

Joanna Bator

Freud redivivus : uwagi na marginesie książek Pawła Dybła

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1/2 (49/50), 123-137

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

badacz zorientowany na przykład strukturalistycznie, przygląda się kolejnym obrazom, ustala właściwe „układy odniesienia, które mogą usensownić to, co samo w sobie wydaje się pozbawione sensu lub nie dość sensowne” – jak pisze Janusz Sławiński w *Uwagach o interpretacji*⁴⁵. *Postępowanie autora Psychogenezy* nie odbiega od zwykłej analitycznej – by tak rzec – roboty literaturoznawczej. Jediną różnicą wydaje się być nieustanne konfrontowanie obrazów z wiersza–snu Mickiewicza z kontekstem i absolutna niemożność przejścia na poziom sensu, nazwanego przez Janusza Sławińskiego „rdzennym”, a pozostającym poza kontekstowymi relatywizacjami.

Marek Lubański

Freud redivivus. Uwagi na marginesie książek Pawła Dybla

Fakt, iż psychoanaliza Zygmunta Freuda od momentu swojego powstania zajmuje ambiwalentne miejsce w humanistyce, nie wymaga już właściwie obszerniejszego komentarza. Wiadomo, że koncepcja ta przez jednych jest uznawana za odkrywczą koncepcję człowieka i niezastąpioną metodę terapii, przez innych zaś wciąż oskarżana o nieuzasadniony panseksualizm i brak przekonujących dowodów na potwierdzenie głównych hipotez. Jako równie oczywisty jawi się jednak fakt, iż mimo tych kontrowersji psychoanaliza nie przestaje być inspiracją dla nieustannie rosnącej liczby różnych nurtów psychologii, teorii społecznej, teorii literatury i filmu, feminizmu (-ów), filozofii. Złożoność i wieloaspektowość dzieła Freuda sprawia, że nie jest możliwe wyodrębnienie w tradycji interpretacyjnej obowiązującego kanonu wspólnego różnym jej odłamom. Najbardziej interesujący, w kontekście moich rozważań, filozoficzny aspekt psychoanalizy dał inspirację tak odmiennym koncepcjom, jak egzystencjalizm (K. Jaspers), szkoła frankfurcka (J. Habermas, A. Lorenzer), hermeneutyka psycho-

⁴⁵ J. Sławiński *Próby teoretycznoliterackie*, Warszawa 1992, s. 46.

analityczna (P. Ricoeur), *Daseinanalyse* (L. Binswanger, M. Boss), logoterapia (W. Frank), psychoanaliza postfreudowska (J. Lacan), czy różne odmiany feministycznej hermeneutyki. Spór wokół Freuda trwa i nic nie wróży jego końca. Wydaje się więc, że *Initiatio Freudi*, o którym pisze A. Bloom, pozostaje doświadczeniem, wobec którego współczesna humanistyka musi określać się wciąż na nowo. Polska tradycja psychoanalityczna, żywa w latach dwudziestych i trzydziestych, została przerwana z oczywistych względów historycznych i politycznych. Podzieliła w ten sposób los innych „niepoprawnych politycznie” dyskursów, wraz z którymi została odesłana na daleki margines oficjalnego życia naukowego PRL-u. Nie znaczy to oczywiście, iż w powojennej Polsce nie powstawały wartościowe interpretacje psychoanalizy. Niewątpliwie jednak nie można tych wydarzeń porównać z intelektualną rewoltą, jaką koncepcja Freuda wywołała zwłaszcza we Francji, Niemczech i Stanach Zjednoczonych. Książki Pawła Dybla: *Dialog i represja* oraz *Freuda sen o kulturze*¹, nie tylko przybliżają filozoficzny kontekst, w którym toczy się od lat spór o Freuda, lecz także stanowią nowy, istotny głos w tej dyskusji. Ich wartość polega zresztą nie tylko na nowatorskim potraktowaniu „akademickiego” tematu, lecz także na interesującym odniesieniu koncepcji Freuda do problemów współczesności, także tej lokalnej.

Prawda nauki, prawda mitu

W najogólniejszym wymiarze kierunek wielowątkowej dyskusji z dziełem autora *Die Traumdeutung* wyznaczają kontrowersje związane ze statusem poznawczym tej teorii. Rozdźwięk między deklarowaną przez Freuda wiernością wobec scjentyistycznego schematu dziewiętnastowiecznego przyrodoznawstwa a faktyczną wymową wielu jego wglądów i refleksji, trudnych do wtłoczenia w ów schemat, w znacznym stopniu tłumaczy interpretacyjne kontrowersje związane z psychoanalizą. „Desperacki wysiłek Freuda, polegający na dążeniu do bezpieczeństwa dawanego przez nauką anatomię”², zawsze pozostawał w konflikcie z faktami ujętymi przez zreinterpretowane mity, które nie wymagają empirycznego potwierdzenia. Innymi słowy, metapsychologiczny poziom psychoanalizy, złożony z uzasadnień opartych na ówczesnych ideałach naukowości, różni się

¹ P. Dybel *Dialog i represja*. Warszawa 1995; *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996.
² E. Jones *The Live and Work of Sigmund Freud*, New York 1953, vol. 1, s. 384.

od jej poziomu hermeneutycznego, w którym obowiązują kategorie interpretacji i opisu. Helene Cixous, francuska feministka spod znaku *écriture féminine* tak określiła w *La jeune née* swój stosunek do wartości poznawczej słynnego Freudowskiego „przypadku Dory”:

Bezpośrednio przystępowałam do czytania tego, czego Freud nie chciałby uznać za kwestię centralną... Czytałam to jak fikcję³.

