

[44] Zob. R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna*.
[45] J. Kristeva, *Melanie Klein*, przeł. R. Guberman, New York 2001, s. 9; cyt. w moim tłumaczeniu – *Z.K.*
[46] Zob. tamże, s. 8.

konserwatywnymi a tymi, które oczekują i żądają zmian, zdaje się wytyczana przez konflikt związany z tożsamością płciową. Myślę, że tożsamość płciowa ma istotny związek z akceptacją bądź nieakceptacją własnej seksualności i seksualności Innego czy też odrzuceniem lub utrzymywaniem w sztywnych bądź określonych granicach seksualności w ogóle. Dodajmy, że to, iż można nie czynić powiązań między tożsamością płciową a seksualnością, nie oznacza, że ich nie ma. Co ciekawe, żadna ze stron wspomnianego konfliktu nie może zgodzić się na to, co narzuca nam seksualność. Jedni i drudzy odwołują się do znaczeń i tropów kulturowych, oczywiście rozumianych całkowicie odmiennie, uciekając przed radykalnie i odmiennie postrzeganą biologią i subiektywnością, i zaprzeczają roli nieświadomości w kształtowaniu tożsamości. Kultura z tym, co w niej stare i nowe, z której wyjmowane są różnorodne tropy, czasem całkowicie przeciwstawne, staje się nie tylko źródłem cierpień, lecz także ratunkiem wobec roszczeń naszego życia seksualnego[47], a zwłaszcza naszego seksualnego ciała.

Perspektywy seksualności i jej miejsca w praktyce psychoanalitycznej

Nieświadomości nie należy sprowadzać do seksualności, ale tę ostatnią można potraktować jako model pomagający w rozumieniu tej pierwszej; ostatecznie tym, co zostało wyparte w imię ekonomii samozachowania, są nieakceptowalne i mocno konfliktowe treści seksualne. Można powiedzieć, że wyparta seksualność zasila nieświadomość, która z kolei, uaktywniając nasze fantazje i pchając wyparte do powrotu, zasila na powrót naszą seksualność. Jednocześnie zarówno nieświadomość, jak i seksualność to coś, co wzbogaca nas i potrafi nami zawładnąć w niekontrolowany sposób. Bez mniej lub bardziej nieświadomych fantazji seksualnych, o ile w ogóle możemy sobie wyobrazić ich nieobecność, nasz wewnętrzny świat byłby spłaszczony, ubogi, a pewnie też wyjałowiony. Jednocześnie seksualność i nieświadomość są siłami subwersywnymi, traumatyzującymi, wdzierającymi się w nasze życie, w obraz samego siebie i własnego ciała siłami oderwanymi od zdrowego rozsądku i racjonalnego myślenia, słowem – niejednokrotnie niemieszczącymi się nam w głowie. Czy jest to jeden z powodów odwrotu psychoanalizy od seksualności?

Czy możliwy jest powrót do seksualności jako wyrazu żywej, bezwarunkowej, nieznoszącej jakichkolwiek granic popędowości pojawiającej się w relacjach analitycznych, zamiast rozpoznawania w niej przejawu obronnej seksualizacji, która, jak słusznie zauważał Freud, może równocześnie mieć miejsce?

[47] Zob. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień* (1930), w: tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998.

Zwrot ku seksualności może pomóc nam w odnalezieniu nowego lub przynajmniej odnowionego, mniej zassanego przez procesy wtórne, mniej sterylnego i mniej zużytego języka komunikacji psychoanalitycznej. Język, nieuchronnie zdominowany przez procesy wtórne, zbyt często staje się raczej narzędziem obronnym aniżeli wyłącznie dążeniem do opisania tego, co pierwotne. Interesującym głosem w tej sprawie jest przekonanie wyrażone przez Danę Birksted-Breen, inspirowane pracą Greena *Passions and their Vicissitudes*[48]. Stwierdza ona, że szaleństwo Erosa może być pomocne w pracy analitycznej, gdy musimy sobie radzić z „brakiem obsadzenia i reprezentacji"[49], czyli z tym, co wymyka się przeżyciu, językowi i konceptualizacji. Podstawowym problemem jest nasze przeciwprzeniesienie: jak znieść i przyjąć napór cudzej i własnej seksualności, nie doprowadzając do nadużycia czy przekroczenia etycznego? Jak zachować postawę psychoanalityczną?

Bardzo istotną kwestią w każdej pracy analitycznej, a zwłaszcza w pracy z problemami seksualnymi, jest zdolność do poddania się psychicznej penetracji przez pacjenta. **Chodzi tu o umiejętność wewnętrznego poddania się treściom i afektom natury seksualnej bez uruchamiania przez analityka sztywnych obron i moralnych zakazów wywołanych przez treści seksualne pochodzące od analizanta. Na ile my, analitycy, możemy pomieścić własną i cudzą seksualność?** Gdzie leżą granice naszej penetrowalności[50]? Z pewnością te granice są uwarunkowane indywidualnie i zależą od naszych relacji z własną seksualnością i z tym, co seksualne w innych, a także od tego, **na ile nasza seksualność mogła być obecna na naszych własnych analizach szkoleniowych**.

I wreszcie pojawia się jeszcze jeden istotny problem: jakim językiem przekazać pacjentowi obraz jego przeżyć seksualnych i ich znaczenie, nie gubiąc autentycznego afektu i doświadczenia z pogranicza uchwytności przez język? Czy to w ogóle możliwe? **Czy nasz język nie stanowi jednego z podstawowych ograniczeń w rozumieniu i badaniu procesów seksualnych?** Wyjątkowo trafnie wydaje się oddawać ten problem uwaga Wittgensteina: „*Granice mego języka* oznaczają granice mego świata"[51]. Dobrze rozumie ten problem Patrick Miller, który w pracy *Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi)seksualności* odwołuje się do pisarstwa amerykańskiego modernisty Henry'ego Millera[52], przesuwającego językowe granice geografii tego, co seksualne, a zwłaszcza tego, co w niej cielesne. Skądinąd ten zwrot do języka autora *Sexusa* w psychoanalitycznym artykule wywołał skrajnie różne reakcje odbiorców, włącznie z głosami oburzenia, co świadczy o tym, że w pierwszej połowie XXI wieku seksualność wciąż budzi intensywne uczucia w środowisku psychoanalitycznym. Czy szukanie nowego języka będącego w stanie pomieścić

[48] Zob. A. Green, *Passions and their Vicissitudes*, w: tegoż, *On Private Madness*, Hogarth Press, London 1986, s. 214 –253.

[49] D. Birksted-Breen, *Bi-Ocularity, the Functioning Mind of the Psychoanalyst*, „International Journal of Psychoanalysis" 2016, 97(1), s. 26.

[50] Problemem penetrowalności analityka bardzo interesująco zajął się Patrick Miller, zob. tenże, „Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi)seksualności", przeł. W. Turopolski, wykład wygłoszony w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym 7 października 2022 r.

[51] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 64; wyróżnienie kursywą w oryginale – *Z.K.*

[52] P. Miller, „Wczesne kształty życia psychicznego jako zwiastuny (bi) seksualności", przeł. W. Turopolski, wykład wygłoszony w Polskim Towarzystwie Psychoanalitycznym 7 października 2022 r.

seksualność powinno, podobnie jak przeżywanie niewiedzy, być częścią naszego niemożliwego zawodu[53]? **Nie uda nam się poszerzyć naszego języka, jeśli będziemy zawężać znaczenie seksualności w życiu naszych pacjentów.** Wydaje się przecież, że to właśnie psychoanaliza daje podstawową nadzieję na dalsze translacje tego, co zostało nam zaimplantowane, czyli enigmatycznych znaczących, i przeżycie tego, co mogło być wynikiem intromisji, a więc mogło stać się źródłem poważnych problemów i zaburzeń[54]. **Jednocześnie niezwykle ważne jest, żeby badanie seksualności nie przesłoniło nam całego obrazu klinicznego, tak jak ważne jest, żeby inne aspekty życia psychicznego zupełnie nie zasłoniły tego, co seksualne.**

[53] Zob. N. Coltart, *„Slouching towards Bethlehem…". Or Thinking the Unthinkable in Psychoanalysis*, w: G. Kohon (red.), *British Psychoanalysis. New Perspectives in the Independent Tradition*, London–New York 2018, s. 149.

[54] Zob. J. Laplanche, *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*; tenże, *Implantation, Intromission*.

Bibliografia

Aisenstein M., Rich H., *O biseksualnosci. Urodzeni z dwojgiem oczu*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Birksted-Breen D., *Bi-Ocularity, the Functioning Mind of the Psychoanalyst*, „International Journal of Psychoanalysis" 2016, 97(1), s. 25–40.

Coltart N., *„Slouching towards Bethlehem…". Or Thinking the Unthinkable in Psychoanalysis*, w: G. Kohon (red.), *British Psychoanalysis. New Perspectives in the Independent Tradition*, Routledge, London–New York 2018, s. 148–160.

Freud S., *Analiza skończona i nieskończona* (1930), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Freud S., *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* (1905), w: tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Freud S., *Ekonomiczny problem masochizmu* (1924), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Freud S., *Introduction to Psycho-Analysis and the War Neurosis* (1919), w: J. Strachey i in., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVII, Hogarth Press, London, s. 205–216.

Freud S., *Kultura jako źródło cierpień* (1930), w:tegoż, *Pisma społeczne*, przeł. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej* (1905), w: tegoż, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Freud S., *Uwagi o miłości przeniesieniowej. Dalsze rady w kwestii techniki psychoanalizy III* (1915), w: tegoż, *Technika terapii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Freud S., *W kwestii wprowadzenia narcyzmu* (1914), w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

Freud S., *Zarys psychoanalizy* (1940), w: tegoż, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Godfrind J., *Od biseksualności do kobiecości*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Goldberg A., *Sexualization and Desexualisation*, „Psychoanalytic Quarterly" 1993, 62, s. 383–399.

Green A., *Has Sexuality Anything to Do with Psychoanalysis?* „International Journal of Psychoanalysis" 1995, 76, s. 871–883.

Green A., *Płeć nijaka*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Green A., *Passions and their Vicissitudes*, w: tegoż, *On Private Madness*, Hogarth Press, London 1986, s. 214 –253.

Guignard F., *Edyp z kompleksem lub bez kompleksu*, przeł. M. Gąsior, Konferencja Polskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego „Dzieciństwo. Współczesna perspektywa", Warszawa 2016, Materiały konferencyjne.

Hirsch D., *Nieświadome paty i biseksualność przeciwprzeniesienia w terapii*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Kohon G., *Żegnaj, seksualności*, przeł. M. Szpak, w: R.J. Perelberg (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Kristeva J., *Melanie Klein*, przeł. R. Guberman, Columbia University Press, New York 2001.

Laplanche J., *Implantation, Intromission*, w: tegoż, *Essays on Otherness*, Routledge, London–New York 1999.

Laplanche J., *Interpretation Between Determinism and Hermeneutics. A Restatement of the Problem*, „International Journal of Psychoanalysis" 1992, 73, s. 429–445.

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

Laplanche J., *Seduction, Persecution, Revelation*, „International Journal of Psychoanalysis" 1995, 76, s. 663–682.

Laplanche J., *The Theory of Seduction and the Problem of the Other*, „International Journal of Psychoanalysis" 1997, 78, s. 653–666.

Laufer M., Laufer M. E., *Okres dojrzewania i załamanie rozwoju. Perspektywa psychoanalityczna*, przeł. D. Golec, L. Kalita, M. Kruszyńska-Mąka, M. Lipińska, Oficyna Ingenium, Warszawa 2013.

Lipszyc A., *Freud: logika doświadczenia. Spekulacje marańskie*, IBL, Warszawa 2019.

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

Perelberg R.J. (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, przeł. M. Szpak, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Perelberg R.J., *Wprowadzenie. Psychoanalityczne rozumienie biseksualności*, przeł. M. Szpak, w: tegoż (red.), *Biseksualność psychiczna. Dialog brytyjsko-francuski. Podejście psychoanalityczne*, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2022.

Phillips A., *Winnicott*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2013.

Quinodoz J.-M., *Czytanie Freuda. Chronologiczna eksploracja dzieł Freuda*, przeł. A. Dwulit, P. Skalski, Instytut Studiów Psychoanalitycznych im. Hanny Segal, Warszawa 2024.

Roussillon R., *Sexualité, sexuel, sexualisation*, „Revue française de psychoanalyse" 2011, 75, s. 825–828.

Shalev O., Yerushalmi H., *Status of Sexuality in Contemporary Psychoanalytic Psychotherapy as Reported by Therapists*, „Psychoanalytic Psychology" 2009, 26(4), s. 343–361.

Wittgestein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 80–109
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.7

Być nie na swoim miejscu

Czyli *Makbet* jako tragedia różnicy płciowej

Gustaw Owczarski

Abstrakt Przez podejście do *Makbeta* jako do tragedii różnicy płciowej, artykuł ma na celu poszerzenie tego, w jaki sposób rozumiemy Lacanowskie Realne. W pierwszej części artykułu autor podchodzi do zagadnienia Realnego od dwóch stron: od strony realnego fallusa jako tego, który pojawia się nie na swoim miejscu, w którego konceptualizacji szczególnie pomaga teoria Jane Gallop, i oraz od strony realnej kobiecości reprezentowanej przez Lady Makbet, która trzyma tego fallusa nie na miejscu i tym samym jest w stanie rzeczywiście korzystać z rozkoszy. Analiza *Makbeta* pozwala więc na ponowne zderzenie Lacana z teorią feministyczną, w szczególności w kontekście fallusa i *jouissance*. Druga część artykułu traktuje o Makbetach odmawiających uznania znaczącego matczyności. Proponowane jest również postrzeganie odmowy (*Verwerfung*) nie tyle jako odmówienia znaczącego przez podmiot, ile raczej jako odmówienie znaczącemu podmiotu, co pozwala spojrzeć na Realne od trzeciej strony — od strony znaczącego w Realnym. W kontekście matczyności wprowadzona zostaje również – za Brachą Ettinger, której teoria zostaje polemicznie zestawiona z myślą Jane Gallop – kwestia kompleksu łona. *Makbet* staje się więc przestrzenią spotkania trzeciego i dwudziestego seminarium. Artykuł stanowi próbę „przyłapania Realnego na gorącym uczynku".

Słowa kluczowe Lacan, Makbet, Realne, fallus, psychoanaliza, teoria feministyczna, różnica płciowa

Abstract The paper aims to further the understanding of the Lacanian Real, through taking on *Macbeth* as a tragedy of sexual difference. In the first part of the article, the author approaches the subject of the Real from two sides: from the side of the real phallus as that which always appears out of place, conceptualized with the help of the theory of Jane Gallop; and from the side of the women as real, represented by Lady Macbeth, as someone who keeps the phallus out of place and, so, is capable of enjoyment. Analysing *Macbeth* thus enables us to clash Lacan with feminist theory again, with a special focus on the phallus and jouissance. The second part of the paper focuses on the rejection of the signifier of motherhood by both Lady Macbeth and Macbeth. The author proposes an alternative notion of rejection (*Verwerfung*): it's not that, in rejection, the subject lacks a signifier,

Gustaw Owczarski (ur. 2003) — student. Współprowadzący serię dialektyczną w ramach „koła naukowego myśli współczesnej". Poeta, redaktor i założyciel pisma literackiego „Trytytka". Autor książki poetyckiej „Trap Krypt" (wydawnictwo KONTENT, 2023), laureat Nagrody Krakowa Miasta Literatury UNESCO, wyróżniony w konkursie o Nagrodę Poetycką im. Kazimiery Iłłakowiczówny. Animator kultury.

owczarski.gustaw@gmail.com
ORCID: 0009-0008-2745-472X

but rather that signifier lacks a subject – which leads to the Real from a third side – the side of a signifier in the Real. Bracha Ettinger's notion of a womb complex is introduced in relation to motherhood. Her theory is also put in opposition to that of Jane Gallop. *Macbeth* becomes a meeting ground for Lacan's third and twentieth seminars. The paper is an attempt to "catch the Real red-handed."

Keywords Lacan, Macbeth, Real, phallus, psychoanalysis, feminist theory, sexual difference

■ Prawo króla a *jouissance*

Makbet umiera z ręki człowieka niezrodzonego z kobiecego łona, skarcony za to, że jest nie na swoim miejscu, że zajął to miejsce za szybko. Umrze jednak z mieczem w dłoni, do końca nie rezygnując z rozkoszy władzy. Jego ostatnia kwestia będzie brzmiała: *And damned be him that first cries „Hold! Enough!"*[1] Dla Makbeta nic nigdy nie będzie wystarczające, dlatego też zakończy cytatem, przechwyceniem słów innego, tak żeby wyrwać jeszcze i odwrócić to, co spada na niego z ręki egzekutora prawa. Przypadek Makbeta, jak i Lady Makbet (która szybko opuści pozycję po „jak i" w logice zdania) – pary tyranów samowolnie sięgających po władzę – jest ustrukturyzowany przez funkcję „bycia nie na swoim miejscu". Na scharakteryzowaniu tej właśnie funkcji skupię się w zasadniczej części tekstu. W tym celu stworzę specyficzny splot trzeciego i dwudziestego seminarium Lacana, aby pokazać, że historia Makbetów daje nam możliwość powiedzenia czegoś więcej o Realnym i o korzystaniu z rozkoszy, niż jest to możliwe na gruncie samej analizy.

Powinniśmy jednak zacząć od prawa, bo zaczyna od niego sam Makbet. Jego imię, podobnie jak przepowiednia z pierwszego aktu, wyznaczają jego pozycję w porządku prawa, tytułują go w obliczu króla-ojca.

> *First witch: All hail, Macbeth! Hail to thee, Thane of Glamis!*
> *Second witch: All hail, Macbeth! Hail to thee, Thane of Cawdor!*
> *Third witch: All hail, Macbeth, that shalt be king hereafter!*[2]

Makbet liczy do trzech. Naliczył się dwóch pozycji nadawanych przez króla oraz samej pozycji króla, czyli trzeciej, która odsyła go do początku rachunku. Pierwsza przepowiednia umiejscawia Makbeta w serii tytułów. Wychodząc od trzeciego seminarium, można powiedzieć, że „[p]odmiot odnajduje swoje miejsce w uprzednio ukształtowanym aparacie symbolicznym, który ustanawia w seksualności prawo"[3]. Mamy tutaj jednak do czynienia z pewną sprzecznością

[1] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt V, scena 8, B.A. Mowat, P. Werstine (red.), New York 2013, s. 187. Zdecydowałem się nie skorzystać z żadnego z dostępnych polskich przekładów *Makbeta*, ze względu na to, że w każdym z nich zgubione jest przynajmniej jedno z kluczowych dla mnie w tej pracy słów-symboli – *G.O.*

[2] Tamże, akt I, scena 3, s. 17.

[3] J. Lacan, *Seminarium III: Psychozy*, J.-A. Miller (red.), przeł. J. Waga, Warszawa 2014, s. 313.

z porządku negacji (*Verneinung*), jako że Makbet zostaje spozycjonowany względem nadającego tytuły króla-ojca jako król. W serii tytułów, w prawie otwiera się dla Makbeta prześwit zapowiadający transgresję. Sprzeczność ta jest z porządku *Verneinung*, jako że tak jak „*Verneinung* jest z porządku dyskursu i dotyczy tego, co jesteśmy w stanie wydobyć na jaw drogą artykułowania. […] Chodzi o przypisanie, ale nie waloru symbolu, *Bejahung*, lecz waloru egzystencji. Z tego poziomu, który Freud sytuuje w swojej terminologii jako poziom sądu egzystencjalnego, […] zawsze chodzi o odnalezienie przedmiotu”[4]. Funkcja *Verneinung*, tak jak przedstawiona jest w materiałach trzeciego seminarium, polega więc na nadaniu bytu, na powiedzeniu „jest” poprzez zaprzeczenie, powiedzenie „nie”. Zostajemy więc z formułą: „jest, (ale) nie…”. W miejsce tych trzech kropek można wstawić wiele określeń tej negacji: „nie na miejscu”, „nie taki, jak chciałem/łam”, „nieznośny”, z których każde będzie odsyłało nas do innego problemu z porządku wyparcia (*Verdrängung*). Można powiedzieć, że coś **jest**, tylko z tego dystansu *Verneinung* – coś może **być**, tylko nie takie, jakie jest. *Verneinung*, wykładane przez wczesnego Lacana zwykle w quasi-heglowski sposób w odniesieniu do referatu Jeana Hyppolite’a[5], będzie kluczem do zrozumienia utraty i odzyskiwania tego, co realne. To zainteresowanie „przypisaniem waloru egzystencji” i „odzyskaniem przedmiotu” stanowi również zasadniczą nić łączącą trzecie i dwudzieste seminarium. *Encore* jako seminarium nie-relacji wychodzi poza „walor symbolu” w stronę rozkoszy, która może jedynie być albo nie być, ale o której nic nie powiemy. Wpuszczenie go na twarde pole logiki seminarium trzeciego okaże się, mam nadzieję, płodnym gruntem do formułowania twierdzeń odnośnie tego, o czym raczej nie powinniśmy mówić (twierdzeń o Realnym).

