

Katarzyna Szmaglińska

Współczesne filozoficzne interpretacje psychoanalizy Sigmunda Freuda : przegląd wybranych stanowisk

Folia Philosophica 31, 207-229

2013

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.

Katarzyna Szmaglińska

Współczesne filozoficzne interpretacje psychoanalizy Sigmunda Freuda Przegląd wybranych stanowisk

Słowa kluczowe: psychoanaliza, psychoanalityczna antropologia, wolność, nieświadomość

Mimo iż wielokrotnie już w nauce ogłaszano śmierć psychoanalizy, wykazywano jej pseudonaukowość, teoria ta wciąż wzbudza wiele kontrowersji i inspiruje badaczy — wystarczy prześledzić liczbę nowych publikacji, które dotyczą myśli Freuda, ukazujących się co roku w różnorodnych czasopismach naukowych. Dzieje się tak, po pierwsze, z powodu filozoficznego: metafizycznego zacięcia samego jej twórcy, którego teoria, jak pokażę, wykracza poza obszar przedmiotu i kompetencji medycyny i biologii, oraz, po drugie, wskutek przełamania pewnych utrzymujących się na jej temat stereotypów¹. Znaczenie

¹ Chodzi na przykład o zarzut panseksualizmu. Freudowi często przypisuje się nieuzasadnioną apologię hedonizmu, pogląd, że człowiekowi powinno się pozwolić na nieograniczone czerpanie rozkoszy zmysłowej i że to nastawienie było też obecne w działalności kulturowej (oczywiście, w wysublimowanej formie). Takie odczytanie Freuda lekceważy jego koncepcję traumatycznej gry dwóch sił: Erosa i Thanatosa, również w życiu seksualnym. Jak podkreśla Dybel: „Tworząc kulturę jako wyższą, wysublimowaną formę »jednoczących« sił życia, człowiek jest równocześnie w siłach *Thanatosa*, który podskórnie podmywa wszystko, co stworzył. Dlatego możliwość samozniszczenia, powrotu na poziom materii nieorganicznej jest już immanentnie wpisana w kulturowy rozwój człowieka. Taka jest niejako cena, jaką płaci on za podjętą

ma też fakt, że wielość interpretacji psychoanalizy pozwala uwypuklić niespójność i wieloznaczność myśli Freuda, będącej skutkiem ewolucji i zarazem „niedomknięcia” koncepcji ojca psychoanalizy. Przedmiotem sporu jest przede wszystkim status psychoanalizy jako koncepcji — kontrowersje budzi podwójna perspektywa badań nad człowiekiem, to znaczy łączenie rozważań nad popędowością i kulturotwórczością człowieka. Z powodu owej podwójnej perspektywy mówi się albo o bezdomności psychoanalizy² — z racji wykluczenia jej z obszaru przyrodoznawstwa, nie wiadomo bowiem, gdzie ją usytuować, albo o jej wręcz paradygmatycznym charakterze, który wynikać ma z poszukiwania nowego języka, wspólnych ram pojęciowych, pozwalających wyjść poza nowożytny podział na *stricte* humanistyczne albo przyrodnicze ujęcia człowieka. Andrzej Leder wszechobecność psychoanalizy w kulturze współczesnej uzasadnia „eksplikacyjną od wagą” Freuda, jego filozoficznym zacięciem: „Psychoanaliza posiada cechy antropologii o aspiracjach metafizycznych, rzadkie w naszej epoce *stabej myśli*. Jest systemem sądów i postulatów dotyczących natury człowieka, jego losu i jego miejsca w porządku bytu, sformułowanych jasno i aspirujących do powszechnej ważności. Co więcej, psychoanaliza stworzyła praktykę, pozwalającą na ucieleśnienie teoretycznego systemu w organizującym doświadczeniu. Stała się więc, w dobrym sensie tego słowa, *filozofią powszechną*, pozwalającą nadawać głębsze znaczenie wydarzeniom życia codziennego, legitymizować ich bezsensowny nadmiar i porządkować chaos [...]. Klucze myślowe, takie jak wyparcie, niemalże boska pozycja figur rodzicielskich, uraz i przeniesienie, wreszcie seksualność [...] — pozwalają zrozumieć zjawiska składające się na nowe *wyznanie*”³.