Filozofowie, którzy wzięli pod uwagę ten drugi aspekt koncepcji Freuda, podkreślają, że psychoanalityczna opowieść o człowieku i jego dziejach należy do sfery, którą rządzi prawda mitu, a nie nauki. Jak pisze Kołakowski, jej celem jest więc nadawanie sensu ludzkiemu światu, a nie konstruowanie hipotez, które podlegają „naukowym” warunkom testowania⁴. W takim ujęciu Freud może być potraktowany jako jeden z filozoficznych rewolucjonistów na miarę Nietzschego, którzy radykalnie przyczynili się do zmiany dominującego w nowożytności sposobu myślenia.

Człowiek psychoanalizy – zdany bez reszty na przygodność *conditio*, nieświadomie dźwigający bagaż przeszłości, od którego nigdy nie może się uwolnić, przynależny do płci, której kulturowy wymiar determinuje jego los – przeciwstawiony zostaje podmiotowi – świadomości, bezcielesnemu Kartezjańskiemu *cogito*. Filozofowie przychylnie odnoszący się do dzieła wiedeńskiego myśliciela skłonni są w związku z tym do mówienia nawet o „Freudowskim przełomie” w ich dyscyplinie. Radykalizując ten pogląd można powiedzieć, że nowożytna filozofia świadomości widziana z Freudowskiej perspektywy ukazuje cząstkowe i powierzchowne ujęcie swojego centralnego tematu – podmiotu. W tym sensie psychoanaliza należy do dyskursów demaskujących filozoficzne roszczenia nowożytności. Koncepcja Freuda odkrywa głęboką strukturę podmiotowości, która uniemożliwia wprawdzie człowiekowi „bycie panem we własnym domu”, ale bardziej adekwatnie oddaje piętno jej/jego losu. W koncepcji Freuda najpełniej znalazło wyraz przypuszczenie, że filozoficzna koncepcja podmiotu, który stanowi wdzięczne „skrzyżowanie smakosza z księgowym”⁵, pozostaje w rażącym konflikcie z tym obrazem człowieka, który wyłania się

³ H. Cixous *Le jeune née*, „Union Generale d'Éditions, Collection”, 1975 10/18, s. 272.

⁴ Por.: L. Kołakowski *Słowo wstępne*, w: C. Thompson *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1966, s. VIII.

⁵ E. Gellner *Pays legal i pays reel*, przeł. T. Hołówka, w: „Literatura na Świecie”, 1987 nr 8, s. 321.

z kulturowej rzeczywistości – świata neurotyków i szaleńców. Jak pisze R. Rorty:

Aby zacząć rozumieć rolę Freuda w naszej kulturze, musimy postrzegać go jako moralistę, który pomógł nam odbóścić jaźń, doszukując się źródeł naszego sumienia w przygodności naszego wychowania.⁶

S. Hessen w szkicu pedagogicznej pracy, której ostatecznie nigdy nie dane mu było skończyć, nazwał psychoanalizę „świecką teorią zbawienia”⁷. Bauman w *Modernity and Ambivalence* również w religijnej, lecz obrazoburczej metaforze porównał Freuda do Chrystusa naszych czasów⁸, który zamiast odkupienia przynosi człowiekowi bolesną wiedzę o nieuchronności przypadku i wieloznaczności kulturowego losu. Dlatego też „jedyny pożytek, jaki z niego mamy, polega na jego zdolności odciągania nas od tego, co uniwersalne, od usiłowania odnalezienia prawd koniecznych, niezbywalnych przekonań, ku ślepemu znamieniu, które noszą wszystkie nasze czyny”⁹.

W ten sposób, za sprawą psychoanalizy, namysł nad człowiekiem wraca do tego, co w filozofii świadomości uważane było za akcydensy jego n a t u r y – codzienności, przypadku, seksualności, pomyłki, snu... „przesądu”.

Psychoanaliza jako hermeneutyka

Często zauważa się więc, że to właśnie psychoanalizie zawdzięczamy, że filozofia w naszym stuleciu stała się hermeneutyczna, a przewagę zyskało podejście towarzyszące jej dotąd na marginesie. Jak pisze Rorty:

Na obrzeżach historii filozofii nowożytnej znaleźć można myślicieli, którzy choć nie stworzyli „tradycji”, mają ze sobą wiele wspólnego. [...] Wszyscy oni sceptycznie odnoszą się do idei postępu, a w szczególności do zapewnień, że takiej to a takiej dyscyplinie badawczej udało się w końcu ostatecznie wyjaśnić naturę poznania, tak że już wkrótce całość ludzkiego działania poddać będzie można pod władzę rozumu: być może zresztą dlatego tak często oskarża się ich o relatywizm i cynizm. Myśliciele ci nie pozwalają zapomnieć, że choćbyśmy uzasadnili wszystko, co tylko pragniemy wiedzieć, nie osiągn-

⁶ R. Rorty *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. J. W. Popowski, Warszawa 1996, s. 54.