Makbet w swojej dialektyce będzie oscylował między pragnieniem ujawnienia a utajenia. Stawką będzie dla niego pytanie, czy można zapisać coś ze swojej rozkoszy, jednocześnie zająć tytuł królewski i utrzymać system prawa, który umożliwia posługiwanie się tym tytułem jako znaczącym. W najprostszym sensie sądu egzystencjalnego *Makbet* zada więc pytanie o to, czy można w ogóle być królem, czy raczej pozycja ta jest od zawsze wykluczona. Makbet będzie zabiegał o ten byt i tym samym unieważniał go jako król samozwaniec/tyran, ujawniał, ale zawsze coś innego niż ma ujawnić – ujawnienie w sensie *Verneinung* pojawia się bowiem właśnie na drodze zanegowania przedmiotu („Nie wiem, co znaczy dla mnie władza królewska, ale na pewno nie chodzi o seks z żoną”. Odpowiadamy: „A więc chodzi o seks z królową”[6]).

Pierwszą rozmowę z wiedźmami możemy czytać jako klasycznie edypalny przypadek pragnienia ojcobójstwa wpisanego we wszelkie prawo jako jego

[4] Tamże, s. 156.
[5] J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966, s. 879–887.
[6] Parafraza podstawowej formuły *Verneinung* Freuda; zob. S. Freud, *Zaprzeczenie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 299.

punkt graniczny, w którym pojawia się dla podmiotu rozkosz. Mamy więc do czynienia z unaocznieniem zależności prawa od logiki *jouissance*:

> To, czego poszukujemy – szczególnie w zeznaniu przed sądem – jest tym, na podstawie czego ktoś może osądzić swoją *jouissance*. Celem jest to, by *jouissance* została ujawniona, choć przecież nigdy nie może zostać ujawniona. Prawda, której poszukujemy, jest prawdą nieujawnialną, nieuznawalną w odniesieniu do prawa, które reguluje *jouissance*[7].

Jacques-Alain Miller nazwał to uzależnienie (prawa od *jouissance*) szóstym paradygmatem *jouissance*: „Podczas gdy *jouissance* była, w nauczaniu Lacana, zawsze drugorzędna względem znaczącego […], trzeba było tego szóstego paradygmatu, żeby mowa i jej struktura […] okazały się drugorzędne i pochodne”[8]. Jest to przesunięcie akcentów w porównaniu z wczesnym Lacanem, który nadał dominującą rolę symbolicznemu porządkowi prawa/komunikacji i „uczynił z pragnienia uznania najgłębsze pragnienie podmiotu”[9]. Ten pierwszy paradygmat *jouissance* ustanawia imperium satysfakcji symbolicznej, naprzeciw której „pozostaje satysfakcja wyobrażeniowa, którą nazwiemy, dokładnie rzecz biorąc, *jouissance*”[10]. Trzeba było przejść drogę po pierwsze przez subsumowanie *jouissance* pod porządek symboliczny (wpisanie na graf pragnienia), później przez urealnienie dokonane w *Etyce psychoanalizy,* wpisujące w *jouissance* wymiar transgresji, przez osłabienie transgresji do postaci lekkiego przemknięcia oraz przez zdyskursywizowanie *jouissance*, żeby dotrzeć do szóstego paradygmatu nie-relacji. Wszystkie te momenty odcisną swój ślad na tym, jak *jouissance* zostanie zrozumiana w *Encore*. Subsumpcja pod symboliczne otworzy możliwość *jouissance*, która mówi[11], a seminarium siódme nada jej wymiar niemożliwości do wyartykułowania, do czego zostanie dodany apendyks: „z perspektywy fallicznej” – mowa, której nie wolno powiedzieć. Seminarium jedenaste przekształci to mocne „nie wolno” w „mowę, którą trzeba szeptać”. Najistotniejszym dodatkiem będzie jednak paradygmat dyskursywny, który zwiąże *jouissance* z wiedzą – „co wiem o tym szeptaniu” – co prowadzi bezpośrednio do rozumienia *jouissance* jako strategii.

Pozwala to stwierdzić, że *jouissance* nie jest samą rozkoszą, której nie można zapisać, a raczej jest formułą rozkoszy. Staje się to jasne dopiero właśnie w seminarium dwudziestym: Lacan, mówiąc tam o kobiecej *jouissance*, daje nam pole do tego, żeby rozumieć *jouissance* nie jako uniwersalną rzecz, obiekt, popęd, ale raczej jako sposób. Są różne *jouissance* (a przynajmniej jest jakaś inna *jouissance*), więc można pojmować ten termin nie jako coś zdobytego bądź nie, ale raczej jako formułę dochodzenia. Precyzyjnie mówiąc: *jouissance* jest

[7] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX*: *Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, J.-A. Miller (red.), przeł. B. Fink, New York– London 1999, s. 92; o ile nie jest zaznaczone inaczej, wszystkie cytaty w moim przekładzie – *G.O.*

[8] J.-A. Miller, *Sześć paradygmatów jouissance*, przeł. A. Kurek, J. Kotara, „Psychoanaliza” 2022, 10, s. 51.

[9] Tamże, s. 24.

[10] Tamże.

[11] Zob. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 61.

formułą dochodzenia do rozkoszy. Oczywiście nie jest to jedna, uniwersalna rozkosz, ponieważ związana jest z ciałem zawsze useksowionym w stronę innego ciała. To, co Miller nazywa paradygmatem nie-związku *jouissance*, można zrozumieć więc jako nie-związek *jouissance* z rozkoszą[12], która realnie odciska się na ciele. Aby wesprzeć takie rozumienie, należy wrócić do trzeciego seminarium zanurzonego w pierwszym paradygmacie, którego opis Miller skończy, pisząc właśnie o nie-związku: „To hasło nieskazitelności symbolicznego oznacza wyłącznie jedną rzecz: jego nie-związek z wyobrażeniowym jako miejscem tego, co u Freuda nazywa się Libido”[13]. Ten nie-związek można wyartykułować dopiero za pomocą *Encore*. Natomiast *Psychozy* z pracą *Verneinung* i *Verwerfung* pozwalają zrozumieć logikę tego „nie”.

Jeżeli potraktujemy przepowiednie jako mowę pragnienia Makbeta, to możemy stwierdzić, że jego *jouissance*, czyli obrana przez niego formuła dochodzenia do rozkoszy, brzmi: „Pragnę być królem względem króla” (w tej formule – jak widać – rozkosz, o którą chodzi Makbetowi, jest logicznie niemożliwa). Oznacza ona tyle, że podmiot (Makbet) rozkoszuje się w wyniku zakazu ojca, prohibicji nałożonej przez nad-ja, która otwiera przed nim możliwość wyboru pragnienia. „Nic nie zmusza człowieka do rozkoszowania się (*jouir*) za wyjątkiem nad-ja. Nad-ja jest przykazaniem, imperatywem rozkoszy – Rozkoszuj się!”[14]. Nad-ja mówi więc: „Rozkoszuj się!” oraz „Nie rozkoszuj się!”. Ze względu na to, że wprowadza przeszkodę, wprowadza również rozkosz z pokonania przeszkody i przymusza nas (fatum) do ciągłego jej pokonywania.

Aby lepiej zrozumieć, dlaczego Lacan jest w stanie sformułować tezę, że nad-ja, instancja wprowadzająca prohibicję, jest zarazem jedyną instancją zmuszającą do rozkoszy, należy wrócić do tego, co w rozważaniach o Arystofanesie powiedział w kontekście roli ojca w procesie symbolicznej kastracji, czyli zasadniczego włączenia podmiotu w język:

> Podmiot, który reprezentuje najprostsze pragnienie człowieka, by spotkać i przyjąć swoją własną egzystencję i myśl jako coś autentycznego (wartość, która nie jest odrębna od jego cielesności), ten podmiot jest w stanie z powrotem włączyć się w rzeczywistość tylko pod warunkiem bycia wykastrowanym. Tylko za sprawą kastracji fallus ponownie staje się znaczącym, czyli tym, co może być dane albo wstrzymane, przekazane albo nieprzekazane przez tego, który mylony jest teraz bezpośrednio z obrazem twórcy znaczącego, z tym: „Ojcze nasz”, „Ojcze nasz któryś jest w niebie”[15].

Ta „pomyłka” jest kluczem do zrozumienia funkcji króla-ojca, którego zakaz/nakaz w znacznej mierze kształtuje nad-ja w kontekście porządku fallicznego

[12] *Jouissance* i rozkosz mogą być oczywiście synonimami, trzeba więc zrozumieć ten nie-związek, jako nie-związek *jouissance* z samą sobą. W *Encore* Lacan próbuje umieścić nie-związek w samym sercu Boga (S(Ⱥ)). Jeśli więc *jouissance* staje się zasadą życia psychicznego, to jest to *jouissance*, która jest w nie-związku ze swoim *telosem*. *Jouissance* nie działa i właśnie dlatego może być w *Encore* nadrzędną zasadą.

[13] J.-A. Miller, *Sześć paradygmatów jouissance*, s. 26.

[14] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 3.

[15] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book V: Formations of the Unconscious*, J.-A. Miller (red.), przeł. R. Griggs, Cambridge 2017, s. 252.

jouissance. Król-ojciec, tak jak Bóg-ojciec, tworzy brakujące znaczące rozkoszy, którego utrata jest warunkiem wejścia w system prawa/języka. Jest jednak między tymi dwoma imionami jedna zasadnicza różnica – podmiot może odkryć, że król niczego nie tworzy. Króla można obalić. Do tego czasu król-ojciec podtrzymuje jednak porządek fallicznej *jouissance*. Jest instancją zanegowania (*Verneinung*) rozkoszy, która pozwala podmiotowi korzystać, ale tak nie za bardzo. Przez zanegowanie król nadaje rozkoszy byt: rozkosz jest, ale nie dla podmiotu. Właśnie to wykłada Lacan w *Encore*, mówiąc, że męska strona kwadratu formuł seksuacji jest konstytuowana przez „funkcję ojca", która, działając na zasadzie „fallicznego wyjątku", daje mu (podmiotowi obierającemu męską formułę seksuacji) namiastkę relacji seksualnej przez wprowadzenie wymiaru kastracji[16]: istnieje jeden niewykastrowany podmiot – król. Ta prohibicja rozkoszy, przez przypisanie jej królowi, wprowadza podmiot w stan oczywistej ambiwalencji – przecież podmiot sam chciałby się rozkoszować.

■ Realna kobiecość (1): zatrzymanie fallusa

Makbet ukazuje pewne kluczowe rozwinięcie pozycji przekroczenia prawa, mianowicie wpisuje je w miejsce realnej kobiecości. To Lady Makbet podburza swojego męża do morderstwa, to ona podsyca jego fantazję, przede wszystkim jednak zabiega o to, żeby z morderstwa coś Makbetom zostało, jakaś korzyść. W tym sensie jej postępowanie pozostaje w zgodzie z postulatami zawartymi w *Encore*, gdyż jak powie Lacan: Jeżeli jest jakaś możliwość zapisania relacji seksualnej, „to tylko ze strony kobiecej, i tylko jeśli weźmie ona za punkt wyjścia rozwinięcie nie-całości"[17], „co oznacza, że kiedy jakakolwiek mówiąca istota w jakiejkolwiek sytuacji występuje w barwach »kobiet«, to w oparciu o to, że osadza się w pozycji nie-całości względem funkcji fallicznej"[18]. Kobieta nie pozostaje jednak bez relacji do fallusa, „ma różne sposoby na obchodzenie się z fallusem i zachowywanie go dla siebie. Nie chodzi o to, że będąc nie-cała w funkcji fallicznej, nie jest tam wcale. Nie jest tam nie wcale. Jest tam w pełni. Ale jest też coś więcej (*en plus*)"[19]. Sposoby te są różne względem kastracji, a „trzymanie fallusa" oznacza zapisanie czegoś z relacji seksualnej przy jednoczesnym trwaniu w rozkoszy. Fallus funkcji fallicznej (ф), który jako symbol władzy, aktywności i obietnica relacji seksualnej musi pozostać dla podmiotu w ruchu, albo zostać złożony u króla-ojca, może zostać zatrzymany tylko z pozycji kobiecej.

Lady Makbet pojawia się na scenie jako interlokutorka. Jest adresatką listu, w którym Makbet zdaje raport ze spotkania z wiedźmami, składającymi

[16] Zob. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 79.
[17] Tamże, s. 57.
[18] Tamże, s. 72.
[19] Tamże, s. 74.

mu obietnicę rozkoszy, spotkania, które odesłało go do przyszłości (*referred me to the coming on of time*[20]). Dostajemy tu *jouissance* jako odroczenie przyjemności, jednak przede wszystkim otrzymujemy Lady Makbet jako tę, do której zaadresowane jest pragnienie Makbeta. Lady Makbet ma „zachować [list] przy sercu" (*Lay it to thy heart*[21]). Ma trzymać to, czego Makbet trzymać nie umie, pragnienie, które musiał puścić w świat, zaadresować, żeby zyskało swoje miejsce w porządku symbolicznym, w porządku prawa. Lady Makbet będzie przyjmować różne strategie „trzymania" tam, gdzie Makbet będzie chciał puszczać, ujawniać. Przed królobójstwem patrzy na Makbeta tak, jak Makbet chciałby spojrzeć na siebie, czyli jako na tego, który jest odpowiedzią na pytanie jej pragnienia. Stając w pozycji realnej kobiecości, daje Makbetowi obietnicę zapisania czegoś z odczuwanej rozkoszy. Kobiecość Lady Makbet jest „realna", ponieważ jest trwałym miejscem, do którego Makbet zwraca się z pytaniem swojego pragnienia. Utrwala też miejsce, w którym przebywa fallus. Trzyma go w tym sensie, że wydaje jej się, że może nic nie ujawniać i dalej się rozkoszować.

Po królobójstwie dla Lady Makbet nie będzie najważniejsze puszczenie fallusa w obieg symbolicznej wymiany, odrestaurowanie urzędu królewskiego, tylko raczej powiedzenie:

> *Naught's had, all's spent,*
> *Where our desire is got without content.*
> *'Tis safer to be that which we destroy*
> *Than by destruction dwell in doubtful joy*[22].

Lady Makbet uznaje, że bezsensowne byłoby to, co zrobili, jeżeli ich pragnienie miałoby ujść bez przyjemności. Puszczenie wszystkiego w obieg symboliczny jest równoznaczne z wyrzeczeniem się korzystania z rozkoszy. Lady Makbet zajmuje więc paradoksalną pozycję w związku z tym, że chce pozostać w ekonomii przyjemności związanej z wykluczeniem bezpośredniej rozkoszy, a z drugiej strony chce trzymać rozkosz nie na swoim miejscu, czyli chce przetrzymywać fallusa, władzę – nie ujawnić zbrodni. Zatrzymanie fallusa wyprowadza z fallicznej *jouissance* (pragnę być królem wobec króla), dla której niemożliwa jest rozkosz, w stronę innej, kobiecej *jouissance* (pragnę być królem), dla której rozkosz chociaż trochę (*tout juste*) jest.

[20] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt I, scena 5, s. 31.
[21] Tamże.
[22] Tamże, akt III, scena 2, s. 91.

Realne nie na miejscu (1): fallus a penis; urealnienie fallusa

Wskazałem już na to, dlaczego Lady Makbet jest w funkcji realnej, teraz jednak wypada (nawet tu nie mogę powstrzymać się przed falliczną kurtuazją) zająć się nią bezpośrednio. Zasłońmy się cytatem i liczbą mnogą:

> Znaczenie, jakie daje się od zawsze Realnemu, jest następujące – jest to coś, co znajdujemy zawsze w tym samym miejscu, niezależnie od tego, czy w tym miejscu byliśmy. Realne mogło się poruszyć, ale jeżeli zostało poruszone, to poszukujemy go gdzieś indziej, poszukujemy odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego zostało zaburzone, przemieszczone, mówimy sobie również, że czasem porusza się ono samo z siebie. Ale pozostaje ono zawsze na swoim miejscu, niezależnie od tego, czy my tam jesteśmy. I nasze przemieszczenia, z pewnymi wyjątkami, nie mają co do zasady wpływu na zmianę tego miejsca[23].

Realne jest więc tym, co pozostaje na swoim miejscu i czemu ruch jest obcy. Realne jest też czymś, czego nie możemy widzieć bezpośrednio, czymś „zbyt…", ale nie zbytecznym, tylko właśnie „zbyt (jakimś)". Z Realnym mamy do czynienia tylko ze względu na to, iż możemy powiedzieć, że coś jest nie na swoim miejscu, ponieważ Realne „zawsze wraca na swoje miejsce"[24] – Realne wprowadza dla człowieka wymiar swojego, właściwego miejsca. Należy zrozumieć, że dopiero w momencie, w którym coś w ewidentny sposób pojawia się nie tam, gdzie ma się pojawić, możemy mówić o Realnym jako o tym, co jest zawsze tam, gdzie ma być. Dopiero z porządku *Verneinung* mówimy o bycie Realnego[25]. Lady Makbet trzyma fallusa właśnie nie na swoim miejscu, wprowadza więc wymiar swojego miejsca dla fallusa, urealnia go, czyni z niego penisa oczekującego na rozkosz.

Przyjrzyjmy się uważniej owej różnicy/zbieżności pomiędzy penisem a fallusem. Jane Gallop w książce *Feminism and Psychoanalysis* stawia sobie między innymi właśnie to zadanie – przesunięcie fallusa w stronę penisa.

> Rozróżnienie „fallusa" i „penisa" jest ściśle związane z relacją psychoanalizy i polityki. […] Lacaniści myślą, że propozycje feministek oparte są na pomyleniu penisa z fallusem. Chcieliby rozdzielić te dwa pojęcia. Według nich nie ma żadnej fallicznej nierówności, w tym sensie, że żadna płeć nie może być fallusem ani mieć fallusa. Kobiety nie mają więc żadnego powodu, żeby występować przeciwko fallicznemu przywilejowi. Nierówności pomiędzy kobietami a mężczyznami oparte są na generalnym społecznym pomyleniu penisa z fallusem.

[23] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, J.-A. Miller (red.), przeł. S. Tomaselli, New York 1988, s. 297.

[24] J. Lacan, *Le Seminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973, s. 49.

[25] Dodatkowe połączenie *Verneinung* z realnym możemy znaleźć za sprawą heglowskiego wytrychu, który proponuje Jan Sowa: „Realne to negacja negacji, ponieważ działa przede wszystkim jako zaburzenie złudzenia (rzeczywistości) skonstruowanego po to, aby negować owo Realne." (J. Sowa, *Okruchy realnego. Polityka po postmodernizmie*, „Teksty Drugie" 2022, 5, s. 65).

> Odpowiedzią na ten problem nie jest zmiana fallocentrycznego dyskursu (odpowiedź filozoficzna/polityczna), ale rozdzielenie symbolicznego fallusa od penisa (realnego i wyobrażeniowego). Problem (pomyłka) może być więc rozwiązany w obrębie psychoanalizy (terapii i teorii)[26].

Tak Gallop stawia sprawę i kontynuuje zbliżanie fallusa do penisa następująco:

> Oczywiście znaczący „fallus" funkcjonuje odrębnie od „penisa", ale musi również zawsze do „penisa" odsyłać. Lacaniści próbują wciąż rozjaśnić i utrwalić ten podział, tak jakby dało się to zrobić raz na zawsze. Byłoby to satysfakcjonujące – oswoić lęk wytworzony przez małą, konkretną, zawsze kontekstualną różnicę między „fallusem" i „penisem". W tym celu lacaniści pewnie chcieliby spolaryzować te dwa pojęcia do postaci opozycji, ale ciężko jest to zrobić z synonimami. Takie próby stworzenia języka na nowo na rzecz własnych teoretycznych potrzeb, jak gdyby język był jedynie narzędziem, z którego można do woli korzystać, są bardzo naiwne i opierają się na z gruntu nie-lacanowskim rozumieniu języka[27].