To, zdaniem Ledera, czyni psychoanalizę koncepcją o znaczeniu filozoficznym⁴. Mimo iż koncepcję Freuda właściwie wykluczono

przez siebie próbę zbudowania trwałego społecznego i kulturowego porządku, który za swą podstawę miałby wyłącznie twórcze siły *Erosa* [...] człowiek buduje bowiem ten porządek na ruchomych piaskach *Thanatosa*, który »wzmocniony« wypartymi w nieświadomość wyobrażeniami natury seksualnej i agresywnej, w każdej chwili może eksplodować”. Zob. P. Dybel: *Freud i seksualność*. W: *Freud i nowoczesność*. Red. Z. Rosińska, J. Michalik, P. Bursztyka. Kraków 2008, s. 173.

² Andrzej Leder, który w swej pracy posługuje się określeniem „bezdomność psychoanalizy”, przypisuje jego autorstwo Szymonowi Wróblowi. Zob. A. Leder: *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*. Warszawa 2007, s. 12, 32.

³ Ibidem, s. 306.

⁴ Za humanistycznym odczytaniem psychoanalizy może przemawiać fakt, że Freud w swych pismach wyraża świadomość, że nie mieści się w postulowanym przez siebie empiryzmie; wiele razy, *explicite* lub *implicite*, poza niego wykracza, szukając nowego obszaru, nowego dyskursu, w którego ramach mogłyby wypowiedzieć

z *universum* nauk empirycznych⁵, na płaszczyźnie metateoretycznej można uchwycić (wyeksplikować) to, co w pismach ojca psychoanalizy uniwersalne, co konstytuuje pewien model myślenia o człowieku i szerzej — o rzeczywistości oraz o sposobie jej poznawania. Chodzi o rozświetlenie założeń ontologicznych i epistemologicznych psychoanalizy⁶. Filozoficzne eksplikacje założeń psychoanalizy wynikają więc z przekonania, iż dziedzictwo myśli Freuda ma szansę oddziaływać na myśl filozoficzną tylko wówczas, gdy uda się uwolnić ją

znane sobie treści. Ojciec psychoanalizy, mimo swych scjentyistycznych sympatii, ma świadomość, iż jego teoria (zwłaszcza teoria popędów), mimo że „[jest — K.S.] najdonioślejsza [jest — K.S.] i najmniej gotowa”, świadomość tego, że jego teoria nie jest — w przeciwieństwie do teorii filozoficznych, dobrze ugruntowana, ale wraz z postępem praktyki klinicznej jest ciągle modyfikowana i dookreślana; sam wskazywał też momenty, kiedy w swoich analizach oddawał się „twórczej spekulacji”, mając nadzieję na jej empiryczne potwierdzenie w przyszłości. Zob. S. Freud: *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*. W: I d e m: *Życie seksualne*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 62. Cyt. za: A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 205.

⁵ Próba zaadaptowania psychoanalizy do nauk przyrodniczych wydaje się przedsięwzięciem chybionym, jeśli pamięta się o ostrej krytyce sformułowanej przez Karla Poppera, przedstawiciela filozofii nauki. Popper wykazywał niefalsyfikowalność i na tej podstawie — nienaukowość psychoanalitycznych twierdzeń. Po stu latach istnienia psychoanalizy można już jednak podać przykłady badań empirycznych, które stanowiły przykład falsyfikacji psychoanalizy (np. nad kompleksem Edypa). W. Greve, J. Roos: *Der Untergang des Ödipuskomplexes. Argument gegen einen Mythos*. Bern—Göttingen—Toronto—Seattle 1996. Cyt. za K. Pajor: *Psychoanaliza po stu latach*. Warszawa 2009, s. 259—284, 313. Zdaniem niektórych badaczy, Popper nie przeszedł pism ojca psychoanalizy, nie zauważył więc opisanych przez Freuda przypadków pacjentów niepotwierdzających jego teorii, nie wziął też pod uwagę tego, iż ocenić psychoanalizę można, dopiero wychodząc poza jej metodologię. Zob.: A. Grubau: *Podstawy psychoanalizy. Krytyka filozoficzna*. Kraków 2004, s. 109—143; K. Pajor: *Psychoanaliza...*, s. 313, 315—321. Badacze psychoanalizy zarzucają Popperowi, że pozwolił sobie na uproszczenie, orzekając, że psychoanaliza to pseudonauka. Popper, odmawiając psychoanalizie empiryczno-naukowego charakteru, zaliczył ją do pseudonaukowych teorii, jak gdyby wszystkie nauki nieempiryczne (humanistyczne) były pseudonauką, z czym niektórym badaczom trudno się zgodzić. Zob. K. Pajor: *Wokół zagadnienia naukowości psychologii głębi*. W: *Między świadomością a nieświadomością. Współczesność w perspektywie psychologii głębi*. Red. K. Węglowska-Rzepa, D. Fredericksen. Warszawa 2007, s. 177—189.