⁷ Por.: S. Hessen *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968.

⁸ Z. Bauman *Modernity and Ambivalence*, Ithaca - New York 1991, s. 284.

⁹ R. Rorty *Przygodność, ironia, solidarność*, s. 60.

niemy być może nic więcej niż zgodność z normami obowiązującymi tu i teraz, i w tej kulturze.¹⁰

Wśród filozoficznych kontestatorów, o których pisze Rorty, widzi miejsce Freuda również Paweł Dybel. Jego książki oferują oryginalny sposób spojrzenia na filozoficzny aspekt psychoanalizy. Koncepcja Freuda (jako metoda interpretacji i terapii zarazem) zostaje tu odczytana jako rodzaj hermeneutyki, w którą wpisana jest określona koncepcja człowieka i kultury. U jej podstaw – twierdzi Dybel – leży pytanie o ukryty sens zjawisk (patologicznych), będących przedmiotem analizy i jego relacja do jawnego sensu. Psychoanaliza jako hermeneutyka różni się więc od tradycyjnej hermeneutyki. Dybel pisze o metodzie zastosowanej w *Dialog i represji* w ten sposób:

Opieram się w niej przede wszystkim na licznych Freudowskich interpretacjach i analizach konkretnych zjawisk psychicznych, opisach chorób, interpretacjach dzieł sztuki i różnych zjawisk kulturowych. U ich podstaw tkwi określona, zazwyczaj przyjmowana *implicite* przez autora *Die Traumdeutung*, hermeneutyczna koncepcja sensu. W niej też zakorzeniona jest psychoanalityczna metoda interpretacji jako rodzaj hermeneutyki „demaskującej”.¹¹

Podobnie jak Habermas, Dybel dostrzega istnienie w dziele Freuda głębokiej antynomii między warstwą teoretyczną (metapsychologiczną) a hermeneutycznym poziomem konkretnych interpretacji. Kierunek jego rozważań wyznaczony jest przez ten drugi aspekt psychoanalizy, którą czyta tak, jak czytuje się „fikcje”, filozoficzne opowieści o człowieku i jego dziejach. U podstaw takiej decyzji metodologicznej leży przekonanie, że o ile Freud – lekarz niejednokrotnie próbował udowodnić prawdę, na jaką dziś trudno byłoby się zgodzić, o tyle Freud – filozof opowiedział przejmującą historię, która wciąż nas „zagaduje” i „prosi się o czytanie”¹². Dostrzeżenie hermeneutycznego wymiaru dzieła autora *Totemu i tabu* nie jest oczywiście czymś nowym, ale sposób, w jaki autor dookreśla swoje stanowisko, wykracza niewątpliwie swoją odkrywczością poza wiele istniejących ujęć tego tematu. Dybel pisze:

[...] W czymś zupełnie innym niż autor *Erkenntnis und Interesse* upatruję najbardziej istotne rysy tej hermeneutyki oraz inaczej widzę jej miejsce na tle hermeneutycznej tradycji.

¹⁰ R. Rorty *Filozofia i zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 326.

¹¹ P. Dybel *Dialog i represja*, s. 14.

¹² Por.: J. Gallop *The Daughter's Deduction. Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca - New York, s. 56.

Uważam bowiem, że to, co ona demaskuje i odsłania jako ukryte podłoże zjawisk kulturowych, nie jest bynajmniej równoznaczne ze zniesieniem poziomu ich sensu jawnego.¹³

Główne kategorie interpretacji Dybla to dialog i represja. Kariera tych pojęć, które należą do najpopularniejszych w filozoficznej tradycji pisania o psychoanalizie, jest o tyle ciekawa, iż ...nie występują one w tekstach Freuda. Słowo „represja” w formie angielskiego *repression* stanowi wynik niezupełnie poprawnego przekładu niemieckiego słowa *die Verdrängung*, które oznacza raczej „wyparcie”. „Dialog” z kolei pojawia się u autora *Totemu i tabu* zupełnie marginalnie, a ojciec psychoanalizy nie pokusił się o jego definicję. Niemniej to właśnie wokół tych dwóch kategorii skupiła się znaczna część interpretacji dzieła Freuda (szkoła frankfurcka, hermeneutyka psychoanalityczna, psychoanaliza Lacanowska). Dybel pisze, iż przyjęta przez niego postawa interpretacyjna również uzasadnia taki wybór, bowiem, zgodnie zresztą z literą psychoanalizy, polega ona na czytaniu tego, co ukryte, a nie sformułowane *explicite*. Autor interpretuje różne aspekty relacji między psychoanalitycznymi kategoriami dialogu i represji, proponując „odwrócone” czytanie koncepcji Freuda:

Wydobycie ontologicznej struktury związku elementów dialogu i represji wymaga zatem bardzo szczególnej, na swój sposób „odwróconej” lektury prac Freuda. Musi ona niejednokrotnie dokonywać się „pod włos”, za punkt wyjścia obierając nie tyle formułowane *explicite* wypowiedzi teoretyczne tego autora, co zawarte w nich *implicite* założenia, zgodnie z którymi interpretuje on leczone przez siebie przypadki chorobowe, świadectwa kulturowe, zjawiska społeczne itp.¹⁴