Sprawa jest polityczna. Dotyczy również rozumienia języka na sposób „lacanowski". Jest to więc zarówno problem relacji psychoanalizy z polityką, jak i psychoanalizy z lacanowską ortodoksją. Powrót do penisa nie oznaczałby jednak dla Gallop po prostu wyposażenia penisa we władzę funkcji fallicznej (ф), a raczej osłabienie fallicznego potencjału, pokazanie, że jest on osadzony, ugruntowany w organie, który wcale nie zawsze musi stać, nie stoi przecież od zawsze:

> „[F]allus" jako konkretny znaczący – zgodnie z jego literą a nie duchem, czyli w takim sensie, w jakim lacaniści powinni pojmować znaczące – zawsze odnosi się do „penisa". „Fallus" nie może funkcjonować jako znaczący, ignorując „penisa". „Fallus" nie jest źródłowym, właściwym imieniem jakiejś reprezentowanej rzeczy, które może być przygodnie przetłumaczone jako „penis". „Fallus" konfrontuje nieodpowiedniość każdego imienia, jego niezdolność do pełnego oddania reprezentowanego fenomenu i sam jest emblematem tej nieodpowiedniości przez swoją konieczną zależność od „penisa", konieczne włączenie „penisa" w jakąkolwiek definicję „fallusa"[28].

Sprawa przede wszystkim pragnie rozwiązania, ale nie-całego, takiego „tylko trochę". Fallus nie jest źródłowym warunkiem sensu, a raczej jest zakotwiczony w przygodnym spektaklu penisa. To penis retroaktywnie pozycjonuje swojego znaczącego, którym jest fallus, w taki sposób, iż zdaje się nam, że właśnie za pośrednictwem fallusa możemy cokolwiek o penisie powiedzieć. Mimo że najpierw widzimy penisa jako spektakularny obraz, to rozumiemy go tylko za

[26] J. Gallop, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, London 1982, s. 96.
[27] Tamże, s. 96–97.
[28] Tamże, s. 98.

sprawą fallusa, jednak fallus jako taki „rodzi się" z tego spektaklu penisa. Warto w tym miejscu przytoczyć za Gallop cytat z *Partage des femmes* Eugénie Lemoine-Luccioni.

> Funkcja falliczna jest konkretnie tą, która powoduje również, że penis staje. Później znowu staje się miękki – opada. To nie są metafory. Jak to się dzieje, że ten spektakularny penis, postawiony, zwykle nie staje się obiektem przyjemności dla samego siebie, ale raczej staje się instrumentem seksualnej *jouissance*? I że znajduje przyjemność w penetracji innego ciała?[29]

Gallop w taki sposób komentuje ten ustęp:

> Penis jest „spektakularny". […] Penis we wzwodzie, w przeciwieństwie do symbolicznego zasłoniętego (*veiled*) fallusa nie jest monolityczną władzą, ale pragnieniem, potrzebą innego ciała/ciała innego. Lemoine-Luccioni trudno uwierzyć, że penis we wzwodzie nie jest samowystarczalny, nie jest tylko dla siebie, ponieważ fallus, lacanowski fallus, właśnie taki jest. Jest atrybutem jej lub jego, która/który jest cała/cały, niepotrzebująca/ący innego[30].

W duchu lacanowskich minimalnych definicji możemy powiedzieć, że symboliczny fallus funkcji fallicznej (ф) jest penisem utwardzonym przez prawo. Pozostaje w ścisłym, analnym dystansie do rzeczy. Ta nadmierna analność w konceptualizacji fallusa również jest czymś, z czym Gallop walczy w *Feminism and Psychoanalysis.* Fallus jest od rzeczy, jest niedorzeczny. Powrót do penisa jest dla fallusa przypomnieniem o tym, co pozostawia za sobą. Penis jest śladem, który pojawia się zawsze nie na miejscu. Penis zasadniczo się siebie wstydzi. Powinien zawsze stać (jako stojący byłby też zawsze zakryty), tak żeby nie dało się nawet pomyśleć o nim jako o pragnącym organie, który może być podniecony lub nie. Powinien zawsze chcieć, powinien więc nie być w funkcji pragnienia, a jeżeli wiemy coś o tej ostatniej, to tylko tyle, że nie zawsze jest konieczna. Przypomnienie penisa jest przypomnieniem tego, że erekcja ustanie. Odbywa się natomiast przez przytrzymanie nie na miejscu, w stanie oczekiwania na ciało innego, we wzwodzie. Funkcja falliczna każe penisowi rzucić się w wir fallicznego performance'u – akcji, on natomiast pragnie czerpać dodatkową przyjemność poza tą, którą czerpie z pokazywania swojej świetności, władzy, dominacji. Akt przytrzymania fallusa jest więc sam w sobie w obliczu funkcji fallicznej nie na miejscu, bo wtłacza fallusa z powrotem w niemal na dobre utraconego, realnego penisa.

Istotne dla Gallop jest również to, że fallus występuje dla nas jedynie jako zasłonięty/zakryty (*veiled*), działa jedynie, o ile domyślamy się, że tam jest. To

[29] E. Lemoine-Luccioni, *Partage des femme*, Paris 1976, s. 168, cyt. za: J. Gallop, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, s. 100.
[30] Tamże.

właśnie w tym kontekście możemy odczytać kluczowy fragment, w którym Lady Makbet namawia męża do zbrodni:

> *Your hand, your tongue. Look like th' innocent flower,*
> *But be the serpent under't. He that's coming*
> *Must be provided for; and you shall put*
> *This night's great business into my dispatch,*
> *Which shall to all our nights and days to come*
> *Give solely sovereign sway and masterdom*[31].

Lady Makbet ma nadzieję, że pod szatami Makbeta znajdzie fallusa reprezentowanego tu przez ukrytego węża (*serpent*). Pragnie go stamtąd wydobyć i umieścić gdzieś, gdzie mógłby być (niezakryty). Fallus ten oznacza dla niej suwerenność i władzę (*masterdom*), ale także okrucieństwo działania. Nie jest z nimi tożsamy, a raczej właśnie je oznacza. Jest zdolnością dotarcia do nich – to wymiar okrucieństwa, który wprowadza do fallusa jego zakotwiczenie w przygodnym penisie, które sprawia, że nie jest on tu po prostu symbolem władzy, a raczej ambicji, czyli dążenia do władzy złą, niewłaściwą drogą. Nie jest to fallus jako gwarant prawa, a raczej fallus jako to, co zostaje z prawa wykluczone – ściągnięcie go w obręb prawa jest czymś niewłaściwym, nie na miejscu. Makbet ma być wykonawcą **jej** woli, ma być tym, za którego złapie, żeby ściągnąć fallusa, urealnić go. Ten, który przychodzi/dochodzi (*he that's coming*) to król Duncan, o którym Lady Makbet mówi, że trzeba się nim „zająć". Ten, który dochodzi, może być jednak również wężem, którym trzeba się będzie zająć, kiedy wyjdzie zza zasłony. Ta druga interpretacja, która nie jest tak daleka od pierwszej, jako że w tej chwili to właśnie król-ojciec, czyli Duncan, trzyma fallusa, każe nam myśleć, że Lady Makbet ma plan, co z fallusem zrobić.

Fallus zasadniczo działa tylko jako wykluczony i dopiero wtedy działa właśnie zasadniczo i w żaden inny sposób. Działa jako zasada, że źle się to skończy, jeżeli chcielibyśmy go do siebie ściągnąć. Rozkosz w funkcji fallicznej znajduje się w wiecznie odsuwanym punkcie granicznym prawa. Rozkosz jako realna, czyli taka, z której coś zostaje w sensie sądu egzystencjalnego, pojawia się zawsze tylko tam, gdzie się jej nie spodziewamy. Rozkosz staje się realna dopiero jako przetrzymana, wyciągnięta z obiegu symbolicznej wymiany. Ponownie warto tu skorzystać z rozważań Jane Gallop i z tego, w jaki sposób konceptualizuje ona Marksowskie rozróżnienie wartości użytkowej i wymiennej w kontekście różnicy płciowej. Kobieta jako nie-cała ma u Lacana związek z tym, co sytuuje się poza wartością wymienną, mimo tego – albo może właśnie dlatego – że w obrębie

[31] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt I, scena 5, s. 35.

porządku patriarchalnego staje się obiektem wymiany. Ma związek z korzystaniem w sensie wartości użytkowej. Gallop napisze:

> *Tout*, to, co zamknięte, zuniwersalizowane, prowadzi do wartości wymiennej, a nie użytkowej. Lacan odnosi się do kobiet jako do *pas-tout* (nie-całych), które to pojęcie jest przesunięciem, a nie przyjęciem freudowskiej tezy o kobietach jako wykastrowanych. W marksowskim sensie są one tymi, które wykraczają poza wartość wymienną. Kobieta jako *pas-tout* (nie-wszystko, nie-cała) jest odmową uogólnienia, zliczenia, podania skończonej reprezentacji. […] Jeżeli *jouissance* to wartość użytkowa, która podważa panowanie wartości wymiennej, to jest nią kobieca rozkosz, nie ograniczona do biologicznych kobiet, ale postawiona po stronie *pas-tout*, po stronie oporu wobec fallicznej uniwersalizacji, po stronie zaskoczenia[32].

To właśnie wprowadza Lady Makbet, chcąc rozkoszować się poza przyjemnością związaną z wykluczenia fallusa w symbolicznej kastracji. Ściąga rozkosz z tego wiecznie nieuchwytnego, granicznego punktu prawa, po to by zaczęła istnieć, żeby można było z niej skorzystać. W tym sensie kobieca *jouissance* z perspektywy fallicznej jest „[c]zymś, czego nie powinno być i co nigdy nie zawodzi”[33]. Lady Makbet jest jednym z imion realnej kobiecości, ponieważ próbuje korzystać z tego, czego nie powinno być i to się jej udaje (aż za dobrze).

■ Realne nie na miejscu (2): dialektyka śladu i przedmiotu

Lady Makbet przede wszystkim dba o ślady. To ona maże krwią strażników. Zabiega o to, żeby utrzymała się rozkosz, żeby ślady pojawiły się na odpowiednim miejscu, czyli na miejscu niewłaściwym. Jeżeli uznamy, że królobójstwo (ojcobójstwo) jest spełnionym przez Makbeta warunkiem współżycia z matką, to po akcie tym zostaje próba skonsumowania, wykorzystania braku ojca przez Makbeta i Lady Makbet. Ślady zbrodni będą zapisem tej próby.

Stawką *Encore* jest właśnie zapisanie czegoś z relacji seksualnej. Lacan rozpoczyna rozważania nad kwestią zapisu od stwierdzenia, że: „Wszystko, co jest zapisane, wynika z faktu, że zapisanie relacji seksualnej pozostanie na zawsze niemożliwe. Właśnie dlatego istnieje dla nas pewna funkcja dyskursu, którą nazywamy pisaniem”[34]. Później jednak uznaje, że taki zapis byłby możliwy, ale ze strony kobiecej. „Wszystko w świecie sprawia, że relacja seksualna się nie udaje na męski sposób”[35]. To „wszystko” jest bowiem całością męskiej formuły

[32] J. Gallop, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter’s Seduction*, s. 49–50.
[33] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 60.
[34] Tamże, s. 35.
[35] Tamże, s. 56.

seksuacji, uniwersalnym językiem opartym na wykluczeniu fallusa w symbolicznej kastracji – jest całością, która konstytuuje się za sprawą przemilczenia relacji seksualnej. Lacan zauważa jednak, że choć w ramach funkcji fallicznej niemożliwy jest zapis relacji seksualnej, to jednak istnieje jakaś dziwna konieczność jej ciągłego zapisywania. Jeżeli uznaliśmy już, że naszym celem, „[p]rzedmiotem jest porażka, esencją przedmiotu jest porażka”[36] zapisu czegoś z relacji seksualnej i jeżeli zrozumiemy funkcję konieczności poprzez formułę „nie przestaje być zapisywane”[37], to przez specyficzne zanegowanie tej formuły otrzymamy formułę relacji seksualnej: „Nie przestaje nie być zapisywane”[38]. W tym sensie kobieca rozkosz, czyli jedyne, co może pozostać z relacji seksualnej, jest czymś, na co nie można się zdecydować, czymś koniecznym, a z drugiej strony jest czymś niemożliwym (do zapisania).

Wydaje się, że z kobiecej rozkoszy pozostają jednak właśnie jakieś ślady, które Lacan obsesyjnie tropi. Zawsze, gdy w rozważaniach Lacana pojawia się kwestia kobiety, zaraz obok pojawia się kwestia śladu. Kiedy w trakcie trzeciego seminarium na chwilę zostawia Schrebera, żeby zająć się „kwestią histeryczną”, i zadaje sobie pytanie „Co to jest kobieta?”, na które daje odpowiedź, że „[w]łaściwie nie istnieje symbolizacja płci kobiecej jako takiej”[39], podobnie jak w *Encore* przywołuje pojęcie śladu[40]. Widzimy więc, że to, co Lacan wykłada w *Encore* w kontekście niemożliwości zapisania kobiecej pozycji, znajduje swój wyraz już w tych dwóch wykładach o kwestii histerycznej. Wydaje mi się, że to właśnie tutaj, w wykładzie z 1956 roku możemy odnaleźć sposób na zapisanie czegoś z relacji seksualnej.

> Mamy teraz ślad na piasku, znak, który Robinsona nie zwodzi. Tutaj znak oddziela się od swojego przedmiotu. Ślad, w tym, co niesie za sobą negatywnego, doprowadza naturalny znak do granicy, gdzie on zanika. Rozróżnienie znaku i przedmiotu jest tu bardzo jasne, gdyż ślad jest właśnie tym, co zostawia przedmiot, który udał się gdzie indziej. Do tego, żeby on tutaj był, nie jest potrzebny, obiektywnie rzecz biorąc, żaden podmiot rozpoznający znak: ślad istnieje nawet wówczas, gdy nie ma nikogo, kto by go oglądał[41].

Nie sposób też nie zauważyć, że to, co Lacan mówi o śladzie, od razu przywołuje kwestię Realnego. Ślad jest realny w tym sensie, że nie jest zależny od wyobrażeniowej projekcji podmiotu, czyli istnieje pozostawiony samemu sobie. Ślad ma w tym ujęciu „swoje miejsce”, które opuścił przedmiot. Można powiedzieć, że przedmiot zostawił ślad, porzucił go, zerwał twardy związek reprezentacji. Jest to ten sam przedmiot, który został już określony jako to, co próbujemy odzyskać za sprawą *Verneinung*. Przypisanie bytu, o którym Lacan mówi

[36] Tamże, s. 58.
[37] Tamże, s. 59.
[38] Tamże.
[39] J. Lacan, *Seminarium III: Psychozy*, s. 323.
[40] Na poziomie trzeciego seminarium Lacan tłumaczy tę niemożliwość symbolizacji płci kobiecej koniecznością identyfikacji z ojcem w kompleksie Edypa oraz po prostu symboliczną dominacją fallusa.
[41] Tamże, s. 307.

w kontekście *Verneinung*, zaczyna więc oznaczać dla nas pozostawienie czegoś nie na „swoim miejscu". Ma to sens o tyle, że Freudowska *Verneinung* („»Pyta Pan, kim może być ta osoba we śnie. Nie jest to Matka«. Poprawiamy: »A więc to jest matka«"[42]), działa na zasadzie pozostawienia/odnalezienia – w końcu „wyparcie i powrót wypartego to jedno i to samo"[43] – czegoś (matki) tam, gdzie nie powinno tego (jej) być. Nadanie bytu odbywa się tylko przez ten proces zaprzeczenia. Matka jest tam dla podmiotu, dlatego że z perspektywy swojej ekonomii przyjemności podmiot nie chce jej tam widzieć. Przedmiot zaczyna rzeczywiście **być** dopiero wówczas, kiedy opuszcza swoje miejsce, i to, co zostawia, jest śladem z porządku Realnego. Możemy mówić o „swoim miejscu" przedmiotu, jeżeli jest on gdzieś, gdzie go nie chcemy, i jeżeli zostawia ślad: odciska się tam, gdzie powinien być, tam, gdzie można by było go wykorzystać, jeżeli by tam był.

Lady Makbet jest, mogłoby się zdawać, w całości zanurzona w tę dialektykę *Verneinung*/śladu, ale jest też gdzieś indziej. Maże strażników krwią. Chce zostawić ślad po przemieszczonym przedmiocie (władzy królewskiej), ale nie chce tego przedmiotu wypuścić, nie chce się go zrzec. Lady Makbet próbuje przywrócić utracony przedmiot ekonomii przyjemności, próbuje czerpać przyjemność z przedmiotu, który może istnieć tylko jako puste miejsce, gdzie pojawia się ślad. Próbuje skorzystać z przedmiotu nie na swoim miejscu, czyli tam, gdzie on aktualnie jest, a nie tam, gdzie powinien być. Próbuje być gdzieś indziej, tam, gdzie jest przedmiot (władza królewska), i właśnie dlatego możemy również mówić o jej seksualności jako realnej. Powinna się wstydzić tego, co zrobili z Makbetem, pozostać w porządku wyparcia (*Verdrängung*), które w wykładach trzeciego seminarium zostaje określone w relacji do porządku *Verneinung* i trzeciego porządku – *Verwerfung*.

> Każdy łańcuch symboliczny, z którym jesteśmy związani, zawiera wewnętrzną spójność sprawiającą, że w którymś momencie jesteśmy zmuszeni oddać to, cośmy otrzymali w innym [momencie]. Jednak zdarza się, że nie jesteśmy w stanie tego zrobić na wszystkich płaszczyznach naraz, czyli że, innymi słowy, prawo jest dla nas nieznośne. […] Wtedy dokonujemy wyparcia[44].

Jak się dowiemy, to właśnie dzieje się w wypadku Makbeta i dlatego przepowiednia z czwartego aktu ujęta zostanie w formę rebusu czy też, inaczej mówiąc, symptomu. Jeżeli przepowiednię uznajemy za mowę nieświadomości Makbeta, to rebus, który otrzymuje w czwartym akcie, możemy powiązać z tym, że prawo stało się dla niego nieznośne ze względu na to, że próbował z niego za bardzo skorzystać, że nie mógł na poziomie znaczenia utrzymać

[42] S. Freud, *Zaprzeczenie*, s. 299.
[43] J. Lacan, *Seminarium III: Psychozy*, s. 86.
[44] Tamże, s. 155–156.

pozycji królewskiej oraz faktycznie utrzymać pozycji królewskiej, czyli nie mógł jednocześnie pozostać królem i zachować pozycję królewską w stanie nieskażonym zbrodnią, zachować jej prawowitość.

Lady Makbet jednak się nie wstydzi, pozostaje w kobiecej *jouissance* (jestem królową, bez względu na to, co inni – albo co ja sama – o tym myślą) i dokonuje zapisu. Próbuje zarejestrować rozkosz, zostawiając ją w ten sposób na dłużej. Trzyma list Makbeta przy sercu. Zapis jest dokonany krwią, również pojawiającą się na nie swoim miejscu, której Lady Makbet nie może zmyć w swoich widzeniach. Ponieważ pomazała krwią strażników, czyli pozostawiła ślad po przedmiocie, który jednocześnie sama dla siebie zatrzymała, zostawiła ślad krwi nie tam, gdzie brakuje przedmiotu, tylko gdzieś indziej, krew zaczyna być znaczącym w Realnym. Oznacza to, czego nie powinno się oznaczać, tę rozkosz, która nie ustaje. Właśnie dlatego krew zaczyna wolno krążyć, pozostając tam, gdzie nie powinno jej być, bo tam, gdzie być powinna, na dłoniach Makbeta, jej nie ma. Nie ma więc śladu po przedmiocie, który zaczyna się panoszyć, jako że nikt go nie usunął. Został przytrzymany i podwaja się ze swoim śladem. Przedmiot, czyli władza, rozrasta się jako tyrania Makbetów i wraz z nią rozrasta się niewłaściwa, ale absolutnie realna krew. Lady Makbet nie może się jej pozbyć. Jest nie na miejscu, ale zawsze tam **jest**, niezależnie od tego, czy Lady Makbet chce tam patrzeć, czy nie. Pozostaje ona bowiem w porządku bytu związanym z *Verneinung*, a nie w porządku wyparcia (*Verdrängung*).

Krew ta jest zasadniczym znaczącym dla Lady Makbet jeszcze przed samą zbrodnią, co świadczy o tym, że o ile przez rzeczywisty czyn pojawia się nie na miejscu, o tyle czytając retroaktywnie ustępy z pierwszego aktu, możemy stwierdzić, że jest tam od zawsze:

> *Come, you spirits*
> *That tend on mortal thoughts, unsex me here,*
> *And fill me from the crown to the toe top-full*
> *Of direst cruelty. Make thick my blood*[45].

Ona pragnie, by jej krew stężała. Chce zostać zalana, wypełniona po sam szczyt, co okaże się kluczowe w kontekście bezdzietności Makbetów. Mamy tutaj również brutalny zwrot *unsex me here*. Lady Makbet chce, żeby odjęło jej płeć, kobiecą delikatność i cnotę. Nie chce jednak stać się mężczyzną, nie chce zyskać cnoty męskiej, chce raczej wyjść poza cnotę płciową. Chce płciowego okrucieństwa. Dokonuje krwią zapisu sprzeczności, której Makbet zapisać nie umie. Dla niej Makbet może jednocześnie być królem i zabić króla. Pozycja królewska/rozkosz utrzymuje swoje znaczenie i jednocześnie można z niej

[45] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt I, scena 5, s. 33.

korzystać. Chodzi tu o zostanie królem na dobre (i na złe), czyli o to, żeby niemożliwe pragnienie „zostania królem wobec króla" zostało uznane. Tym jest właśnie kobieca pozycja każdego despoty.

Wracając do momentu zbrodni i kwestii urojeń, trzeba stwierdzić, że sztylet urojony przez Makbeta stanowi obietnicę władzy, jest więc wędrującym fallusem symbolicznym wskazującym drogę (znaczącego[46]), a zatem nie jest w żadnym stopniu realny. To, że Makbet widzi wędrujący sztylet i odczytuje to jako spełnienie obietnicy wiedźm, przenosząc nacisk ze zbrodni prowadzącej do seksu na broń, którą tej zbrodni dokona, każe nam sądzić, że mogło dojść w jego przypadku do fetyszystycznego zatrzymania libido[47]. „Fetysz jest symbolem"[48], a dokładniej symbolem spełnienia tego, co ma być, przez to, czym ma się to dokonać. Sama logika fetyszyzmu czyni z fallusa to, co ma w sobie samym wystarczającą przyczynę do seksualnego zaspokojenia. Fetyszyście wystarcza fallus – broń, bowiem wpisana jest w nią cała rozkosz – zbrodnia. Jest ona oczywiście wpisana jako niemożliwa, pozostajemy tu bowiem w logice fallicznej *jouissance*. „Tu mamy fetysz, reprezentujący fallusa jako nieobecnego, fallusa symbolicznego"[49]. Makbet pozwala nam tu poprzez ekwiwalencję seks = zbrodnia stwierdzić, co rzeczywiście spełnia się w fetyszystycznym obiekcie. Nic się tam nie spełnia (bo wiedza o fazie genitalnej została wyłączona). Jest tam spełnione nic.

Natomiast w chwili, gdy sztylet, którym Makbet dokonał zbrodni, zostanie przejęty przez Lady Makbet, która składa go u strażników, staje się on absolutnie realnym fallusem. Znajduje się bowiem nie na swoim miejscu i zostaje wykorzystany, by przedłużyć rozkosz Makbetów. Pozycja realnego fallusa jest dość enigmatyczna i na drugi rzut oka (gdzie pierwszemu towarzyszyłoby powiedzenie: „Oczywiście że fallus jest realny, przecież widzę penisa w stanie wzwodu!") sprzeczna. Musimy wreszcie nauczyć się liczyć do trzech i zobaczyć w tej trójce fallusa, który nie potrafi nie być realny, bez względu na to, jak bardzo próbowałby się wymknąć, wyślizgnąć, opaść. Oczywiście trzecia pozycja jest zawsze w dialektycznym sensie specyficznym powrotem do pierwszej, rozpoznaniem, że w pierwszej pozycji zawsze zawarte było jej zaprzeczenie. W tym wypadku powrót jest wspomnianym w kontekście Gallop „upenisowieniem" fallusa. Trzecia pozycja jest też jednak zawsze jakimś rozwinięciem w strukturę, jako że trzy to już ciąg (dlatego też piszę o realnym fallusie, a nie po prostu o penisie jako realnym organie). W wypadku naszego realnego fallusa to rozwinięcie znajduje swój wyraz podczas szóstego seminarium, na którym Lacan, poświęcając siedem wykładów Hamletowi, dochodzi do stwierdzenia realnego fallusa Klaudiusza:

[46] Zob. J. Lacan, *Seminarium III: Psychozy*, s. 530–538.

[47] Zob. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Życie seksualne*, Warszawa 2009, s. 45–65.

[48] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book IV: The Object Relation*, J.-A. Miller (red.), przeł. A.R. Price, Cambridge 2022, s. 147.

> Tu jego „onieśmielony geniusz" drży przed czymś kompletnie nie na miejscu, ponieważ fallus jest w zupełnie ektopicznej pozycji względem pozycji edypalnej, takiej jaka wyrażona jest w psychoanalizie. Fallus jest tu absolutnie realny; i właśnie dlatego tak ważne jest, żeby go uderzyć, obalić, ale Hamlet jest zawsze niechętny temu, żeby to zrobić[50].

Fallus Klaudiusza jest dla Lacana absolutnie realny w tym sensie, że jest nie na swoim miejscu, w matce Hamleta. Łatwiej byłoby powiedzieć, że jest niewłaściwym fallusem, ponieważ w kontekście edypalnego trójkąta nie ma dla podmiotu mocy symbolicznej (nie należy do prawdziwego ojca), którą fallus może zyskać poprzez ruch, a raczej jest stale w jednym miejscu, z którego trzeba go strącić, jest w matce. Jest w niej natomiast jako „duch", jest więc związany ze śladem – tym, co zostaje. Zostaje jako władza królewska, która nie jest już w rękach króla[51] i w tym sensie jedynie **jest**.

Realny fallus obnaża pragnienie matki, a nawet więcej (i mniej) niż matki, kobiety – nie potrzebę, nie zależność, a właśnie pragnienie, w tym sensie, że jest tam tylko po to, żeby ją penetrować, jest tam tylko dla niej, o ile ona go chce. Ona ani wie, ani nie wie, że nie powinna tego robić. Po prostu to robi i wie tylko tyle, że chce robić to dalej. Owa „ona" nie jest tu matką, ponieważ nie potrzebuje fallicznego „korka"[52] dla swojej rozkoszy, nie chce, żeby fallus ją zapełnił, nie chce się nim posługiwać jako cały podmiot wymiany (fallicznej), a raczej chce go trzymać bez symbolicznego celu, chce z niego korzystać. Realnym fallusem nie posługuje się ojciec w zależności od swoich zachcianek. Nie jest to fallus porządku patriarchalnego. On czuje, że powinien stać dla niej, bo to o niego jej chodzi, a nie o to, do czego odsyła na drodze fallicznej wymiany. Przez to natomiast, że czuje, że powinien przez cały czas stać, staje się zależny od niej i jego stanie przestaje być stałym stanem rzeczy. Realny fallus nie jest więc do końca fallusem w tym sensie, że poczucie powinności stania daje mu możliwość niestania (przecież nieważne, jak bardzo by chciał, nie może utrzymać przez cały dzień erekcji). Można nawet powiedzieć więcej, że fallus staje się realny dlatego, że zostaje przetrzymany przez kobietę, którą nazywamy realną. Staje się realny tylko ze względu na to, że zostaje ściągnięty na nie swoje miejsce, że wychodzi z pozycji wiecznego zwiastowania, obiecywania rozkoszy. Przecież pod nieobecność ojca nic nie powinno penetrować matki i właśnie w sensie *Verneinung* nic nie penetruje matki, bo (wreszcie!) penetruje ją coś, jakaś rzecz, która jest czymś-z-niczego (*A thing of nothing*[53]).

Czy Makbetom udaje się seks? Musimy być tego pewni w takim stopniu, w jakim pewna jest tego Lady Makbet, która nie potrzebuje dziecka, „korka" dla

[49] Tamże, s. 146.
[50] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VI: Le désir et son interprétation*, J.-A. Miller (red.), Paryż 2013, s. 416.
[51] Nawiązanie do słów Hamleta, które Lacan również przytacza w cytowanym przeze mnie seminarium: *the body is with the king but the king is not with the body.*
[52] Zob. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 35.
[53] Jest to formuła z Hamleta – *Hamlet: The king is a thing?/ Guildenstern: A thing, my lord?/ Hamlet: Of nothing* – na której Lacan kończy swoje rozważania o Hamlecie przy okazji szóstego seminarium. Zastanawiające jest to, że w wydanym w 1977 r. angielskim tłumaczeniu trzech spotkań z seminarium szóstego (2, 15 i 29 kwietnia 1959 roku) autorstwa Jamesa Hulberta (*Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise,* „Yale French Studies" 1977, 55/56), wycięte zostały rozważania związane z tym cytatem, w których Lacan interpretuje te słowa w oparciu o sonety Szekspira, co prowadzi go do kwestii homoseksualności Szekspira i połączenia pojęć *thing/nothing* z konkretnym useksowieniem ciała (penis zniewieściałego chłopca). Rozważania te zachowane są w tłumaczeniu Bruce'a Finka.

swojej rozkoszy, tylko trzyma to, co jej. Przetrzymuje to przez odłożenie gdzieś indziej (przy śpiącym strażniku), tam, gdzie będzie najbardziej na widoku, niezakryte, czyli tam, gdzie nikt tego nie znajdzie, gdzie nikt nie będzie mógł się tego domyślić. W ten sposób to urealnia. Chce, żeby został ślad, który nie wykluczy jej rozkoszy, ale ją utrwali, który nie będzie na miejscu po nieobecnej rozkoszy, tylko nie na miejscu względem obecnej rozkoszy. Przesuwa go z miejsca po przedmiocie, który odszedł, i tym samym neguje odejście przedmiotu. W konsekwencji rozkosz, która ma w zwyczaju być zawsze gdzieś indziej, nabiera panoszącego się wszędzie bytu – jest przecież wszędzie, tylko nie tutaj, gdzie był jej przedmiot.

■ Realna kobiecość (2): trzymanie opozycji, nieczekanie/nierodzenie

Dla Lady Makbet jako dla siły realnej kobiecości złączone są pozycje rozkoszy i zakazu rozkoszy, a także przyjęcia imienia i zniszczenia tego imienia. To jest właśnie rdzeń pozycji kobiecej *jouissance*: brak konieczności wyboru, konieczność nie-wyboru. Nie musi się decydować, czy chce, czy nie chce ujawnić zbrodni, bo zamiast tego ujawnia, ale inną zbrodnię, ujawnia nie-zbrodnię. Lady Makbet nie może nawet przyznać się do winy. Nie może wyznaniem oczyścić pozycji króla, ponieważ zbrodnia nie jest jej. A jednak Makbet zwraca się z nią do niej, zwraca ją jej, a ona bierze ją pod opiekę, przypisuje ją sobie. Można nawet powiedzieć, że mu ją wydziera, jeszcze nim ta się u niego narodzi. Nie wierzy w falliczne odraczanie rozkoszy. W kobiecej *jouissance* rozkosz musi być już tu i teraz:

> *Thy letters have transported me beyond*
> *This ignorant present, and I feel now*
> *The future in the instant*[54].

W tej scenie przyszłość już jest, ponieważ Lady Makbet jako adresatka listu odczytuje, trzyma w dłoni, ma już teraz to, co dla nadawcy zostało wysłane w przyszłość, odroczone przez konieczność zakomunikowania. Przecież list ma swoją drogę, dochodzi. Lady Makbet, trzymając list, ma w dłoni to, co dla Makbeta jest dopiero przyszłością. Nie czeka na to, żeby zbrodnia w niej dojrzała, rozkosz pojawia się nagle. Kiedy Lacan powie, że „[i]stnieje *jouissance*, która jest w całości jej, należy do niej, która nie istnieje i nic nie znaczy. Istnieje jej *jouissance*, o której nic nie wie, poza tym, że jej doświadcza”[55], zapomni dodać,

[54] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt I, scena 5, s. 35.
[55] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 74.

że jest ona niewyczekiwana, nieurodzona. Dochodzi *ex nihilo*. Pojawia się bez matki. Ta *jouissance* nie jest zależna od żadnej aktywności (fallicznej), która miałaby jej użyczyć. Jest jej i kropka. Zbrodnia (rozkosz) należy do Lady Makbet, ponieważ Makbet sam nigdy nie byłby w stanie jej wyartykułować. Przez kobiecą *jouissance* można dojść (do zbrodni). Zbrodnia jest u Makbeta tylko dlatego, że Lady Makbet ją tam umieściła po to, żeby móc ją od niego wydzierać.

Kobieca *jouissance* nie jest uwikłana w symboliczny ruch obecności i nieobecności (rozkoszy i zakazu rozkoszy), w którym po przejściu przez symboliczną kastrację (wykluczenie bezpośredniego korzystania) – trzeba w każdym momencie zdecydować się na jedno albo na drugie. Należy tu doprecyzować definicję *jouissance* ze wstępu: podczas gdy falliczna *jouissance* oparta na kastracji jest formułą dochodzenia do rozkoszy, sumą porażek w tym dochodzeniu, kobieca *jouissance* jest formułą dochodzenia (i kropka). Funkcjonuje jako ontologiczna podpora dla fatum, ponieważ jest dziurą w prawie, w porządku, będąc jedyną rzeczą jakkolwiek zewnętrzną względem tego porządku. Sprawia, że kobieta-podmiot nie jest w całości w porządku, jest też gdzieś indziej. Kobieta jest zawsze trochę nie w porządku, a Lady Makbet to już w ogóle, bo o ile zbrodnia Makbeta jest okrutna, to jednak zyskuje on jako bohater tragiczne podłoże[56], odczuwa winę związaną z normalnym, wtórnym wyparciem[57], Lady Makbet natomiast w swoim babraniu się we krwi, krętactwie i przede wszystkim w swojej chęci i zdolności cieszenia się, korzystania ze zbrodni jest w ogóle nie w porządku. Nie jest ani w ogóle, ani w porządku. Tylko z perspektywy kobiecej można stać się królem poprzez zamordowanie króla, czyli zatrzymać ruch opozycji.

Jest to formuła realnej kobiecości, którą próbowała wprowadzić Marta Olesik w referacie[58] wygłoszonym na konferencji „Seksualność i psychoanaliza", uznając pozycję sadystyczną i masochistyczną za wtórne względem matczynej siły, za reakcje na niemożliwość pozyskania matczynej siły, która zawiera w sobie wszelkie opozycje związane z dialektyką pragnienia. Makbet wybiera zarówno sadyzm, jak i masochizm. Pragnie zabić króla i zostać zabitym jako król (wywołuje swoją śmierć poprzez przepowiednię z czwartego aktu). Pragnie śmierci czy też krzywdy (*harm*) z ręki osoby niezrodzonej z kobiety. Przepowiednie Makbeta możemy więc czytać jako próby wyrwania się spod jarzma kobiecości, które okazują się skuteczne jedynie w tym, że przynoszą porażkę, ponieważ to dopiero kobieta (Lady Makbet) daje im wyraz. Tragedia Makbeta jest więc tragedią różnicy płciowej. Makbet próbuje połączyć w sobie pozycje kobiecej i męskiej rozkoszy. Chce z jednej (męskiej) strony być uznanym za króla, przywrócić

[56] Slavoj Žižek pisze o przejściu od tragedii Antygony do tragedii chrześcijańskiej w kontekście utraty tragicznego podłoża, w obliczu którego tragiczna bohaterka mogłaby dać wyraz swojej tragicznej sytuacji (*tragic plight*). Można by odczytać psychozę Lady Makbet właśnie przez pryzmat utraty takiego podłoża (zob. S. Žižek, *Less Than Nothing*, New York 2012, s. 83).

[57] Zob. J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 61, gdzie Lacan wiąże pierwotne wyparcie z niewłaściwą, nie w całości falliczną, pozycją kobiety.

[58] M. Olesik, „Despotyzm popędu: krótkie studium z gramatyki sado-masochizmu z matriarchalnym wątkiem teologiczno-politycznym", wystąpienie na konferencji „Seksualność i psychoanaliza", Warszawa 2024.

porządek, z drugiej (kobiecej) strony nie wyrzekać się rozkoszy bycia królem, bezpośrednio przeżywać rozkosz we władaniu życiem i śmiercią. Chce jednocześnie trzymać fallusa i puścić go w ruch, żeby utrzymywał porządek symboliczny.

Odmowa (*Verwerfung*) matczyności i znaczący, któremu brakuje podmiotu

Porażka Makbeta związana jest jednak przede wszystkim ze specyficzną odmową matczyności. Pozostając w ramach trzeciego seminarium, możemy powiedzieć, że dla Makbeta (w przeciwieństwie do Schrebera) to nie ojcostwo/męskość pozostaje nieuznane, ale raczej matczyność, która przez to, że nie zostaje uznana, nie może zostać zapisana razem z kobiecością oddzieloną od niej ukośnikiem. Ukośnik „/" jako falliczny znak dzielenia i łączenia, może być bowiem postawiony przy kobiecie tylko za sprawą matczyności, która zdaje się warunkiem mówienia o kobiecie fallicznej. Nieuznanie matczyności możemy wstępnie uzasadnić bezdzietnością Makbetów przy jednoczesnym posługiwaniu się znaczącym ojca w kontekście króla Duncana.

Próbując wyjaśnić, dlaczego w ramach kompleksu Edypa dziewczynka zmuszona jest do identyfikacji z ojcem, Lacan powie:

> Tam, gdzie nie ma materiału symbolicznego, jest przeszkoda, mankament w realizowaniu identyfikacji mającej zasadnicze znaczenie dla realizacji seksualności podmiotu. Ów mankament bierze się stąd, że w jednym punkcie symbolicznemu brakuje materiału – bo jest mu on potrzebny. Płeć kobieca ma charakter braku […][59].

Jak i w *Encore*, tak i tu Lacan stara się pokazać, że nie do końca można uznać kobietę za symbol. Powrót do trzeciego seminarium jest jednak o tyle istotny, że pozwala nam przywołać wymiar Freudowskiej *Verwerfung* – odmowy/nieuznania.

> W stosunku podmiotu do symbolu istnieje możliwość pierwotnej *Verwerfung*, mianowicie taka, że coś nie zostanie usymbolizowane i przejawi się w Realnym. Wprowadzenie kategorii Realnego ma zasadnicze znaczenie, niepodobna jej lekceważyć w tekstach Freudowskich. Nadałem jej tę nazwę z uwagi na to, że definiuje ona pole różne od symbolicznego[60].

Verwerfung ma miejsce wtedy, kiedy podmiot nie chce mieć o jakimś znaczącym wiedzy nawet w sensie wyparcia. „Wszystko, co odrzucone w porządku

[59] J. Lacan, *Seminarium III: Psychozy*, s. 324–325.
[60] Tamże, s. 151.
[61] Tamże, s. 25.

symbolicznym, w znaczeniu *Verwerfung*, pojawia się ponownie w Realnym”[61], co oznacza, że jest jakieś miejsce, gdzie trafiają rzeczy, które nie zostaną wyparte, ponieważ nie zostaną nawet przez podmiot uznane. Nazwanie tego miejsca Realnym ma sens, ponieważ odmowa stwierdzana jest jako wybrakowanie podmiotu w obliczu „czegoś więcej” niż on sam. Wprowadzenie tego „czegoś więcej”, które z konieczności musi się pojawić, jako że mówimy o rzeczy, której podmiot nie uznaje i o której wiemy jedynie to, że podmiot, aby być zdrowym, musiał ją zawsze uznać, ma wymiar problematyczny, ponieważ wprowadza do psychoanalizy pytanie o to, co powinno być domyślnie uznane: bycie ojcem, matką, mężczyzną, kobietą. Trzeba od razu dać tu następującą odpowiedź: musimy zrozumieć to wybrakowanie podmiotu jako nie tyle „coś, czego podmiotowi brakuje”, ile jako „coś, czemu brakuje podmiotu”. Tym czymś jest mowa pragnienia, której czasem brakuje podmiotu, którego minimalna definicja Lacana mogłaby brzmieć, że jest tym, co przedstawia znaczący przed innym znaczącym[62]. W wyniku tego Realne (jako pole tutaj opozycyjne względem symbolicznego) byłoby miejscem, w którym brakuje drogi między znaczącymi, w którym nie do końca jest znaczące dla innego znaczącego, w którym znaczące są w jakiś sposób odrębne, nie są połączone w sieć wymiany symbolicznej.