W ujęciu Dybla kategorie dialogu i represji występują w sprzeczności ontologicznej – zakładają się i warunkują nawzajem. Na poziomie terapii psychoanalityczny dialog lekarza i pacjenta zyskuje swój sens dopiero w świetle represji sensu traumatycznej sceny, która „zdarzyła się” w przeszłości chorego. Na poziomie kultury porozumienie między ludźmi uwarunkowane jest uprzednim wprowadzeniem norm i zakazów (czyli „represji” w odniesieniu do kultury) dotyczących zakresów tego porozumienia. W obu przypadkach nie ma mowy o jakimś doskonałym triumfie dialogu nad represją:

Zawsze istnieje możliwość, że to, co stłumione, odrodzi się z nową siłą, rozdzierając ponownie ja pacjenta od wewnątrz [...]. Podobny moment permanentnej niepewności, niespełnienia, poczucia zagrożenia od wewnątrz przez prowadzące ze sobą nieubłagalną

¹³ P. Dybel *Dialog i represja*, s. 247.

¹⁴ Tamże, s. 20.

walkę siły Erosa i Tanatosa, obecny jest jednak również we Freudowskiej koncepcji kultury.¹⁵

Aby ukazać oryginalność koncepcji Dybla, warto przedstawić specyficzną jej interpretację na tle dotychczasowych ujęć tematu.

Kultura „Absolutnej Negacji”

Jak wspominałam, kategorie dialogu i represji stanowią również przedmiot zainteresowania przedstawicieli szkoły frankfurckiej. W koncepcji J. Habermasa pojęcie represji odnosi się do zakłóconej komunikacji, a dialog oznacza terapeutyczną praktykę, której celem jest komunikacja wolna od zakłóceń. Na podobnych założeniach opierają się koncepcje *vaterlose Gesellschaft*, czyli „społeczeństwa bezojcowskiego” (np. A. Mitscherlicha), czy teorie, w których przewiduje się bliskie zwycięstwo Erosa nad Tanatosem i triumf rozumu w przyszłej kulturze miłości (np. H. Marcuse’ego i N. O. Browna). Do tego nurtu można też zaliczyć część feministycznych koncepcji „drugiej fali”, w których psychoanaliza służy wykreowaniu opowieści o androgynicznej przyszłości „równych i wolnych” istot.

Łatwo zauważyć, że koncepcje te łączy podstawowa wiara, iż psychoanaliza nie tylko pozwala wyjaśnić to, co w ludzkim świecie opresyjne, lecz także wykreować sposoby przeciwdziałania chorobie kultury. Psychoanaliza zostaje więc zinterpretowana jako przydatna metoda, dzięki której możemy odkryć i przeformułować mechanizmy kierujące różnymi aspektami naszego życia – od psychiki po ekonomię. Zadanie tak rozumianej psychoanalizy zdefiniowano jako „przedstawienie libidinalnej struktury społeczeństwa”¹⁶, a odkrycie zasad działania represji zrównano z wyzwaniem się od niej. W ten sposób – wbrew intencjom Freuda – psychoanaliza, połączona z marksizmem, stała się tworcą wielkich narracji emancypacyjnych.

Alternatywą dla kultury, której istotę Freud utożsamiał z represywnością, stała się kultura bez represji, utopijna wizja kultury „zbudowanej w wyniku «Absolutnej Negacji» przez człowieka jej dotychczasowych podstaw”¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 248-249.

¹⁶ E. Fromm *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*, w: *Szkola Frankfurcka*, t. 1, cz. 1, wstęp i przekł. J. Łoziński, Warszawa 1985, s. 66.

¹⁷ P. Dybel *Dialog i represja*, s. 217.

Człowiek – dziecko czasu i losu

W koncepcji Dybla kategorie dialogu i represji mają inny wymiar, bowiem rezygnuje on z emancypacyjnej utopii swoich poprzedników zakładających możliwość kultury bez represji. Autor zgadza się, że Freud nie był platońskim filozofem moralności, który mógłby dostarczyć nam uniwersalnych kryteriów określających właściwe i słuszne cele ludzkości. W tym sensie Dybel bliski jest zresztą samemu twórcy psychoanalizy, który daleki był od wiary w niczym nie zakłóconą społeczną szczęśliwość.

Książki Dybla można zaliczyć do nurtu, którego twórcy określają swoje zadanie jako „ocalenie skandalu Freudowskiego odkrycia”¹⁸, czy „powrót do Freudowskiego Freuda”¹⁹. Główną postacią, której dzieło nadaje dynamikę prowadzonym w tych ramach rozważaniom, jest oczywiście J. Lacan. Według Lacana, podmiot świadomości, czyli kruche *e go* to tylko symptom nieświadomości i dzieło represji, która określa jego specyfikę. Dlatego też, jak pisze w *Looking Awry* lacanista Slavoj Žižek:

[...] nasza codzienna rzeczywistość, rzeczywistość społeczna, w której gramy zwykłe role sympatycznych, przyzwoitych ludzi, przekształca się w iluzję zasadzającą się na represji, na pominięciu tego, co rzeczywiste naszego pragnienia²⁰.

Innymi słowy: rzeczywisty świat nie jest wszystkim, co dla nas rzeczywiste. Podmiot psychoanalizy żyje na dwóch scenach i obie są równie prawdziwe.

W ujęciu Dybla, któremu bliskie są poglądy francuskiego psychoanalityka, podmiot obdarzony jest wprawdzie większym marginesem wolności niż Lacanowskie *e go* – symptom, ale pozostaje w dużej mierze więźniem represji i melancholijnym poszukiwaczem niemożliwej do osiągnięcia pełni. Z pewnością nie jest to już więc świadomy podmiot uniwersalnej emancypacji w oświeceniowym sensie. Kruchość psychoanalitycznego ja widoczna jest w możliwości przekształcenia się „normalnego” języka w język symptomów. Część ja pozostaje bowiem uwięziona w traumatycznej przeszłości, we władzy innego – sprawcy. Symptom, określany przez frankfurczyków mianem „zniekształcone-

¹⁸ Y. Bertherat *Freud z Lacanem, czyli nauka i psychoanalizy*, przekł. I. Kania, w: *XX wiek – przekroje*, Kraków 1991, s. 85.

¹⁹ Por.: J. Mitchell *Psychoanalysis and Feminism*, New York 1975, s. 326.

²⁰ Patrz: S. Žižek *Paradoksy obiektu male a*.

go języka publicznej komunikacji”, jest dla Dybla warunkiem konstytucji języka jako takiego:

Ów anty-język stanowi dialektyczną przeciwwagę dla języka, ponieważ wyjawia się w nim to, co stanowi skrajne przeciwieństwo, odwrócenie „językowości” języka, jego samorozdwojenie w sobie, utrwalające w nim destrukcyjną pracę Tanatosa przeciwstawną jednoczącej pracy Logosu.²¹

Według Dybla, w procesie psychoanalitycznego dialogu gra toczy się wprawdzie o przywrócenie pacjenta „normalnemu”, otwartemu językowi, który pozwala na odzyskanie dystansu wobec anty-języka symptomów, ale przywrócenie to nigdy jednak nie jest doskonałe i „zakończone”. Dialog bowiem nigdy nie wyeliminuje ostatecznie zrepresjonowanej traumy, która może powrócić w każdej chwili, radykalnie zmieniając sposób naszego bycia w języku. W języku jako procesie konstytucji sensu trwa nieustanna praca jednoczenia tego, co rozdzielone, a w podmiocie odbywa się analogiczne zjawisko ciągłego przezwyciężania sensu ujawnionego w symptomie. Chwilowe i kruche satysfakcje są więc wszystkim, co dobrego może się człowiekowi przytrafić.

Sens i bezsens sensu

Ujęcie podmiotu u Dybla wiąże się z pewną koncepcją sensu. Główne pytanie, odnoszące się do tej kwestii, dotyczy konsekwencji, jakie dla ontologii języka można wywieść ze struktury patologicznych zjawisk.

Analizując filozoficzną specyfikę koncepcji Freuda, Dybel bada więc semantyczną strukturę patologicznych zjawisk psychicznych, będących przedmiotem psychoanalizy. Jego zdaniem, istotą psychoanalizy jest założenie dwupoziomowości ludzkiej psychiki, która składa się z dwóch odrębnych i autonomicznych systemów: świadomości i nieświadomości. W związku z tym sfera semantyczna rozpada się na domenę sensu jawnego (związanego ze świadomością) i sensu ukrytego (związanego z nieświadomością). Według Dybla – ta dostrzegana już wcześniej w psychoanalizie – definicja dwoistości ludzkiej psychiki była jednak zacierana przy próbach opracowania relacji między świadomym i nieświadomym poziomem sensu.

Na poparcie swojej tezy autor podejmuje w *Dialogu i represji* dyskusję z filozoficzną tradycją interpretacyjną: hermeneutyką psychoanali-

²¹ P. Dybel *Dialog i represja*, s. 145.

tyczną, *Daseinanalyse* i psychoanalizą postfreudowską. Jego zdaniem, w pierwszym przypadku niewłaściwość ujęcia tego związku stanowi wynik metodologicznego dualizmu widocznego zwłaszcza w koncepcji P. Ricoeura. W jego opinii, polega to na niewłaściwej próbie połączenia dwóch odrębnych procedur dostrzeganych w psychoanalizie – naukowego wyjaśniania i filozoficznego rozumienia. Rezultatem takiego postawienia sprawy w odniesieniu do koncepcji człowieka jest wyodrębnienie hermeneutycznego poziomu znaczenia i cielesnej sfery popędu, czyli dwóch niewspółmiernych obszarów. Oznacza to pęknięcie i niemożność spójnego ujęcia relacji między tak skonceptualizowanymi sferami ludzkiej psychiki. W przypadku *Daseinanalyse* z kolei, Dybel krytykuje ontologiczną absolutyzację świadomości, która, w duchu fenomenologii Husserla, staje się fundamentem poznania. W ten sposób, jak zauważa, zostaje zignorowana autonomiczna i nieredukowalna natura nieświadomości. W Lacanowskiej psychoanalizie dostrzega Dybel odwrotną sytuację – ontologiczna absolutyzacja nieświadomości dokonana przez autora *Écrits* zaciera bowiem samoistność świadomości, która zostaje sprowadzona do statusu symptomu, odbicia językowo rozumianej nieświadomości.