Czy znaczące możemy w ogóle rozumieć w ten sposób? Odpowiedź na to znajdujemy w Makbecie. O ile krew pojawia się nie na miejscu – przy strażnikach, a nie na dłoniach Makbeta, możemy stwierdzić, że zaczyna brakować jej podmiotu, który przeniósłby ją z miejsca na miejsce w poczuciu winy. Ta dynamika bycia „nie na miejscu” jest związana z porządkiem *Verneinung*. Aby jednak struktura *Verneinung* mogła zacząć działać, musi dojść do uznania lub odmowy symbolu. Jedyną drogą do Realnego jest uznanie (*Bejahung*), lub odmowa (*Verwerfung*) symbolu, który – jeżeli zostanie „odmówiony” – zyskuje jakąś niezależność od całego systemu prawa, zyskuje wymiar swojego miejsca. Za sprawą *Verwerfung* znaczące zostaje w Realnym. Natomiast *Verneinung* ze swoim wprowadzeniem jakości „nie swojego miejsca” sprawia, że zaczynamy rozumieć „zostaje” jako „nie zostaje (wydobyty)”. *Verneinung* mówi, wprowadza dla nas „nie”, ale tym samym domaga się swojego określenia – jest wymiarem tego, co można nazwać w sensie heglowskim „negacją określoną”. To określenie zapisujemy tutaj jako „wydobyty”. W ten sposób przez *Verneinung* zaczynamy rozumieć symbole nie tyle jako umieszczane w Realnym, ile jako mające w nim swoje miejsce i z tego miejsca wydobywane. Znaczące te są znaczącymi, którym brakuje podmiotu, które nie zostają uznane za sprawą podmiotu, ale za sprawą czegoś innego. Podmiot nie musi przyjąć bycia matką, to raczej bycie matką potrzebuje podmiotu, bez którego zaczyna ono rozrastać się w Realnym.

[62] Jest to odwrócenie najsłynniejszej minimalnej definicji Lacana: „Znaczący jest tym, co reprezentuje podmiot wobec innego znaczącego” (J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, J.-A. Miller [red.], przeł. A. Sheridan, s. 207.)

Po takim wprowadzeniu wymiaru *Verwerfung*, który dodatkowo problematyzuje dla nas Realne, można wrócić do tego, jak ta odmowa matczyności przebiega w *Makbecie*. Jest to odmowa, którą rozumiemy podwójnie: z jednej strony jako powiedzenie „nie" matczyności, z drugiej jako powiedzenie „nie" przez matczyność – matczyność jest odmawiana i matczyność odmawia. Matczyność jest odmawiana tak, jak odmawiana jest modlitwa – jest rozkosznym refrenem, który Makbet stara się powtarzać. Makbet jest zmuszony do odmawiania tej matczyności, jako że nie jest w stanie jej unieść, że odmawia mu ona niezależności. Słyszymy to w przepowiedni z czwartego aktu, w której Makbet usłyszy kluczowe zdanie. [*F*]*or none of woman born/ Shall harm Macbeth*[63], co może oczywiście oznaczać po prostu to, że nikt, kto został zrodzony z kobiecego łona, nie zabije Makbeta, a więc śmierć wymierzyć mu może tylko czyste prawo, które nie zawiera w sobie żadnej luki związanej z realną kobiecością. Jeżeli jednak podejdziemy do tej mowy w taki sposób, w jaki Lacan czyta mowę Schrebera, czyli wprost, możemy zrozumieć *none of woman born* jako nic-zrodzone-z-kobiety[64] i uznać, że to nic-zrodzone-z-kobiety będzie tym, co skrzywdzi Makbeta. Oznaczać by to miało, że nie będzie on w stanie unieść realnego braku związanego z pozycją kobiecej *jouissance.* Makbet tworzy fantazję o samozgładzeniu, jako że nie posiada znaczącego matki jako tej, do której łona śmierć zawsze jest swoistym powrotem. Uzna, że nic-z-kobiecego-łona będzie tym, co go zgładzi, czyli zgładzi go to, czego z perspektywy matki nie można nazwać – zgładzi go to, czego matka nigdy nie urodziła, co zatrzymała w sobie, to, co sprawia, że matka nie jest matką. Chciałby powiedzieć, że nic go nie zgładzi, jednak, przechodząc na poziom *Verneinung*, będzie oczywiście musiał powiedzieć, że „zgładzi go nic", które tym samym otrzymuje byt. Ostatecznie umrze z ręki Makdufa, urodzonego w wyniku cesarskiego cięcia, wyrwanego z matki niejako wbrew jej woli. Będzie to więc matczyność, której brakuje podmiotu, matczyność jedynie realna, genetyczne wynikanie. Wola matki nigdy nie zostanie przez Makbeta uznana.

Nieuznanie znaczącego matczyności jest jeszcze ważniejsze dla Lady Makbet. Tam, gdzie w sensie *Verwerfung* nie można być matką, tam w sensie *Verneinung* można być matką niczego. Ta formuła będzie kluczem do zrozumienia postaci Lady Makbet w kontekście jej bezdzietności. Makbetowie są bezdzietni, jednak dla Makbeta żywa pozostaje kwestia ojcostwa, mówi: *Upon my head they placed a fruitless crown/ And put a barren scepter in my grip*[65], kiedy obmyśla plan zabicia Banka, którego dzieci miałyby objąć tron po jego panowaniu. Makbet, jeżeli nie chce być ojcem, to przynajmniej chce być płodny, nie chce, żeby jego berło było jałowe. Lady Makbet chce natomiast trzymać rozkosz panowania dla siebie, nie chce fallicznego „korka" w postaci dziecka dla swojej

[63] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt IV, scena 1, s. 125.

[64] Będę tłumaczył to *none* jako „nic", a nie jako „nikt", nikt bowiem odnosi się do kompletnej osoby, która może być kimś albo nikim, podczas gdy to, w jaki sposób operował będę tym *none-of-women-born*, będzie związane raczej z niższym poziomem tego (czegoś) i niczego (nie tego).

[65] W. Shakespeare, *Macbeth*, akt III, scena 1, s. 85.

rozkoszy. Nie chce puścić niczego w świat, czyli w sensie *Verneinung* chce puścić w świat nic.

Lady Makbet odmawia bycia matką i odmawia niebycia matką – tak musimy zrozumieć nieprzyjęcie znaczącego w sensie *Verwerfung*, co ma dodatkowo efekt odfallicznienia kobiecości. Jak pisała Gallop:

> Możemy zrozumieć zagrożenie, jakie stanowi matka dla kobiecej idylli, poprzez tezę, że matka, choć jest kobietą, jest mimo wszystko falliczna. Trzeba więc stwierdzić, że nie tylko mężczyźni, lecz także matka musi być wygnana z niewinnego niefallicznego raju. Niemożliwość oddzielenia córki, kobiety od matki staje się więc strukturalną niemożliwością ucieczki przed fallusem[66].

Lady Makbet ze swoim nieuznaniem matczyności zdaje się w pewnym sensie tworzyć taki niefalliczny raj. Próbuje oddzielić córkę od matki nie tyle przez pokazanie, że jedna ma fallusa, a druga nie – co oczywiście, jak pisze Gallop za Kristevą[67], jest niemożliwe – ile raczej przez nieuznanie, że córka została urodzona (przez matkę), przez uznanie, że córka nie została urodzona (przez matkę), przez wepchnięcie matki w nawias.

Dobrze widzimy tu wzajemną relację i rozgraniczenie porządku *Verwerfung* i *Verneinung*. Na poziomie *Verwerfung* Lady Makbet nie może widzieć siebie jako matki, nie może też widzieć kogokolwiek innego jako matki, wszystko się dla niej po prostu pojawia, nie jest rodzone, a wydzierane siłą, analną intencją. Natomiast na poziomie *Verneinung* prawda, że nic nie jest rodzone, otrzymuje swój byt w postaci zrodzenia niczego. To zrodzone nic zostaje umieszczone w Realnym jako znaczące. Zachłanna Lady Makbet nie może wyobrazić sobie urodzenia czegoś, co przecież oznaczałoby, że tego czegoś już u niej nie ma, i zostaje po tym czymś tylko ślad. Dla Lady Makbet przedmiot ma zostać przytrzymany po stronie czegoś (obecnego), ślad musi więc stanąć po stronie niczego, być nieobecny tam, gdzie być powinien, czyli na dłoniach Makbeta. W efekcie ślad, czyli krew, staje się wszechobecnym zasysającym znaczącym matczynego głodu. W tym sensie krew i Makduf to dwie strony tego samego – obie urodzone jako nic przez Lady Makbet i obie panoszące się w Realnym Makbetów, a szczególnie Lady Makbet. Makduf urodzony cesarskim cięciem sam mówi o sobie podczas ostatniej wymiany zdań z Makbetem, że był z kobiety wyrwany nie w czas (*untimely ripped*). Lady Makbet natomiast przedwcześnie umiera. Narodziny i śmierć, oba wydarzenia nie w porę. Powinniśmy więc odczytać Makdufa jako to, co Lady Makbet chciała przytrzymać, ale co wyrwało się jej nie w porę.

Tylko w obliczu odmowy matczyności możemy zrozumieć zabójstwo Duncana jako zabicie ojca, o które wnosi Lady Makbet, formułując dla Makbeta

[66] J. Gallop, *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, s. 118.
[67] Zob. J. Kristeva, *Polylogue*, Paris 1977.

pragnienie zostania królem, jako pragnienie dokonania zbrodni, zabójstwa króla-ojca. Można przyjąć, że Makbet przeżywa dramat edypalny pod warunkiem, iż uznamy ten konkretny fakt: Duncan może być ojcem Makbeta, którego Makbet musi w symboliczny sposób zabić, o ile nie zada pytania o matkę, nie zada pytania reprodukcyjnego. Duncan jest ojcem do zabicia, dlatego że Makbetowie nie wiedzą nic o matce. Najprościej byłoby oczywiście powiedzieć: „No dobrze, Duncan nie jest ojcem Makbeta, ale jest symbolem władzy ojcowskiej, jest ojcem symbolicznym". Ale co właściwie znaczy ojciec symboliczny? Ojciec symboliczny jest ojcem o tyle, o ile nikogo nie zapłodnił, o ile niczego się nie pozbył, jest dalej cały. Ojciec jest symboliczny, jeżeli jest mu przypisany fallus wykluczony przez podmiot w symbolicznej kastracji. Jeżeli nie wierzymy *sensu stricto* w mit ojca realnego, którego zabija banda synów, po to by mieć dostęp do kobiet, ale poczytamy ojca symbolicznego za takiego, jakim nam się przedstawia, to musimy uznać, że ma on moc tylko, jeżeli nikt nie zapyta: „Ale gdzie jest matka?". Wiemy przecież, że ojciec sam nikogo nie urodził, kiedy mówimy więc o ojcu symbolicznym, chodzi nam o symboliczną władzę, kiedy natomiast mówimy o jego zabójstwie, chodzi o edypalną rozkosz. Chodzi więc o dostęp do kobiety, która nie jest matką, ale przy tym o dostęp do niej, jak do matki.

■ Lady Makbet jako słaba analityczka

Lady Makbet ustawia się względem Makbeta w pozycji analityczki. Zajmuje przecież miejsce przedmiotu pragnienia, co w *Encore* wyznacza strukturalne podobieństwo między pozycją analityka a pozycją kobiety. Dokonuje jednak przeciwprzeniesienia, zakłada, że mówią z Makbetem wspólnym językiem, że „dzielą" ten sam język (pomiędzy ich *ego*[68]). Przez pryzmat Lady Makbet jako słabej analityczki powinniśmy przeczytać kilka kluczowych dla *Makbeta* ustępów-uwodzeń. Lady Makbet zaczyna kuszenie od stwierdzenia, że serce Makbeta przesadnie wypełnia mleko ludzkiej dobroci[69]. Mleko, figura oczywiście matczyna, wypełnia serce Makbeta podobnie, jak krew ma wypełnić serce Lady Makbet. Serce, przy którym trzyma ona list, zwrot pragnienia Makbeta. Kontynuuje mówiąc:

> *That I may pour my spirits in thine ear*
> *And chastise with the valor of my tongue*
> *All that impedes thee from the golden round,*
> *Which fate and metaphysical aid doth seem*
> *To have thee crowned withal*[70].

[68] Jeżeli *ego* podmiotu ma się dzielić (*splitting of the ego*), to zasadniczo według Lacana dzieli się pomiędzy analityka i podmiot – dochodzi więc do przeciwprzeniesienia, które „jest niczym innym, aniżeli funkcją *ego* analityka, a co ja nazwałem sumą uprzedzeń analityka" (J. Lacan, *Seminarium I: Pisma techniczne Freuda*, s. 44). Nawet jeżeli Makbet będzie działał w zgodzie z pragnieniem, to będzie to pragnienie *ego*, które współdzieli z Lady Makbet, które ona na niego przeniosła na drodze rozszczepienia *ego*.

[69] Zob. W. Shakespeare, *Macbeth*, akt I, scena 5, s. 31.

[70] Tamże.

Zapełni więc jego ucho swoim duchem i, zważywszy na to, że mówi o metafizycznej konieczności, ducha należy tu rozumieć całkiem dosłownie jako jej byt duchowy. Wlanie ducha odbędzie się za sprawą języka, którym będzie karcić, karać wszystkie odstępstwa Makbeta od drogi jego przeznaczenia. Lady Makbet wyraża to pragnienie, na które jej zdaniem Makbet jest za słaby. Wszystko, co Lady w niego wpisze, powraca w symptomie Makbeta, co skłania do stwierdzenia, że jej wiedza była rzeczywiście przypadkowa i że, choć wprawdzie Makbet pewnie sam doszedłby do tych zbrodni, wyartykułował to pragnienie, to ze względu na to, że posłuchał Lady Makbet, dokonał ich za szybko, nie tak jak chciał. Zrobił coś, co było jego pragnieniem jedynie z perspektywy podzielonego *ego* Makbetów. Kara pojawi się pod postacią krzywdy ze strony niczego-z-kobiecego-łona. Złoto drogi powróci natomiast w kontekście potomków Banka, na których wizję Makbet zareaguje, mówiąc: *Thy crown does sear mine eyeballs. And thy hair,/ Thou other gold-bound brow, is like the first./ A third is like the former*[71]. Jest przy tym, jak się zdaje, zirytowany samą kwestią rodzicielstwa i genetyki. Każdy kolejny będzie wyglądał tak jak poprzedni. Czwarty jak trzeci, piąty jak czwarty itd. Pojawią się na drodze wynikania i właśnie to rozzłości Makbeta najbardziej – to, że „złota droga" nie jest jego i w rzeczywistości nigdy nie była, a jedynie Lady Makbet przekonała go do tego, żeby obrał ją jako swoją. Kiedy Makbet powie, że nie powinni realizować swojego planu, żona odpowie mu między innymi: *Art thou afeard/ To be the same in thine own act and valor/ As thou art in desire?*[72]. Wpisze tym samym w jego decyzję lęk, który może tam być, a może go tam nie być, jednak jest o tyle, o ile jego pragnienie pokrywa się z *ego* Lady Makbet.

Stwarza to pewien problem. Musimy bowiem rozstrzygnąć, czy Lady Makbet ma rację, nawet nie ze względu na to, co mówi, ale raczej mimo tego, że mówi, czyli innymi słowy, czy słusznie diagnozuje Makbeta. Wydaje się, że pojawienie się dzieci jako nośników przepowiedni z czwartego aktu, ich pojawienie się w Realnym i to pojawienie się znikąd, w wyniku czarów, świadczy o tym, że Makbet, podobnie jak Lady Makbet, odmówił znaczącego rodzicielstwa, a konkretniej znaczącego matczyności, ponieważ wynikanie po ojcu istnieje dla niego w formie wypartego – tego, co irytuje go w Banku, i tego, co umożliwia mu skonceptualizowanie Duncana jako symbolicznego ojca. W tym sensie Lady Makbet włada językiem swoim i językiem męża, zdają się one zbiegać w jednym: w braku znaczącego matki; włada nimi natomiast dlatego, że ten brak znajduje się po jej stronie (to ona mogłaby być matką). Muszą przyspieszyć zbrodnię, muszą mieć ją już teraz, dlatego że nie potrafią jej urodzić. Mają ją za szybko, dlatego Hekate mści się na nich (konkretniej na Makbecie, bo to on wraca w pewnym

[71] Tamże, akt IV, scena 1, s. 129.
[72] Tamże, akt I, scena 7, s. 41.

sensie do prawa) w symptomie, jest bowiem zła na wiedźmy za to, że przyspieszyły bieg wydarzeń, że popchnęły Makbeta do zbrodni przed jego czasem.

Kulminacja tej gry z temporalnością, która wynika z braku znaczącego matczyności, pojawia się przy okazji śmierci Lady Makbet w monologu, który wygłasza wtedy Makbet: *She should have died hereafter./ There would have been a time for such a word./ Tomorrow and tomorrow and tomorrow*[73]. Chciałbym traktować tę „okazję" bardzo dosłownie. Lady Makbet zobaczyła okazję do śmierci i ją wykorzystała, podczas gdy Makbet chce ją wciąż (ale chyba nie wiecznie) odraczać i dlatego okazja przechodzi obok niego – pod jego nieobecność, bez jego udziału. Ta okazja go przeraża – słyszy krzyk kobiet, który po raz pierwszy wywołuje w nim lęk: *I have almost forgot the taste of fears. The time has been my senses would have cooled/ To hear a night-shriek, and my fell of hair*[74]. Lęk, który Lady Makbet próbowała od początku w niego wpisać, dopiero pod jej nieobecność schodzi na Makbeta. Śmierć Lady Makbet przywraca Makbetowi śmierć jako łono matki, które jest pierwotną osnową lęku podmiotu. Ona natomiast do końca nie ma dostępu do tego (matczynego) łona, śmierć nie może więc oznaczać dla niej powrotu w duchu *poza zasadą*[75]. Jest więc pójściem gdzieś poza, stworzeniem łona poza matką, gdzieś w Realnym, bo łono to, nie mając podmiotu-matki, która mogłaby je przenosić, może mieć miejsce tylko w Realnym. Lady Makbet umiera realnie.

■ Łono/fallus, Ettinger/Gallop

Warto jeszcze chwilę pomyśleć o tym łonie. Pomocna w tym względzie może okazać się Bracha Ettinger, która łącząc kwestię łona z pierwotnym wyparciem, napisze:

> *Urverdrängung* może ponownie nawiedzić rzeczywistość psychiczną i usilnie próbować się ponownie wyłonić albo jako falliczny, albo macierzysty ślad utraty, zmiany bądź wymiany (*objet a* lub połączenie graniczne). Wyparcie pierwotne wywołuje nieświadome pragnienie podążające różnymi ścieżkami w zależności od tego, czy ukrywa się za falliczną „kastracją" i wyparciem, czy też jest wykreślone i zasłonięte przez wieloogniskową, rozproszoną i współdzieloną metamorfozę[76].

Ta współdzielona metamorfoza związana jest z wprowadzoną przez nią komplementarną względem kastracji fantazją łona, która różni się od fantazji kastracyjnej tym, że

[73] Tamże, akt V, scena 5, s. 177.
[74] Tamże.
[75] Zob. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1975, s. 52–64.
[76] B. Ettinger, *Macierzyste spojrzenie*, przeł. A.Chromik, w: A. Chromik, N. Giezma, K. Bojarska (red.), *Macierz/ Matrix*, Kraków 2022, s. 54.

> [p]odczas gdy fantazja kastracyjna jest przerażająca w miejscu, w którym pierwotne doświadczenie wyłania się jeszcze zanim zostanie wyparte, fantazja macierzysta (od słowa *matrice* oznaczającego macicę, macierz) nie przeraża w momencie pierwotnego wyłaniania się, lecz zaczyna budzić grozę dopiero wówczas, gdy doświadczenie jej zostanie wyparte[77].

Łono jest dla Ettinger jedynym pozytywnym śladem po pierwotnym wyparciu. Jest przedmiotem, z którego rzeczywiście kiedyś można było korzystać. W fantazji łona chodzi o korzystanie – po utracie bezpośredniego kontaktu z rozkoszą dalej możemy z niej korzystać, chociaż tylko trochę. To „tylko trochę" (*tout juste*) jest tym, co w *Encore* zostaje Lacanowi ze spotkania poświęconemu innej satysfakcji/satysfakcji innego. W *Macierzystym spojrzeniu* Ettinger staje na pozycji, której Lacan nie mógł zająć w kontekście zapisu relacji seksualnej, mówi bowiem o przenikaniu do nieświadomości i doświadczaniu pozytywnej, archaicznej treści rozkoszy (łona). Ponownie tylko trochę, bo wciąż narzuca się fallus, ale lepsze to niż nic. Zawsze coś. Nigdy nic.

Lady Makbet zdaje się postacią, która podobnie jak Ettinger próbuje uzyskać inną drogę do nieświadomości niż przez symboliczną kastrację, ponieważ jednak nie posiada znaczącego matki, jej droga będzie drogą kobiety-z-niczego, nieurodzonej. Tam, gdzie Ettinger powie nam „zawsze coś", Lady Makbet powie właśnie „nigdy nic". Nigdy nic – znowu przesunięcie na odległość *Verneinung* – oznacza dla nas, że nigdy nic nie trafia do łona, czyli że może tam trafić wszystko, tylko nie nic. Nic bowiem zostało z tego łona zrodzone. Wszystko inne, cała reszta, jest tam natomiast trzymana. Lady Makbet nie będzie zależało na Ettingerowskiej matczyno-córczanej wymianie, przenikaniu, metamorfozie, ale raczej na trzymaniu dla siebie. Od razu pojawia się więc pytanie: Czy w kontekście Ettinger nie powinniśmy Lady Makbet uznać po prostu za postać falliczną? Nie, ponieważ Lady Makbet **korzysta** – odnajduje przedmiot nie na miejscu i trzyma go tam, więc fallus nie może kontynuować swojego ruchu wymiany symbolicznej.

O tej relacji kobiecego korzystania z pierwotnym wyparciem Lacan powie w *Encore*, poza które Ettinger stara się wyjść, że

> [o]statecznie, jeżeli ta *jouissance* przybywa do kogoś, kto mówi i nie przybywa przypadkiem, to tylko dlatego, że jest trochę przedwczesna. Ma to związek ze słynną (*fameux*) relacją seksualną, która – będzie on miał wiele okazji, by się o tym przekonać – nie istnieje. Jest więc drugie, raczej niż pierwsze. W pracach Freuda są tego ślady. Jeżeli Freud mówił o *Urverdrängung*, wyparciu pierwotnym, to mówił o nim właśnie dlatego, że stare dobre wyparcie nie jest pierwsze, tylko drugie[78].

[77] Tamże, s. 24.
[78] J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore*, s. 61.

W kontekście tego fragmentu można powiedzieć, że Lady Makbet jest ortodoksyjnie lacanowska, ponieważ zdobywa się na korzystanie (oczywiście tylko trochę) nie przez uciekanie się do wybiegu z inną drogą łona, a wręcz przeciwnie – przez nieuznanie łona, przez wyjęcie fallusa z jego aktywności, przechodzenia, przekraczania barier, przez pełne zaangażowanie w grę czegoś i niczego (zamianę ich miejsc). Wszystko to trzyma natomiast w oparciu o temporalną zależność bycia zawsze za wcześnie, jeszcze przed tym, jak wyparcie może się ugruntować. Lady Makbet chce zbrodni za wcześnie i umiera za wcześnie, i tyle z niej zostaje, tyle będziemy o niej wiedzieć. Lacan kontynuuje, mówiąc, że wyparcie wtórne (właściwe) oznacza tyle, że o ile *jouissance* mówi, to jest niewłaściwe. Co jednak, jeżeli mielibyśmy do czynienia z wyparciem, które jest nie-właściwe (pierwotne)?

Z perspektywy takiego wyparcia właściwe jest przebicie się tego, co wyparte. Czy więc nie powinniśmy na gruncie tej banalnej gry słów uznać, że to, co wyparte w pierwotnym wyparciu, jest właściwe, a więc, że pierwotne wyparcie łączy się jedynie z kompleksem łona i tą Ettingerowską inną drogą do nieświadomości? Nie mówi tego nawet sama Ettinger, ponieważ retroaktywne pozycjonowanie fallusa zdaje się na tyle silne, że nie można go zupełnie wykluczyć z pierwotnego wyparcia. Może więc jest tak, że ten fallus wcale nie jest taki zły i suchy? Dlaczego Ettinger tak szybko stwierdza, że fantazja kastracyjna już u źródeł łączy się z lękiem. Nigdy nie można się cieszyć, korzystać z fallusa, ponieważ uciecha jest już zawsze przekreślona przez lęk przed jego utratą. Wydaje mi się, że Ettinger utrzymuje taki pogląd ze względu na to, że fallus jest dla niej tylko i wyłącznie źródłowym monolitem. Jeżeli wziąć pod uwagę to, jak udało się sproblematyzować fallusa Gallop, i to, w jaki sposób występuje on jako realny obiekt uciechy w Makbecie, to możemy stwierdzić, że fallus w sensie niewłaściwego wyparcia jest jak najbardziej właściwy, jest pozytywny. Po pierwotnym wyparciu, żeby można było mówić o fantazji kastracyjnej, czy też po prostu fantazji fallicznej, muszą utrzymać się ślady tego korzystania z fallusa, które przypominają, powtarzają, prawdziwą falliczną rozkosz. Skąd mielibyśmy bowiem wiedzieć, że król-ojciec się rozkoszuje, dlaczego mielibyśmy pragnąć tej rozkoszy dla siebie, jeżeli nie mielibyśmy żadnej wiedzy o tym, jak z niej korzystać.

■ Zakończenie dla Makbeta

Stawką Makbeta podobnie jak stawką *Encore* nie jest jednak po prostu czerpanie korzyści, a raczej, jako że mamy do czynienia z tragedią, zapisanie tej korzyści przez tragiczne odwrócenie jej w niekorzyść, pokazanie, że była korzyścią

niewłaściwą. Natomiast tam, gdzie Lacan w *Encore* jedynie nieśmiało wskazuje potencjalną formułę zapisu relacji seksualnej, tam w *Makbecie* ta spekulatywna bariera jest, jak się zdaje, przekroczona i relacja seksualna zostaje zapisana. Zapisana jako przymus powtarzania, inaczej mówiąc, *encore* właśnie, czyli: jeszcze raz, dalej i dalej (to samo). Makbet nie może poprzestać na pierwszym morderstwie, musi je wciąż powtarzać, wraca ono do niego w napadach paranoicznego lęku stanowiącego wyraz klasycznego odwrócenia aktywności w pasywność[79]. Boi się, że to, co zrobił, zostanie teraz zrobione jemu.

Morderstwo Duncana, mimo że jest pierwsze, jest zbrodnią-powtórzeniem. Nie możemy przecież powiedzieć, że przed pierwszym morderstwem bohater nie jest bohaterem tragicznym, jeżeli jakkolwiek dochowujemy wiary tradycji tragedii antycznej. Makbet powtarza narodziny, których dla niego nie było, próbując nadać im byt z porządku *Verneinung*. Przechodzi więc z pozycji pasywnej w aktywną i jednocześnie zamienia życie na śmierć. Nie zna narodzin, dlatego teraz zabija. Wybiera na swój obiekt Duncana, który nie pozwala mu wejść do łona kobiety z samego tego względu, że istnieje jako król, ten jeden niewykastrowany podmiot oznaczający falliczną namiastkę korzystania z rozkoszy. Tylko Makbet, który przyjmuje pozycję kobiecą Lady Makbet, jest w stanie zabić Duncana. Właśnie w tym sensie trzeba wierzyć (jakkolwiek obsesyjne wydałoby się powtarzanie tego), że Makbetom jako jednym z niewielu wychodzi seks. Fallus zostaje ściągnięty i urealniony, znajduje się nie na miejscu, nie podejmuje działań ani reprodukcyjnych, ani żadnych innych, ale przy tym dochodzi zawsze za szybko lub za późno. Funkcja realnego fallusa polega bowiem na trwaniu przy rozkoszy, która nie jest gdzieś indziej, a raczej tu (gdzie nie powinno jej być) – jako że dla realnego fallusa ważna jest satysfakcja z seksu, to seks przestaje być aktem performatywnym, próbą fallicznego zaspokojenia, a staje się spotkaniem w pożądaniu.

Makbet nosi jednak w sobie paradoks ujęty w formułę: „chcę być królem wobec króla". Z jednej strony chce trwać w *jouissance* łona *ex nihilo*, łona nie-matczynego, *jouissance* Lady Makbet, z drugiej chce odrestaurować urząd królewski. Zwraca się do wiedźm z prośbą o falliczne zapewnienie, że pozostaje w obrębie prawa – tworzy symptom. Za Ettinger moglibyśmy powiedzieć, że Makbet nosi w sobie zarazem falliczną, jak i kobiecą różnicę płciową. Falliczną w tym sensie, że zaangażowany jest w dialektykę ujawniania. Chce z jednej strony powiedzieć, z drugiej nie powiedzieć – mówić to, co powinien, być w porządku prawa. Kobiecą, ponieważ znajduje się nie na swoim miejscu; dokonał zbrodni za wcześnie i teraz próbuje się w tym „za wcześnie" utrzymać – odmawia ekonomizacji, zrzekania się (rozkoszy) związanego z fallicznym *jouissance*.

[79] Zob. S. Freud, *Popędy i ich losy*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa, 2009, s. 65–76.

Finalnie Makbet chce być uznany za prawowitego króla, nawet kosztem tego, że nie przyniesie mu to radości, dlatego w poczuciu winy wymyśla symptom, który przywraca go na prawowitą drogę popędu śmierci. Śmierć z ręki Makdufa jest więc momentem, w którym uznany zostaje paradoks Makbeta, uznany zostaje fakt, że nie może utrzymać pozycji, w której chce jednocześnie zapisać pragnienie, stać się królem, ustanawiając z powrotem falliczny porządek, oraz trwać bez winy w kobiecej *jouissance*, która nie wyklucza rozkoszy. Śmierć Makbeta oznacza przywrócenie prawa ojcowskiego. Jest to ruch spoza kobiecego łona w tym sensie, że trzyma w ryzach pomieszanie różnic płciowych, które realizowało się przez imię Makbeta. Na koniec triumfuje prawo.

Bibliografia

Ettinger B., *Macierzyste spojrzenie*, przeł. A. Chromik, w: A. Chromik, N. Giezma, K. Bojarska (red.), *Macierz/Matrix*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.

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

Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1975.

Freud S., Trzy rozprawy *z teorii seksualnej*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Życie seksualne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

Freud S., *Zaprzeczenie*, przeł. R. Reszke, w: tegoż, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

Gallop J., *Feminism and Psychoanalysis. The Daughter's Seduction*, Macmillan, London 1982.

Lacan J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

Lacan J., *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, J.-A. Miller (red.), Éditions de la Martinière, Paris 2013.

Lacan J., *Seminarium I: Pisma Techniczne Freuda*, J.-A. Miller (red.), przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

Lacan J., *Seminarium III: Psychozy*, J.-A. Miller (red.), przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, J.-A. Miller (red.), przeł. S. Tomaselli, W.W. Norton & Co., London–New York 1988.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book IV: The Object Relation*, J.-A. Miller (red.), przeł. A.R. Price, Polity, Cambridge 2022.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book V: Formations of the Unconscious*, J.-A. Miller (red.), przeł. R. Griggs, Polity, Cambridge 2017.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, J.-A. Miller (red.), przeł. A. Sheridan, W.W. Norton & Co., London–New York 1998.

Lacan J., *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX: Encore. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge,* J.-A. Miller (red.), przeł. B. Fink, W.W. Norton & Co., London–New York 1999.

Miller J.-A., *Sześć paradygmatów jouissance*, przeł. A. Kurek, J. Kotara, „Psychoanaliza" 2022, 10.

Olesik M., "Despotyzm popędu: krótkie studium z gramatyki sado-masochizmu z matriarchalnym wątkiem teologiczno-politycznym", wystąpienie na konferencji „Seksualność i psychoanaliza", Warszawa 2024.

Shakespeare W., *Macbeth*, B.A. Mowat, P. Werstine (red.), Simon & Schuster, New York 2013.

Sowa J., *Okruchy realnego. Polityka po postmordernizmie*, „Teksty Drugie" 2022, 5, s. 59–77.

Žižek S., *Less Than Nothing*: *Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, New York 2012.

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 110–123
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.8

At the Back of My Head

Cruelty, Submission, and Desire in Xavier Dolan's *Tom at the Farm*

Adam Lipszyc

Abstrakt Artykuł koncentruje się na twórczości Xaviera Dolana, zwłaszcza na filmie *Tom at the Farm* z 2013 roku. Autor rekonstruuje złożoną konstelację interpersonalną rozpiętą między głównymi bohaterami filmu, skupiając się na skomplikowanej grze między okrucieństwem, uległością i pożądaniem, a także żałobą i identyfikacją. Szczególną uwagę poświęcono specyficznemu ujęciu tyłu głowy, które Dolan wykorzystuje w celu zasugerowania ukrytych wymiarów osobowości swoich bohaterów. Jako że konfiguracja interpersonalna zaprojektowana w filmie ma – przynajmniej z pozoru – charakter sadomasochistyczny, aby ją rozjaśnić, autor odwołuje się więc do prac Sigmunda Freuda, Gillesa Deleuze'a i Juliet Mitchell.

Słowa kluczowe Xavier Dolan, Gilles Deleuze, sadomasochizm, okrucieństwo

Abstract The paper focuses on the work of Xavier Dolan in general and on his 2013 film *Tom at the Farm* in particular. The author reconstructs the complex interpersonal constellation between the main characters of the film, focusing on the intricate interplay between cruelty, submission, and desire, as well as mourning and identification. Special attention is paid to the peculiar back-of-the-head shot which Dolan uses extensively in order to reveal-in-concealment hidden dimensions of his characters' personalities. The interpersonal configuration designed in the film being apparently of a sadomasochist nature, the author refers to Sigmund Freud, Gilles Deleuze, and Juliet Mitchell in order to elucidate the structure.

Keywords Xavier Dolan, Gilles Deleuze, sadomasochism, cruelty

Adam Lipszyc is the head of the Center for Psychoanalytic Thought in the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Science. He teaches in the Graduate School for Social Research and at Franz-Kafka-Universität Muri. He has published seven books in Polish and a number of papers in Polish and English. In his work, he focuses on the philosophical implications of psychoanalysis, the philosophy of literature, as well as on 20th-century Jewish thought. His most recent publications include a philosophical analysis of Freudian thought (*Freud: Logic of Experience*, 2019, in Polish), a collection of essays on world literature and psychoanalysis (*The Paper Nose of Literature*, 2024, in Polish), as well as a co-edited volume of essays on psychoanalysis and space (*Space in*

The trajectory of Xavier Dolan's career forms a short curve. It starts from a very high level, quickly reaches a breathtaking climax, then falls to reasonable but not remarkable heights. And so, the great debut *I Killed My Mother* (2009) was followed by the lighter, though charming *Heartbeats* (2010); then, year after year, Dolan offered three masterpieces in a row, each more subtle and outstanding than the previous one: *Laurence Anyways* (2012), *Tom at the Farm* (2013), and *Mommy* (2014); and then three weak or just weaker movies: *It's Only the End of the World* (2016), *The Death and Life of John F. Donovan* (2018), and *Matthias and Maxime* (2019). Whatever the actual reasons for the shape of the curve, anybody who saw *Mommy* and was struck by its heartbreaking intensity would have no trouble understanding that this path was difficult to follow any further, and that so soon after reaching this incredible peak Dolan began to repeat himself, more and less convincingly. His last movie to date, *Matthias and Maxime*, may be very moving, but it signals a withdrawal into well-known territory.

Dolan's films explore a land of all-too-strong attachments and passions marked by various impossibilities and paradoxes – relationships between parents, children, and lovers of various identities and orientations – thus repeatedly probing into the territory studied by psychoanalysis for over a century. Moreover, not unlike in the psychoanalytic perspective, the passions that fill Dolan's films to the brim are, more often than not, accompanied by violence: not only verbal – Dolan rarely does without shouting – but also of a physical nature. The latter explodes time and again, the main protagonists both exerting and falling prey to it. They beat and are beaten by their families and their loved ones – as well as by complete strangers. This study of violence, as with Dolan's cinema in general, reaches its climax in *Mommy*, its destructive potential being inextricably intertwined with the main character's seductive drive to live more and more intensively.

But do Dolan's films concern cruelty? And what is cruelty and how is it different from violence? Cruelty is a sexualized kind of violence in which the libidinal moment is dependent on the temporal one, the moment of postponement and retardation, and so it is violence which takes time to reflect (without thinking) upon, and enjoy, its own power. In sum, cruelty derives its pleasures from violence slowed to the point of reflexive self-enjoyment. If this is so, then Dolan explores cruelty in only one of his films, *Tom at the Farm*, where he offers an intricate analysis of the phenomenon. And it is also in this movie that he follows to the extreme his interest in something that seems to be rather detached from the issue of cruelty and violence, i.e. his fascination with the human face and the back of the human head. Yet, the disconnection between these two issues

Psychoanalysis, Psychoanalysis in Space, 2024, in English). He has edited and co-translated into Polish two volumes of essays, one by Gershom Scholem and one by Walter Benjamin. He is a member of the Board of the International Walter Benjamin Society.

adamlipszyc@gmail. com
ORCID: 0000-0002-6425-7812

is only apparent, and it is also the case that the full meaning of Dolan's exploration of cruelty in the film – and of violence in general in his other films, for that matter – is hard to grasp if we do not understand the other fascination. Thus, I suggest that we first look at faces and the backs of heads in Dolan's other films before we focus on *Tom at the Farm*.

Ingmar Bergman reportedly claimed that he made *Persona* in order to remind us that the human face is the proper subject of cinema in general. Dolan knows this too. In *It's Only the End of the World*, the rather predictable screenplay is balanced by the masterful camerawork, with intense and insistent close-ups of human faces dominating the screen for much of the time. It is as if by getting so close to their faces, Dolan forced the celebrities he packs the cast with to remember that they are also actors and that they know how to do their job after all.

However, this may be the only instance when Dolan makes such extensive use of a close-up of an undistorted human face. Otherwise, when focusing on faces, he shows them with various forms of masking, displacement, fragmentation, and distortion. Thus, the face of the main protagonist's sister in *It's Only the End of the World* is covered with heavier make-up than she is used to: the girl is desperately trying to impress the brother she has not seen for so long. In *I Killed My Mother*, the three main characters are sometimes shown in a displaced shot, their faces shifted aside from the center of the frame, with the people they are talking to not present onscreen; they are decentered and unsure, dependent on others, but the others are not immediately there to offer them existential stability. In *Laurence Anyways*, when the partner of the eponymous character tells them about her love affair, the couple is filmed in a very peculiar way, with the back of one character's head obscuring half of the other's face, thus revealing in this partial concealment the impossible, mutually stifling, and yet unbreakable nature of the bond between them. And finally, there are the distortions – some natural, some caused, indeed, by open violence. Maxime's face in *Matthias and Maxime* is marked by a red blemish he is ashamed of and which he fantasizes was gone in a wishful hallucination. We also see blood pouring over his face when he gets beaten by his mother. Laurence's face gets temporarily distorted as a result of a fight they provoke in a bar. The main protagonist's cheek in *It's Only the End of the World* displays a tiny scar, probably the result of a beating he received from his violent brother. Finally, in *Mommy*, the main protagonist burns much of the face of another pupil at school, an act we do not see, but which ultimately leads to the movie's terrifying conclusion.

However, Dolan's interest in human faces – fragmented and distorted – is matched by his interest in the backs of people's heads, which he shows with

utmost intensity in most of his movies. Sometimes one is shown from a side angle, so that we can see a cheek and part of the face from behind; sometimes, though, the back is filmed centrally, with none of the face visible. The uses of this characteristic shot are numerous in Dolan's cinema, and so it adopts various meanings and functions. Most commonly, the image of the back of a character's head is used to suggest something about them that cannot be seen on their face – something they do not want to present to the world, something they themselves are possibly unaware of or only beginning to suspect: a passion, an inclination, a wish, a thought, a fit of aggression. The back of a head reveals it in concealment; it suggests there is more than a face can tell; it points to a fold of identity that cannot be contained in an undistorted face. Thus, the images of the backs of heads seem to dialectically complement the images of distorted faces that show, on the one hand, the insufficiency of the identity we present to the world, but also, on the other hand, our radical fragility and exposure to violence. The way Dolan shows the back of a character's head suggests both to what extent the face we see is a mask, and to what extent this mask is, after all, made of our most vulnerable skin. In short, it shows that both Deleuze and Levinas are right in their opposing analyses of the human face. Our face is, dialectically, both the moment of the false, imaginary territorialization of our becoming and the moment of radical singularity and vulnerability.[1]

Let us take a look at three simple examples. In *I Killed My Mother*, when the main character, angry at his mother, dreams of smashing a pile of plates, we see the back of his head: his anger cannot be expressed, and so it reveals itself in concealment. More subtly, in *Laurence Anyways*, we see the back of the eponymous character's head as he watches his female students and plays with paperclips; as he crosses his fingers behind his head, we see that he is wearing the clips as if they were his (long) nails: it is the first time we understand that he is considering transition into a woman. *Laurence Anyways* not only uses this shot extensively and in numerous ways, but also addresses it explicitly: when Laurence says "I love the back of your neck" to his beloved, "it is as if you were saying 'fuck you' to the world." Finally, in *It's Only the End of The World*, in contrast to the intense close-ups of the main characters' faces, Dolan also shows the backs of some of the heads – in particular of the main protagonist, who is unable to reveal his secret to his family (i.e. that he has come to tell them he is dying), and of his sister-in-law, who, though new to the family – or precisely because of that – has guessed at it. However, some of the most interesting shots of the backs of people's heads – and another scary image of a distorted face – can be found in *Tom at the Farm*, Dolan's superb, frightening study of cruelty, submission, and desire.