Zdaniem autora *Dialogu i represji*, pytanie, na które trzeba odpowiedzieć podejmując próbę zadowalającego rozwiązania problemu relacji między świadomością i nieświadomością, odnosi się do procesu zachodzącego w psychice pacjenta w trakcie psychoanalitycznej terapii. Czy polega on na ilościowej zmianie, prostym przesunięciu pewnych treści z jednego miejsca na drugie, czyli ich „uświadomieniu”, które rozwiązuje „kompleks” poddawanego analizie? Czy dialog analityk – pacjent likwiduje to, co wyparte? Czy też raczej oznacza głęboką transformację psychiki pacjenta, dla której represja sensu jest konstytutywnym warunkiem?

Poszukując rozwiązania tych kwestii w *Dialogu i represji* Dybel skupia uwagę na strukturze semantycznej snów, pomyłek i innych patologicznych zjawisk psychicznych, które analizował Freud. Wyróżnia, za Freudem, dwie charakteryzujące je cechy – ontologiczną różnicę między jawnym i ukrytym sensem oraz maskujący sposób, w jaki sens jawny odnosi się do ukrytego. Dybel przypomina przykłady, w których Freud badał zrepresjonowany sens biografii swoich pacjentów. Tym, co psychoanalityk ma pod ręką, jest świadomość i to za jej pośrednictwem można poznać to, co nieświadome. Świadomą stronę patologicznych zjawisk cechuje to, „że z racji swojego oderwania od kontekstu, w jakim się pojawiła, stara się ona usilnie zasugerować otoczeniu swoją «bezsensowność». Z drugiej strony jednak, właśnie przesadzony charakter owej tendencji do wydania – się – bezsensowną sprawia, że ana-

lityk zaczyna podejrzewać, iż pacjent chce w ten sposób coś przed nim ukryć”²².

Jednakże, co trzeba podkreślić, sens jawny wygląda jako zewnętrzny wobec świata, do którego odsyła. Jest r a d y k a l n i e i n n y i stanowi jedynie enigmatyczny drogowskaz tego, co ukryte. Psychoanalityk, posługując się takimi „drogowskazami”, rekonstruuje ukryty sens w sposób spekulatywno-dedukcyjny, „na okrężnej drodze dialogu z pacjentem”²³. Zadaniem analityka jest otwarcie za pomocą słów możliwości powrotu pacjenta w „normalny” język, w którym demony przeszłości, związane z innym – sprawcą, utracą swoją moc.

Różnica między tak zinterpretowaną psychoanalityczną hermeneutyką a tradycją hermeneutyczną w ogóle polega więc na zachowaniu bytowej specyfiki obu rodzajów sensu. Taka interpretacja psychiki pozwala zobaczyć w jej obrębie dwie odrębne sfery, między którymi trwa permanentny konflikt. W związku z tym ciemne miejsca ukrytego sensu nie mogą po prostu zostać „wyjaśnione”, „uświadomione”, wypełnione jawnym sensem w procesie interpretacji. Nie ma znaczenia łączącego je w Jedność, o której marzyli tacy tradycyjni hermeneuci, jak Gadamer.

Czym jest w psychoanalizie ukryty sens? Co go tworzy?

W koncepcji Freuda sednem ukrytego sensu jest traumatyczna scena z dzieciństwa pacjenta (prawdziwa lub wymaginowana). Jej znaczenie zostało zrepresjonowane, bowiem klóciło się z tym, co w procesie wzrastania w kulturze człowiek nauczył się uważać za słuszne, normalne, właściwe. Przypisywane przez Freuda szczególne znaczenie tej sceny dla duchowej biografii osoby wiąże się z jego koncepcją kształtowania się struktury ludzkiej psychiki. Według autora *Totemu i tabu* podmiotowość, kulturowa kondycja człowieka, jest wynikiem traumatycznego doświadczenia wyniesionego z pierwszych relacji z innymi. Bohaterem owej sceny był więc jakiś inny – sprawca, czyli ktoś z najbliższego otoczenia, od kogo pacjent pozostawał (i pozostaje) psychicznie zależny. Miejsce dziania się tego dramatu to przestrzeń relacji „romansu rodzinnego”, który wikła swoich uczestników w ambiwalencję edypalnego losu. Ukryty sens nie jest archetypem w Jungowskim sensie, czy aprioryczną własnością umysłu, lecz zrepresjonowaną pamięcią przeszłości pacjenta, w której wydarzyło się coś, co zaważyło na całym jego życiu. Ów wyparty sens traumatycznej sceny nie przedstawia jakiegось cielesnego popędu, lecz wskazuje na intersubiektywną

²² Tamże, s. 118.