[1] See G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, Minneapolis 1987, pp. 167–191; E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis, The Hague 1979, pp. 187–219.

Based on a play by Michel Marc Bouchard, *Tom at the Farm* tells the story of a young advertising copywriter from Montreal who goes to a village in Quebec for the funeral of his boyfriend, Guillaume, dead at the age of 25. Tom is played by Dolan himself, his head unusually covered with a mop of bleached blond hair that perfectly matches the color of the October cornfield that surrounds the house of Guillaume's family and will play a rather sinister role in the film. In the very beginning, even before we watch Tom's car driving through the fields (a shifted back-of-head shot introduces Tom himself, revealing only a glimpse of his face from behind), we witness him writing a eulogy for Guillaume (addressed as "you"), in which Tom states that part of him has died, that he is unable to cry, and that the only thing he can do is to replace the loved one. This initial statement sets the tone for much of what will happen. Indeed, Tom's inability to mourn – the reasons for which still need to be explored – results in his substitutive semi-identification with Guillaume as he becomes trapped at his lover's family farm.

Much of the anxiety contained in the potential consequences of this identification replacing the mourning process is revealed-in-concealment by the back-of-head shots of Tom roaming through the farm, which, at first, he finds utterly empty. The somber, horror-movie-like music and the images of empty buildings, the yards, the barn, the enigmatic faces of the cows – all of this prepares the audience for the entrapment to come (there is no telephone connection in the area and so links with big city life are severed), but none of it would matter were it not for Tom's unsettled mourning, which exposes him to danger. It is also the semi-identification with the dead lover which may account for the fact that, when sitting on the bench by the door, Tom finds the key to the house. Thus, he can enter the not-really-his house, and after some wandering around it sit at the kitchen table, where he falls asleep.

It is also with a back-of-head shot that Guillaume's mother, Agathe, is introduced. We see her standing on the doorstep of her kitchen, watching the sleeping Tom; it will take some time before we see her face properly. As with Tom himself previously, the result of this back-of-head introduction is that even though later we do of course see the characters' faces, they have already been introduced with the surplus of secret urges and identifications that are not contained by their face-masks. In the case of Agathe, the number of thoughts and wishes revealed-in-concealment by the initial back-of-head shot is quite extensive. When looking at the young man sleeping at her table, she is not only fantasizing about an impossible visit from her dead son, but also considering whether the guest could replace him and could be her son's lover. It is hard to say how

deeply Agathe hides from herself the latter possibility, for – as Tom learns from his first conversation with her, which ensues as soon as he wakes up – officially at least, Agathe has not acknowledged the fact that Guillaume was gay, and so Tom learns he cannot really appear as his partner. Instead, Agathe expresses her anger at the fact her son's supposed girlfriend has not arrived. It is also then that Tom, to his surprise, learns that Guillaume had a brother, Francis, who takes care of the farm.

Francis, the third key character of the drama, is introduced to the audience in the most peculiar way. Continuing the motif of identification with the dead lover, Agathe recognizes the smell of Guillaume's cologne on Tom, then suggests that the guest should sleep in her dead son's bed. It is there, in the dark, that Tom is assaulted by a barely visible man who presses him hard to the bed and forbids him to reveal to Agathe the true nature of his relationship with Guillaume. Tom is supposed to say a few nice words at the church the next day and then disappear, just like "him," i.e. Guillaume. The violent night-time scene – which has the taste of a fight between brothers, a rape, or a bleak version of the Jacob–Angel encounter – finds its continuation the next morning, when Agathe is preparing breakfast and Tom is sitting at the table. Francis appears behind Tom, terrorizing him with his menacing presence, but we still do not see his face. First, the camera shows his torso only, then we receive an intense back-of-head shot – but that's not all. In the next shot, we see the corpse of a cow being dragged by a tractor driven by Francis, but his face is seen only very briefly, in profile, from afar. And then we see Tom taking a shower: someone opens the curtain without warning and we see a terrible, distorted non-face which then switches into Francis's actual face, which only now do we see properly for the first time. Francis orders Tom: "No cologne, cologne is for a wedding, but not for a funeral." Thus, the rough, redneck Esau of the story – as opposed to the slick, big city Jacobs of Tom and Guillaume – is introduced with skillful techniques that suggest the surplus of his violence and unfulfilled sexual desire.

It should also be noted that it is only for simplicity's sake that I have been calling Tom's dead lover by his name. In fact, we do not learn the name until the three main characters introduced by the carefully arranged back-of-head shots – Tom, Agathe, and Francis – arrive at the church and listen to the typical funeral sermon, during which the priest mistakenly calls the deceased "Guy." Francis corrects him: "Guillaume!" And even though, as we learn from the priest, Guillaume was an adept draftsman and designer – a man of images – there are only three moments during the film when we glimpse his face. The first of these comes during the funeral ceremony, when – after Tom finds himself unable to

give the eulogy – the congregation is listening to the pop song Tom suggested as Guillaume's favorite. While the song is playing, we see retrospective glimpses of Tom and Guillaume singing it in a karaoke club, with Guillaume's face, however, shown only very briefly in the shifted from-behind mode.

The rest of the scene is not lacking in back-of-head shots. The first of them – the one showing Tom's head – suggests his fear as Francis and other men violently stop a young man from entering the church, most probably a local lover of Guillaume. Next, during a short wake in a room by the church, we see Francis sitting apart, shown, again, from behind, with a shift. And then the central back-of-head shot shows Tom urinating in the bathroom. It is here that he is accosted once more by Francis. Guillaume's brother slaps him in the face several times and accuses him of making Agathe unhappy by not delivering the eulogy. He orders him to come back with them and tell Agathe stories about Sarah, Guillaume's supposed lover. Tom will only be allowed to leave when he has redeemed what he has ruined.

It is at this point that cruelty proper – and not just violence – enters the stage and remains until the film's very end. More precisely, it arrives as Tom gives up his attempt to escape. As he went to the church in his own car, he could still drive away; the fact that he left his luggage at the farm does not prevent this. And yet, he ultimately stops in the field, turns around, and comes back. We see him re-entering the house in slow motion, as if he were returning to a prison. And then, of course, we see him in a back-of-head shot, sitting at the table. This time the back of his head suggests all the reasons for his fateful return. The ostensible motive could be his feeling of guilt for not being able to speak at the funeral and his pity for Agathe – but this is surely not all. What is also there, to name just a few non-exclusive possibilities, is his inability to mourn, which is compensated for by his identification with Guillaume, his dark desire for Francis, as well as his wish to find a home, even if being at home would require acting in the perverse and cruel theater of the Longchamp family.

The spectacle begins right away, at the kitchen table, with Tom, prompted by Francis, telling Agathe about Sarah. Agathe is confused and still angry at the girl for not showing up, but Tom's words do excite her. Tom uses the occasion to quote his original eulogy (the one heard at the beginning of the film), ascribing his own words to Sarah. The eulogy is highly intense and so Francis, who is aware that the words are Tom's own, becomes uneasy and tries to stop the guest, but to no avail. Thus, the scene is composed of a series of cruel moves. First, Francis forces Tom to lie to Agathe. Then, Tom exposes Francis and Agathe to his desire for Guillaume, which they both find highly seductive. The final

move is Agathe's: she acknowledges that Tom now belongs to them, and thus completes his entrapment. She orders Francis to give Tom some of Guillaume's clothes (he will need them to play the role!) and show him how to milk the cows. He may be staying for a while.

Let us reflect upon the nature of the bizarre family circle thus formed, and the elements of cruelty, submission, and desire which permeate it. From this point on, as we shall see, Tom repeatedly attempts to escape from the farm, but at the same time, step by step, he becomes more deeply involved in the libidinal circle of his new family. Within this circle, the growing sexual attraction between Tom and Francis is interwoven with outbursts of Francis's violence against Tom and – most importantly – Francis's cruel play between attraction and threat, marked by shifts between harassment and kindness, suspension and explosion. This drama is played out in the presence of Agathe, which is one of the conditions of its possibility. It is unclear to what extent Agathe is aware of what is going on, to what extent she treats Tom as a substitute for Guillaume, as Guillaume's lover, or as Francis's slave and lover; it is also clear that this unclarity is the very element of the drama. However, the cruel relationship between Francis and Tom is mediated not only by the presence of Agathe and the all-too-present absence of Guillaume, but also by constant reference to the living-yet-absent Sarah, the heteronormative prize that the family supposedly won. Thus, a terrifying polygon is formed, with the triangle spread between Tom, Francis, and Agathe coordinated by the apices of Guillaume and Sarah.

When trying to find a name for what is transpiring between Tom and Francis, we might naturally come up with "sadomasochism." And this may be fine, but it means little until we have a theory of what it stands for. In his essay *Coldness and Cruelty*, Gilles Deleuze insightfully discusses the structure.[2] First and foremost, rightly or wrongly, he breaks up the sadomasochistic unity, claiming that sadism and masochism cannot be seen as each other's complementary inversions but are of completely different natures, as masochism rests upon the contract between two parties and sadism does not. Deleuze offers a useful summary of what could be called an Oedipalizing account of masochism. According to this scheme, the masochist begins by wanting to take the place of the father; then, scared of castration, he takes the place of the mother and wants to become the father's sexual object; then, with the renewed fear of castration, he substitutes "being loved" with "being beaten," and so exposes himself to paternal violence, strangely coded as the violence of the beating woman. In opposition to this model, Deleuze offers his own scheme, according to which the father has been disavowed in the universe of the masochist, whereas any lack in the mother has

[2] See G. Deleuze, *Coldness and Cruelty*, in: L. v. Sacher-Masoch, *Masochism*, trans. J. McNeil, New York 1991, pp. 9–138.

been fetishistically negated. It is the mother rather than the father who is beating the masochist, whoever the woman is actually doing the beating. Moreover, it is the father who is being beaten in the masochist: the masochistic contract is to prevent the father from returning. Thus, for the masochist, the mother becomes sole locus of the law, which, however, is humorously subverted by the masochist with his very submission. This submission – and that's the *blague*! – results not in the barring of pleasure, but rather its outburst.

When we think of these two models in the context of the structure so carefully designed by Dolan for his film, we find both of them inadequate. True, Deleuze does brilliantly suggest that masochism is not only relational, but also based on suspense, retardation, and waiting. We find all the elements in Tom's new family, with Tom's "masochism" conditioning Francis's "sadism" and turning his simple violence into the terrible spectacle of cruelty. True, just like in all of Dolan's families, from *I Killed My Mother* to *Matthias and Maxime*, there is no father figure at the Longchamp farm, and the whole realm is presided over by the overemotional, overpowering mother. But squeezing Dolan's film into either of the two schemes – not to mention more abstract ones that would see in masochism an eroticized form of the death drive (Freud) or an inverted form of a sadistic drive for dominating the external world (Chasseguet-Smirgel)[3] – would mean reducing the complex polygon comprised of Tom–Francis–Agathe–Guillaume–Sarah to nothing more than a dyad. It would also mean chasing away the numerous moments of ambiguity that are clearly crucial for this spectacle of cruelty to persist.

One such moment, which we have not touched upon yet, is Agathe's curious generational status. During their first meeting, Tom notices that Agathe has the same eyes as Guillaume. Much later, he makes the same observation about Francis. Surely, there is nothing peculiar about similarity between the eyes of a mother and her sons. However, if we link this dual observation to the fact that her surviving son rarely calls her anything other than "Agathe," one begins to wonder about the role she plays in the drama. In particular, we can think of her more in terms of a sister than a mother. And this is not the only reason why, if we were to look for a psychoanalytic model that would fit the film, one might think of Juliet Mitchell's interest in sibling relations, her idea of the law of the mother, and her insights into the interplay of violence and incestuous sexuality between siblings.[4] Briefly, according to Mitchell, the law of the mother proclaims "You are not the only one" and "Do not beat my child" and "Do not have sex with each other" and "For the time being I am the one who gives birth to children here," and exists to regulate relations on the horizontal axis between the siblings and

[3] See S. Freud, *The Economic Problem of Masochism*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* vol. XIX, London, pp. 159–170; J. Chasseguet-Smirgel, *Creativity and Perversion*, London 1985, pp. 1–12.

[4] See J. Mitchell, *Siblings: Sex and Violence*, Cambridge 2003.

prepare the children for their interaction with peers in the external world. The law can be subverted in many ways by various forms of violent-and-incestuous relations. For Mitchell, the very encounter with a sibling is of traumatic nature as it questions our ontological stability and feeling of uniqueness. The law of the mother stabilizes the traumatized subjects without letting them revert to the pre-traumatic state of being; it stabilizes us in our feeling of being only relative and relational. Aggression against a sibling is an obvious way to turn away from the trauma without accepting the law of the mother. The incestuous relationship with the sibling is a less obvious but also logical one: the sexual union of the siblings wards off the loss of the position of being unconditional and unique. However, the relationship is usually asymmetrical, with one sibling literally sucking the existence out of the other, and the other feeling "empty of itself."

Mitchell's model throws light on the constellation designed by Dolan for his film, which, however, exceeds the model in its complexity. Here, within the element of a supposedly well-established law of the mother, a curious closed bubble develops, within which the supposed mother also ambiguously occupies the position of a sister who preserves and upholds an increasingly cruel, unfulfilled incestuous relationship between the two brothers, with the cruelty fueled by the unfulfillment, and with one brother constantly draining the other. Moreover, the two absent actors of the spectacle are necessary for its perpetuation. On the one hand, the vital-but-absent Sarah plays the role of a hetero-alibi and the imaginary point of orgasmic fulfillment which must be cruelly ever-postponed at the farm. On the other hand, the dead-but-present Guillaume turns Tom into Guillaume's revenant, a specter that will stay at the farm as long as Guillaume is not mourned for – a work that nobody undertakes. The ever-deepening whirlpool of cruelty, the ebbs and flows of sexualized violence steeped in the element of the uncurable ambiguity of identities and affects, forms a frighteningly effective apparatus of claustrophobic, stifling entrapment and radical isolation from the external world. Rather than suggesting a sexual position, the number we see on the Longchamp house – 69 – points to the cruel intertwinement of the brothers in the play of domination and submission – and to the infinite nature of the daemonic whirlpool. And so Tom cannot return to Montreal and he stays at the farm.

Let us return to the story and point to its most important moments. After they milk the cows together for the first time (Francis is impressed by Tom's achievement; Tom is impressed by Francis being impressed – and moved by the event), Francis shows Tom a picture he carries in his wallet: it shows Guillaume and Sarah in profile, kissing (this is the second time we glimpse Guillaume's

face). “You carry it like a trophy,” notes Tom. “I don’t know what game you’re playing, but I’m out,” he adds. “I’ll tell Agathe the truth and go back to the city.” What follows is one of the film’s visual highpoints: we see Tom escaping through the cornfield, his hair mixing with the surroundings. Francis catches him, beats him up, and spits into his mouth. “Once in a game, you’ll keep on playing,” he says. The violent encounter, clearly marked by sexual tension, ends with a cut to the corner of Tom’s mouth and a few cuts on his wrist caused by the sharp corn leaves (Francis says: “It’s October, the corn is sharp like a razor”).

It is also in this terrible scene, when Francis chokes Tom while lying on him, that Dolan tries a curious trick: representing the stifling entrapment, the frame is, millimeter by millimeter, reduced in height and so becomes increasingly oppressive. A complementary, yet inverted trick is used in *Mommy* when the whole movie is shown in a radically narrowed (square) frame which widens only twice: first, to show the fleeting happiness of the new quasi-family; second, to show the wishful fantasy of the mother concerning her son’s bright future, a future which does not arrive. However, it should also be noted that narrowed frames appear at the end of Dolan’s first movie, *I Killed My Mother*: here, we see a private family film of mother and son running through a meadow, presumably shot by the still present father. In *Tom at the Farm*, the narrowed images of a family idyll in the grass turn into flattened images of a cruel spectacle in the October cornfield. Let us also note in passing that a similar play of reversals between Dolan’s films throws a sinister light on the wishful fantasies sketched in *Matthias and Maxime*: the childhood fantasy of the two main protagonists running a farm together finds its bleak reverse in the oh-so-real farm run by Tom and Francis under the motherly-sisterly eye of Agathe.

It is with this eye that she watches them sleeping in the same room, just like her two little sons – a fact she announces to them at breakfast the morning after the terrible scene in the cornfield. It is also during this breakfast that Tom moves a few steps forward in “quoting” Sarah’s supposed reports about her sexual life with Guillaume, an awkward and seductive moment which – with the help of a dirty joke from Francis – ends with Agathe’s laughter. “I haven’t seen her laughing for years,” says Francis to Tom in the barn, “you do her good.” And: “I could make a woman happy.” And: “I know you feel attracted to me.” And, finally: “Don’t go away.” This sequence of highly ambiguous tenderness, surely pregnant with threat, is crowned by Francis and Tom helping with calving. The calf seems to be the curious child of this curious couple, yet is also identified with Tom himself: “we’ll call it Bitchy Ass,” says Francis, “because you have one.” In one of the movie’s boldest scenes, Francis and Tom dance

a tango in the barn, just like – as we learn – the two actual brothers did in their younger days.

However, as the relationship develops in the cruel element of ambiguity, this orgasmic moment of dance is logically followed by Agathe's entrance, another beating (Francis blames Tom for Agathe overhearing him confess that sometimes he wants her dead so that he could sell the farm and leave), another failed attempt to escape (this time Tom finds out that Francis has removed the wheels from his car), and another heavily sexualized scene of violence when Francis chokes Tom and Tom tries to kiss him. "You've used the cologne," says Tom, sarcastically. "Cologne is for weddings, isn't it?"

This terrible crescendo of sexualized violence, with the sexual tension never finding its climax but always resolving into more violence, is suddenly broken when Tom, to his despair, finds the calf's corpse. It is after this terrible discovery that he calls Sarah to come to the farm. And it is the appearance of the actual, present, down-to-earth Sarah that breaks the circle of cruelty. From now on, things happen quickly. Sarah arrives; Francis makes boorish advances to her; Sarah notices Tom's bruises and urges him to return with her to Montreal. Tom claims that the Longchamps are "like family to him" and that Francis needs him, and in order to prove the "fertility" of the project he brags about the pretty calf they have together (he forgets to mention that it is now dead), and then – at the apex of his serfdom – he identifies with his aggressor and says to Sarah with wickedness and cruelty: "We'll run you through the cornfield. It's October. The corn is sharp like a razor."[5]

And yet, Tom does manage to liberate himself from this vicious circle. The presence of the actual rather than imaginary Sarah destroys the terrible balance of the cruel family isolated from the outside world. It is not only that Tom learns from Sarah that Guillaume was, to put it euphemistically, unfaithful to him, and that, among many others, he had sex with the girl; moreover, with the actual Sarah at hand, Francis wants to prove himself a hetero-man: he forces Tom out of his car, which the three have sat in while waiting for Sarah's bus back to Montreal.

It is while Francis and Sarah most probably have sex in the car – an act we do not see – that Tom receives his final lesson at a bar he ends up in. It should be pointed out that Dolan's real father, the singer and actor Manuel Tadros, makes cameo appearances in two other films by his son (*I Killed My Mother* and *Laurence Anyways*) – in both cases acting as the guy who is to rent a flat to the main protagonist, opening for him the possibility of a new space and new life. In *Tom at the Farm* he plays an even more important role, though along the same lines.

[5] For the earliest analysis of identification with the aggressor see S. Ferenczi, *First Contributions to Psycho-Analysis*, trans. E. Jones, London–New York 2002, pp. 240–252.

As the barman at the bar Tom finds himself in, he tells him the story of how, years before, the Longchamp brothers danced together there. Then Guillaume danced with a boy who later came up to Francis and wanted to tell him "something" about his brother. Francis assaulted the boy and tore his mouth open, leaving terrible wounds on both of his cheeks. When the barman finishes his story, Tom sees Sarah board her night bus to Montreal.