²³ Tamże, s. 117.

przestrzeń znaczenia. Ukryty sens odsyła więc do świata relacji międzyludzkich, rzeczywistości kultury, stwarzającej nas takimi, jakimi jesteśmy. Bycie w kulturze, jak odczytuje Freuda Dybel, to ciąg bolesnych powtórzeń traumatycznej sceny z dzieciństwa, której ukryty sens skazuje pacjenta na życie będące pasmem repetycji i błędów. Dybel pisze:

W tego rodzaju zależności uwikłany jest każdy z nas, inne są tylko ich formy przejawiania się. Nie zawsze też prowadzą one naturalnie do patologicznego uzależnienia naszego ja od innego – sprawcy, do irracjonalnej fiksacji na niego. Na ogół każdy „jakoś żyje” z wyparciami, których musi dokonywać [...]. O chorobie w ścisłym sensie możemy mówić dopiero wówczas, gdy zachowanie pacjenta zostaje zdominowane przez symptomy.²⁴

W „normalnym” i otwartym, wciąż samotranscendującym się języku człowiek ma szansę częściowego uwolnienia się od bagażu przeszłości. Jednak symptom to – jak pisze Dybel – „język, który stał się antyjęzykiem”²⁵.

W symptomach chorobowych owa szczelina zostaje przesłonięta przez sens zdominowany przez Tanatosa, który odsyła jedynie wstecz, wiążąc ja pacjenta w mechanicznie przez niego powtarzanych samych bezsensownych słowach, czynnościach, gestach.²⁶

Dybel ukazuje, iż semantyczna struktura patologicznych zjawisk psychicznych stanowi rodzaj ontologicznej inwersji i różni się od struktury „normalnego” języka. Jego zdaniem, skrajną formą tej inwersji jest symptom. Stanowi on rodzaj odwróconego, wyobcowanego języka we władzy Tanatosa. Pierwszy aspekt symptomu to reprezentacja zniekształconego języka o „odwróconej” strukturze, który nie może być rozumiany jako odniesienie dla „normalnego” języka. Drugi zaś polega na odsłanianiu cech konstytutywnych dla języka jako takiego. Z tej drugiej perspektywy symptom nie może więc być traktowany jako jedynie pochodna „normalnego” języka.

Co konstytuuje językowość języka, uwidocznioną w symptomie? Zdaniem Dybla, jest to wpisana w język tendencja do dzielenia, która – według Martina Heideggera – jest w „normalnym” języku podporządkowana jego jednoczącej tendencji. Symptom ukazuje odwrotną sytuację, w której dzieląca moc języka, zrepresjonowana w „normalnej” sytuacji, operuje na poziomie jawnego sensu.

²⁴ Tamże, s. 127.

²⁵ Tamże, s. 139.

²⁶ Tamże, s. 139.

Dybla koncepcja symptomu jako przejawu specyfiki języka odbiega od dotychczasowych ujęć tej kategorii, która była określana jako zakłócony język publicznej komunikacji (Habermas), rodzaj prywatnego języka (Lorenzer), paradygmat językowej struktury (Lacan). Według Dybla, symptom to „rodzaj samoodwrócenia języka, w wyniku którego został on skrajnie wyobcowany wobec siebie”²⁷. Takie ujęcie symptomu implikuje konieczność przeformułowania celów psychoanalitycznej terapii.

Zadaniem terapii, polegającej na dialogu analityka z pacjentem, jest w koncepcji Dybla odzyskanie „normalnej” relacji między dzielącą i jednoczącą tendencją języka, a nie wyeliminowanie tego, co zostało w nim zrepresjonowane. Dialog nie służy więc stopniowemu osłabianiu represji, jak miało to miejsce np. w teorii Habermasa, lecz na szukaniu jej „normalnego” miejsca w ramach psychiki pacjenta, na ponownym odwracaniu inwersji symptomu, „przemianie antyjęzyka symptomu w język”²⁸ za sprawą magicznych słów analityka.

Ja pacjenta odzyskuje w ten sposób swoją kruchą równowagę między więzieniem przeszłości a otwarciem ku przyszłości. Cel psychoanalitycznej terapii jest zatem, w interpretacji Dybla, bliższy jednak rozwiązaniu frankfurckich niż Lacana. Oznacza on bowiem przywrócenie pacjentowi poczucia jedności, a jej ostatecznym punktem odniesienia jest świadomość, poziom jawnego sensu.

Kultura – Eros, Tanatos czy Logos?

Zgodnie z logiką dzieła Freuda, który zakładał istnienie podobieństwa między przejawami psychiki i zjawiskami kultury, Dybel rozpatruje kategorie dialogu i represji w odniesieniu do kultury jako całości. Relacja między nimi przybiera tu formę relacji między rozumieniem i zakazem. Pytanie o spójność semantycznej struktury zjawisk psychicznych i kulturowych wiąże się z pytaniem o to, w jaki sposób Freud ujmuje związek między sensem i popędem.

Kontynuując czytanie Freuda „pod włos”, Dybel odnajduje więc pewne źródłowe hermeneutyczne założenie, które – jego zdaniem – tkwi u podstaw psychoanalitycznego myślenia o kulturze. Pierwszy jego aspekt to rodzaju pragmatycznej kalkulacji leżącej u podstaw decyzji o stworzeniu kultury opartej na nakazach i zakazach, drugi to równo-

²⁷ Tamże, s. 139.

²⁸ Tamże, s. 143.

czesność wprowadzenia tabu kazirodztwa i wejścia w kulturę. Oba te założenia mogą być logicznie uzasadnione tylko wówczas, gdy przyjmiemy uprzednie samorozumienie człowieka. Jak pisze Dybel, „to ze względu na nie był on w stanie zawrzeć z innymi umowę co do postaci i przestrzegania ustanowionych wspólnie zakazów”²⁹. W interpretacji Dybla to ono właśnie stanowi warunek kultury, a nie instynktowne siły Erosa i Tanatosa.

Koncepcja autora *Dialogu i represji* różni się więc zarówno od metapsychologicznego modelu Freuda, w którym kulturę utożsamia się z jej represywnością, jak i od koncepcji kultury bezrepresyjnej Marcuse’ego i Browna.

Dybla rozumienie słynnej psychoanalitycznej koncepcji genezy kultury, wyrażonej w „naukowym micie” o Hordzie Pierwotnej, opiera się – podobnie jak u Ricoeura czy Lacana – na założeniu jej psychologicznej, a nie historycznej „prawdziwości”. Analogicznie więc, jak wyartykułowany sens traumatycznej sceny z przeszłości pacjenta nie przedstawia tego, co się „naprawdę zdarzyło”, tak samo ona jest dziełem retrospektywnej fantazji na temat prapoczątku. Jak pisze Dybel:

Fantazja ta nie ma swych korzeni w jakiejś pierwotnej popędowej naturze człowieka, która została później zrepresjonowana przez kulturę [...]. Jest raczej na odwrót: to dopiero kulturowy zakaz, mając swój ontologiczny pierwowzór w „wyparciu organicznym”, zrodził tę fantazję.³⁰

Dybel odkrywa w psychoanalizie ukryty filozoficzny wymiar kategorii *logos* i określa jego miejsce w kulturowym procesie. Na poziomie metapsychologicznym koncepcji Freuda *logos* ujęty jest jako wysublimowany popęd Erosa, na poziomie filozoficznym zaś posiada autorefleksyjną strukturę, która oznacza możliwość dystansu wobec popędowych dążeń (nie jest więc po prostu ich sublimacją). Dybel nawiązuje do dokonanej przez Heideggera wykładni pojęcia *logos* jako *apofansis*, które, zdaniem autora *Sein und Zeit*, ukryte zostało przez *cogito* nowożytnej tradycji. Zdaniem Dybla, we Freudowskiej koncepcji terapii jako dialogu kategoria popędu jest zbliżona do Heideggerowskiej kategorii *logos*:

Proces ten [tj. psychoanalityczny dialog, J.B.] ma postać ujawniania – rozumienia jakiegoś sensu, dokonuje się w *logosie* i jest samym *logosem*.³¹

²⁹ Tamże, s. 192.

³⁰ P. Dybel *Freuda sen o kulturze*, s. 12-13.

³¹ P. Dybel *Dialog i represja*, s. 225.

Poprzez dzieło Heideggera odnosi się więc Dybel krytycznie do fundamentalnego założenia zachodniej metafizyki podkreślającej jednoczącą moc logosu, prymat *synthesis* nad *diairesis*. W ten sposób koncepcja autora *Dialogu i represji* ukazuje swe pokrewieństwo z ponowoczesnymi odczytaniem Freuda.

Psychoanaliza ukazana zostaje jednak przez Dybla nie tylko jako dyskurs, który „obwieszcza nieuchronne skazanie na chorobę wieloznaczności w kulturze”³², lecz przede wszystkim obnaża konieczność nowego przemyślenia relacji między Jednością i Wieloznacznością. Czy ni to jego koncepcję jednym z najciekawszych współczesnych głosów w sporze między kontynuatorami Parmenidesa z jednej, a Heraklita z drugiej strony.

Joanna Bator

Dialog i sens

„Kopernikańska” rewolucją nazwała Julia Kristeva dokonane przez Freuda odkrycie podziału podmiotu, które w konsekwencji przyniosło także kres tradycyjnym opisom monologu wewnętrznego¹. Płynące z inspiracji Freuda rozumienie dialogiczności można rozpatrywać na wiele sposobów, dlatego też sięgnęłam po książkę Pawła Dybla *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*. Okazała się lekturą pasjonującą, podobnie – wydana kilka miesięcy później następną rozprawa tego autora: *Freuda sen o kulturze*². Trzeba więc odnotować szczególny rodzaj satysfakcji – oto wreszcie w polskiej humanistyce zrodziły się oryginalne interpretacje c a ł o ś c i Freudowskiej myśli.

Jest więc wreszcie tak, że i u nas Freud przestaje pokutować jako analityk naturalistycznych zachowań, a utrzymywana w lekturach uniwer-

³² Tamże, s. 249.

¹ J. Kristeva *Słowo, dialog i powieść*, przekł. W. Grajewski, w: *Bachtin. Dialog. Język. Literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa 1983.

² P. Dybel *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*, Warszawa 1995 (dalej w tekście jako D I); *Freuda sen o kulturze* (dalej w tekście jako D II), Warszawa 1996.