The barman's story is the final intervention which cuts open the sphere of Tom's new family and enables him to escape. No, I do not think that it should be seen as the intervention of the Name of the Father or the Paternal Law. The barman – the director's father – pushes the main protagonist out of his role in the perverse theater of cruelty which could be played out infinitely at the Longchamp family farm, but does so not by confronting him with a prohibition or stern tribunal. What he does is to cut through the element of ambiguity in which the theater can thrive and – in a face-to-face conversation filmed in a sequence of frontal shots of the pair's faces – confronts Tom with the effect of the utmost and literal cruelty of the ruined human face, rather than the ambiguities of the back of someone's head.

However, the film has one more back-of-head shot. Prompted by the events of the previous night, Tom makes a last attempt to escape. Armed with a shovel – perhaps just a random weapon, but presumably also a tool for the final burial of the unfaithful Guillaume – Tom rushes away from the farm. Finding it impossible to drag his suitcase with him, he keeps only three things from a box of Guillaume's possessions that Agathe had shown to him, Francis, and Sarah the day before: his watch, his confirmation tie (Tom puts it around his own neck as a sign of residual identification), and his childhood photo (this is the third and final time we see Guillaume's face: this time, finally, *en face*). As he is followed into the woods by the enraged Francis, the frame becomes stiflingly flattened one last time, but as Tom manages to steal Francis's car and drive away, it returns to its regular proportions.

Yet, this salvation from the theater of cruelty is marred by a further encounter. At a gas station, when Tom wants to pay for fuel, he sees a young man sweeping the floor. The man is shown in a back-of-head shot. He moves his head a bit to the left and right and we see his cheeks marked by terrible scars. A retrospective image of Francis as seen from behind during Guillaume's wake flashes on the screen. Tom turns around quickly, and over his shoulder we see the blurred face of the young man approaching him. The man goes away; Tom pays a woman for the gas and drives off.

He has escaped from the daemonic circle of cruelty, submission, and desire that kept him at the farm within the bonds of his strange new family, surrounded

by the razor-sharp corn, within this terrible play of identification and resistance to both the work of mourning and to the ordering of things according to the law of the mother – a play in which the wavering between violence and desire was infinite. And yet, Tom was unable to face the ultimate result of his lover-brother's violence, the distortion of a face that could have been done to him or that he himself could have done. Of those not compelled to watch, only the bravest do not turn the back of their head on the ultimate cruelty: the terrifyingly slowed violence which reflexively enjoys its own power – the cruelty which lurks within us all. The cruelty which, ultimately, may be one of our responses to our own helplessness when confronted with our overwhelming sexuality and the self-insufficiency of our bodies in the world. And yet, and yet, it is not always the case that turning your head away means not knowing it is there; it is to be hoped that the knowledge is sometimes enough, even without the shattering vision.

There is one more terrible possibility. Perhaps Tom turns the back of his head to the image of ultimate cruelty precisely because he feels that, were he to face it, he would not be able to resist its terrible attraction and would yield to the seduction, to the temptation of returning to the eternal, destructive whirlpool of the Longchamp family, his strange new "home" composed of perverse siblings. This is the ultimate cruelty Xavier Dolan confronts us with in his brilliant film. I am turning the back of my head on this possibility. But I know it is there.

Bibliography

Chasseguet-Smirgel J., *Creativity and Perversion*, Free Associations Books, London 1985.

Deleuze G., Guattari F., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

Deleuze G., *Coldness and Cruelty*, in: L. v. Sacher-Masoch, *Masochism*, trans. J. McNeil, Zone Books, New York 1991, pp. 9–138.

Ferenczi S., *First Contributions to Psycho-Analysis*, trans. E. Jones, Karnac, London–New York 2002.

Freud S., *The Economic Problem of Masochism*, in: J. Strachey et al. (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XIX, Hogarth Press, London, pp. 159–170.

Levinas E., *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1979.

Mitchell J., *Siblings: Sex and Violence*, Polity, Cambridge 2003.

wunder
block

Varia

wunder block
Psychoanaliza i Filozofia
2024 [4]

wunderblock
2024, nr 4, s. 125–133
ISSN 2720-4391

CC BY NC ND

DOI: https://doi.org/10.37240/wb.2024.4.9

Sexual Self-Realization and the Unconscious

With Examples of Perversion and Transsexuality/Transgender

An Essay

Edith Seifert

Abstrakt Autorka skupia się na ideałach samorealizacji promowanych przez współczesne społeczeństwo, a w szczególności przez media społecznościowe. Omawia transformacje kompleksu Edypa w późnokapitalistycznym społeczeństwie. W tak zakreślonych ramach, odwołując się do pojęciowości lacanowskiej, przygląda się wizji samorealizacji seksualnej w perwersjach i doświadczeniach transpłciowych. Przedstawia je jako sposoby samowytwarzania i jako odpowiedzi na współczesną kondycję ludzką, za które jednak płaci się pewną cenę.

Słowa kluczowe Edyp, Jacques Lacan, samorealizacja, perwersja, transpłciowość

Abstract The author focuses on the ideals of self-realization as they are promoted by the contemporary society in general and social media in particular. She discusses the transformations of the Oedipus complex in late capitalist society. Within this framework and referring to Lacanian conceptuality, she proceeds to explore the vissicitudes of sexual self-realization in perversions and in the transgender experience. She presents both as modes of self-production and as responses to the contemporary human condition, which, however, come with a price.

Keywords Oedipus, Jacques Lacan, self-realization, perversion, transgender

Edith Seifert works as a psychoanalyst in Berlin and was a university lecturer in psychoanalytic pedagogy at the Leopold Franzens University in Innsbruck, Austria. In addition, she has worked as a supervisor in various youth welfare institutions in Poland, South Tyrol, and currently in Germany. An author of numerous works, she most recently published (together with Susanne Lüdemann) *Beyond Oedipus? Psychoanalytical explorations of sexual-political upheavals* (2023).

edith.seifert@kaleidoskopien.de

I am always amazed at the accuracy with which sociologists and philosophers of the 1980s predicted the state of today's subjects. What Christopher Lasch, for example (or, on the German side, Thomas Ziehe), identified at the time as a new kind of individuality (NST), has long since come true. By this they meant an individual who had become more self-determined in comparison to earlier forms of individuality. However, it was already apparent that this gain would not come without losses, notably the lack of attachment and the fleeting nature of object relationships, from which the apparently autonomous subject, the new individual, unmistakably suffered and still suffers.

As an additional burden, it soon turned out that there were only concrete brain facts, and the symbolic and its play with representations and appearances came to an end. This determined the subject with a push of biologization in the 1990s. The new era was increasingly characterized by the violent power of the positive, and individuals were in danger of becoming indistinguishable in their singularity. In this situation, social media offered help and support. As the sociologist Andreas Reckwitz postulated, they made the goal of self-realization seem achievable in a new way; whereby, as must be emphasized, a previously unknown, special form of individualization came to light: no new individualism in the sense of isolation, nor delimitation and flexibilization, as Georg Simmel and Richard Sennett criticized at their times, let alone the disappearance of the individual in the "lonely crowd" (D. Riesman). The new self-realization under discussion was, and is, inconceivable without the reassurance of others. It can only come about if it is permanently maintained by an audience.

Since socio-cultural changes are reflected in matters of sexual affairs, the sexual was now also attributed to self-realization. From now on, self-realization became the magic word *par excellence*. Everything seemed possible at any time. From now on, individual sexual experience and enjoyment were seen as an imperative: *Jouis*! Enjoy! "Show what you have, what you can do! Take what you need!"

The cultural prerequisites for this development had long been established. The "fatherless society," diagnosed long before Alexander Mitscherlich, had already left its mark on the organization of the modern psyche: the psychic coordinates were weakened – above all, the Freudian pleasure principle or the symbolic law of the psyche. As a result, alienation, irreducible alienation, i.e. the law of castration, had become unrecognizable. And what about the sexual relationship, the so-called "*rapport sexuel*," which, according to Lacan, does not exist in the speaking being? It was now elevated to the individual level and left to individuals themselves. New gender relations, new gender games, and new

"strategies of prey behavior" thus emerged (R. Pfaller). A post-Oedipal society seemed to have dawned.

■ Post-Oedipal?

Before I examine sexual self-determination by giving a few examples, I would like to scrutinize the thesis of the emergence of the post-Oedipal. This requires a brief look at the Oedipus complex, which I generally consider to be insufficiently understood.

With this in mind, I would like to remind you that the Oedipus complex (1) is the core moment of the formation of desire. It is by no means a "mommy-daddy-child story," but it represented a structural event for Freud, the legitimacy of which is not shaken by varying casts of position. (2) The Oedipus complex is a triangulation event. This refers to the introduction of separation, by which the small individual is distanced from the overpowering maternal enjoyment/*jouissance*. All of this is more or less well known.

What seems new and less well known, however, is the ambiguous nature of the position traditionally attributed to the father as that of the third party. On the one hand, this "third position" can be occupied by various figures. In Freud's time, the mother's brother was an option for the father's position (B. Malinowski); today, a woman in the father's position or a second man in the mother's position does not detract from the complex. On the other hand, there is an explicitly impersonal side associated with the third position: in addition to the personal figuration, which the father once stood for, but which, in principle, can also be represented by other people, the third position is above all an office, i.e. an impersonal authority. In my opinion, this side of the Oedipus complex is more problematic than the figuration side in terms of its effects on the history of the subject, for it is not difficult to see that the impersonal side is rarely taken by anyone, but is generally left vacant today.

Nevertheless, the Oedipus complex has not disappeared; on the contrary, there are signs proving that some of its functions continue to be effective. There is, for example, the "fictionality," the semblance – called "semblant" by Lacan – which is a further characteristic of the classical third position. The point here is that the third position "father" always has some part of the aura of the mythical primal father attached to it. The primal father who – according to Freud's *Totem and Taboo* – has the monopoly on all women and thus holds an exceptional position among the horde of brothers. Such an exceptional figure is not empirical;

on the contrary, it has something inherently unreal, untrue, even fake about it. In any case, the figure has a non-factual ring to it.

It does not seem far-fetched to state that, seen against this backdrop, the present time must be called downright arch-patriarchal, since it hardly allows us to distinguish between true and false.

And yet, the Oedipus complex has undeniably perished in its taboo prohibition function. This aspect, traditionally the core of the complex, was originally intended to guide the loss of the drive. However, since prohibitions of any kind, notably the prohibitions of drives and, above all, prohibiting authorities, are currently seen more as disreputable than aiding development, it seems that nothing more can be gained from this side of the Oedipus complex.

Nevertheless, despite these limitations, I think that the complex continues to work in detail. It has shifted, however, not only in terms of the casting of its positions, but above all on the level of drive dynamics. I shall now elaborate on this argument. I will skip the primary case of sexual self-realization – masturbation – and begin directly with the topic of perversions.

■ Perversion

Perversions provide an impressive example of the persistence of Oedipal configurations; nevertheless, they make it unmistakably clear that sexual behavior no longer appears as it did in the times of "grand neurosis." Today, there are other strategies for dealing with the "general degradation of love life" (Freud). An operation like castration must no longer be endured in the classical way, i.e. as forced upon us; rather, it is now in our own hands.

This can be seen unadorned on the public stage, where the depiction of perverse sexual practices in the most diverse areas is now so widely accepted that it has become a commercial factor. It can also be seen in the new self-image of practicing subjects, who now speak openly about their preferences, and it is particularly evident in the reformulation of clinical terms. Diagnostic criteria also change with fashions and – like legislation – take up the mode of the day, which is driven by individuals. For example, the terms "perversion" and "deviant sexual behavior" used in ICD-10 until the early 1990s were first replaced by the title "paraphilias and identity disorders" (DSM-III), and since 2022 have been referred to as "gender incongruence" in ICD-11. Thus, perversions are no longer the subject of moral condemnation, but are denoted by neutral and non-judgmental terms as *one* sexual behavior among others.

I would like to mention that this was not always the case. The term goes back to Krafft-Ebing, Schrenk-Notzing, and Havelock Ellis, and originally referred to the combination of sexual pleasure and cruelty, from moral humiliation to the physical destruction of the other. Today there are basically two clinical positions: one according to which perversions have a destructive character and are hostile to relationships (Janine Chasseguet-Smirgel, Masud Khan, Robert Stoller et al.); the other which sees self-healing, creative ego-performances at work and regards them as ego-syntonic phenomena. Since Kernberg at the latest, perversions have been treated as "paraphilias," i.e. sexual preferences. I would add that, for Freud and Lacan, they are universal predispositions of the sexual drives, which reflect their polymorphously perverse form and are related to the castration of the mother, which they deny.

Against this background, I would now like to report from practice. I am referring to a sexual practice that some of my patients often talk about. It is the bondage technique of Japanese "Shibari," which was formerly used for criminals and felons, and is now fashionable at SM workshops.

To satisfy any curiosity, I would like to add that the patients who told me about it did not have unusual CVs. They had a regular professional life, and were hardly antisocial, but on average quite successful people, struggling with the ordinary misfortunes of love. Their family background was not unusual either. They didn't have a particularly despotic or violent father – sometimes the father was depressed or slightly confused. However, the mother was very dominant or an unapproachable, demanding figure. Overall, my informants had been exposed to significantly more insecurity and uncertainty than others; they had also received less support – I truly believe this!

At a point, some of the people mentioned, all of them women, discovered the benefits of being tied up, of bondage, to support their sexual pleasure. The method (of BDSM) has its advantages, they said:

(1) It provides the opportunity to talk about sexual preferences without inhibition. (2) It enables you to experience sexual pleasure without getting too close to the other, even without being touched by the other. (3) You can trust the other person completely; above all, you can rely on the other person, because they know your own "limit." (4) This provides security in the relationship. "Control" can be relinquished and "dependence" on the other can be experienced as pleasurable. "Devotion" has become risk-free! (5) The central point of the method, however, is this: it implies the fact that you now write "the script of pleasure" yourself, that it flows from your own pen. (6) In this script, the positions are clear from the outset. There is a "consensus" or unanimity about the cast. Who is dom

(dominating) and who is sub (subordinate/dominated). All of this is agreed from the start. Neither side torments the other with deceptions about what the other wants. Above all, everyone knows that the whole thing is a game. A game based on agreements and negotiated rules. To paraphrase Gilles Deleuze, we can say that SM strategies are based on a contract. They are consensually established contractual relationships that act as substitutes for symbolic relations. The intention is to eliminate chance and block "nasty" surprises by the real. Contractually agreed and "secured," nothing stands in the way of lust and devotion, and individuals can experience sexuality without fear. Because sexuality is otherwise unpredictable, the partners in SM have arranged and safeguarded it themselves.

(7) Under these conditions, it is easy to satisfy one's phantasm! The relief lies precisely in the fact that it is possible in an *impersonal* way, without consideration of the other. (One registers how the abovementioned impersonal side of the third position returns here as a stimulus.) One patient stated that the impersonal was important for her because she immediately lost her distance as soon as she became aware of the feelings of others, yet she needed this distance in order to experience pleasure.

(8) In addition to the redistribution of love, lust, and desire, the love strategy of SM is sometimes perceived as based on a redistribution of fidelity and loyalty. Love, lust, and desire are no longer necessarily reserved for a love object – a person; they now converge in the "feeling" one experiences with the other. Instead of being faithful to the other person, we now practice fidelity to our own lust. By this move, we no longer run the risk of experiencing pleasure as alienated, i.e. dependent on the other. In other words, in addition to the change in symbolic places, there is also a change in the evaluation of affects.

■ The Transgender

A prime example of sexual self-realization is the case of transsexuality, the transgender. It emphasizes what it means when the psychological condition of alienation *par excellence*, castration, is no longer implemented in the traditional way, but carried out as if by a handyman, a "bricoleur" (after Levi-Strauss), who invents their own way of dealing with the symbolic order.

To introduce the transgender, I briefly cite a Lacanian definition: I understand it as a phenomenon in which the sexual body image (*Körpergeschlecht*) and sexual experience (*Geschlechtserleben*, *jouissance*) do not fit together. This

creates an identity problem which does not, however, affect a person's sexual preferences, because a trans person can love very differently, can be heterosexual, homosexual, or paraphilic, perverse. The problem lies with the level of drives, where it has not been possible to establish a link between body image and drive representation. In terms of the theory of signification, no linguistic echo in the body has come about in the transphenomenon!

Let me give you an example. In individual cases, it can look like this: a so-called "biological man" desires the creation of harmony between his outer appearance and a "linguistic" outside. One explanation could be that a body part, the penile organ, has obviously not been marked with a symbolic lack (*manque*). In any case, the patient mentioned – a patient of Patrick Landman – had found a solution to the incongruence between his sexual organ and his external appearance, a solution that had become commonplace: he procured permission (still necessary!) for a sex-change operation, and tried to achieve his own version of distancing, alienation, i.e. castration, in a concrete-concretist way, namely by making an incision in his own body. In this way, he also hoped to gain access to his body and bodily organs, as well as to the experience of pleasure.

The move is significant and meaningful at the same time. First of all, it shows that transphenomena are not delusional symptoms; they are not psychoses, but like all other symptoms represent linguistic articulations, which now, however, bring forward a new dimension and weighing of language.

Although these are articulations in which, as I said, the truth (the real) of the sexual is more or less taken into one's own hands, they are still undoubtedly part of the symbolic order. The order of language and signifiers is therefore not exploded. Or, if so, it is only to the extent that the flipside of language comes to light.

According to Lacan's theory, the signifier is the phonetic part of the sign. You know the further definition. For the late Lacan, however, signifiers and language also consist of letters, of inscription, of writing (*écriture*). By including the dimension of writing, of the letter, the transphenomenon receives, in my opinion, the appropriate meaning. For the reference to writing highlights a dimension of language that must be called physical-material. And for several reasons:

Firstly, because writing, the letter, the letter in itself is material – even if, according to Lacan, it possesses a very special materiality, namely the (unambiguous and indivisible) materiality of a void, a "gap," the dead, the hole! Secondly, writing is material because – not quite in the sense of Lacan but rather of Derrida – it needs a material basis, a base for writing. Thirdly, material instruments are necessary for writing. One writes, engraves, scratches – with Freud, using

the “stylus” on the magic notepad, the “Wunderblock”; with Lacan, one makes notches on mammal ribs, draws Japanese characters with a brush, writes on wood, parchment, or the skins of dead animals. But it is also possible to write on living human skin; one’s own skin can also be drawn, hollowed out by the letter.

Therefore, I interpret the phenomena of new-fangled body inscriptions as linguistic manifestations on the basis of writing. They do not fall out of the usual linguistic order; they do not even contradict the triangulation of the Oedipus complex. Rather, I see scratching, tattooing, piercing, and operations on one’s own body, which, as with Shylock in *The Merchant of Venice*, can go as far as cutting out a “pound of flesh,” as autonomous, linguistic manifestations – under one’s own direction.

In other words: together with perversion/paraphilia, transphenomena are prime examples of sexual self-production. Their special feature is that they “perform” the rupture, the hole in the symbolic order of language, the hole that no one else digs for them. In this way, they not only represent self-realization, they also point to the “gap,” the emptiness, the dead, which is excluded from the cultural context today and that nobody wants to take note of anymore.

To conclude, the relationship between sexuality and truth is currently being renegotiated. The meaning of the sexual is being questioned: What is a woman? What is a man? What is sexuality anyway? Is sex (still) a question at all, i.e. an open question that implies unpredictability? At the moment, it seems that openness and uncertainty can only be experienced as insecurity and fear. General regulations by binding authorities are only met with suspicion. The emphasis is now clearly on the individual, on individual pleasure and sexual identity formation. However, clinical examples show that general authorities, such as the old father position, have not simply disappeared; they have merely become unrecognizable. (Keyword: singularization of the universal.) In perversion, authority is privatized and transformed into consensually agreed contractual relationships. In transgender, the third-party authority is appropriated and turned against oneself. One could say that individuals have taken over the paternal position of the third party for themselves. They themselves give and take the prohibition at the same time. In other words, they themselves have become Lacan’s naysaying father. The law of prohibition is thus satisfied, the position of the third party is saved. But at what price? A gain or a loss? Emancipation, liberation, or maximum punishment?

Bibliography

Lasch Ch., *Das Zeitalter des Narzissmus*, Bertelsmann, München 1982.
Pfaller R., *Ästhetik der Interpassivität*, Philo Fine Arts, Hamburg 2009.
Reckwitz A., *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
Riesman D. et al., *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven–London 1950; in Polish: *Samotny tłum*, trans. J. Strzelecki, Państwowe Wydaw. Naukowe, Warszawa 1971; in German: *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Rowohlt, Hamburg 1958.
Sennett R., *Der flexible Mensch: die Kultur des neuen Kapitalismus*, Siedler Verlag, Berlin 1998.
Ziehe T., *Pubertät und Narzißmus: sind Jugendliche entpolitisiert?*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main–Köln 1975.