⁶ Broniąc się przed automatycznie nasuwającym się zarzutem przypisywania Freudowi czegoś, czego on sam nie był świadomy, można odpowiedzieć, przytaczając słowa Andrzeja Ledera: „Można przyjąć strategię lektury, która zakłada, że właśnie w tym, co nie-opowiedziane, tkwi często najbardziej fundamentalny impuls danej myśli. [...] rozumiemy to zadanie jako zachętę do pytania właśnie o te tezy Freudowskiego myślenia, które musiały zostać założone, by to, co wypowiedziane, w ogóle wypowiedziane być mogło. Sądzymy, że oddziaływanie i prawomocność psychoanalizy zależne są właśnie od tego, czego Freud *explicite* nie wypowiedział, ale co *implicite* zakładał”. A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 8—9.

z krepujących i przebrzmiałych uwarunkowań epoki, w której powstała. Trzeba też podjąć wysiłek przekładu słownika psychologii na język filozofii.

Najbardziej znaną matrycą interpretacyjną psychoanalizy jest naturalizm (biologizm) albo hermeneutyka⁷. Pierwsza kładzie akcent na wymiar kliniczny psychoanalizy, druga — na hermeneutyczny, oba te ujęcia mogą wydawać się jednostronne, gdyż traktują oddzielnie teorię i praktykę psychoanalityczną. Chciałabym pokazać, że w ostatnich latach ukazały się drukiem prace, w których autorzy, wykraczając poza wspomnianą jednostronność ujęcia psychoanalizy, opisują pewne filozoficzne konsekwencje Freudowskich rozstrzygnięć: ontologiczne (antropologiczne), epistemologiczne i etyczne, lub też wprost traktują psychoanalizę jako koncepcję metafizyczną (Andrzej Leder)⁸, jako filozofię moralności (Alfred I. Tauber)⁹, czy też proponują interpretację dialektyczną (Jon Mills)¹⁰. Celem niniejszego artykułu jest nie tyle wyczerpujące przedstawienie wszystkich interpretacji, gdyż byłoby to zadanie niewykonalne, ile próba wskazania, na podstawie kilku przykładów, przyczyn, które sprawiają, że takie interpretacje mogą w ogóle być uzasadnione. Wskażę pewne kluczowe punkty teorii Freuda, z których one wyrastają. Chcę uwydatnić fakt aktualności Freuda i żywej recepcji jego myśli w obszarze filozofii.

Niebagatelne znaczenie w uznaniu Freuda za humanistę ma język jego prac, pełen metafor i niezaprzecznego bogactwa zarówno formy, jak i treści; znający pisma ojca psychoanalizy w oryginale są zgodni co do jego mistrzowskiego kunsztu pisarskiego, którego często nie udało się odtworzyć w tłumaczeniach¹¹. Niektórzy doszukują się błędów w pierwszych przekładach tekstów Freuda, upatrują w nich potwierdzenia humanistycznego wymiaru jego dzieł. Zdaniem Bruno Bettelheima, „żaden błąd w przekładach Freuda nie jest taką przeszkodą w rozumieniu Freuda-humanisty jak wyeliminowanie z owych przekładów terminu »dusza« (*die Seele*)”¹². Zamiany słów

⁷ Na przykład J. Habermas i P. Ricoeur ujmują psychoanalizę jako hermeneutykę, A. Grünbaum jako — naukę nomotetyczną. Zob.: A. Grünbaum: *Podstawy psychoanalizy...*; P. Ricoeur: *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*. W: Idem: *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. E. Bieńkowska i in. Warszawa 2003.

⁸ Zob. A. Leder: *Nauka Freuda...*

⁹ Zob. A.I. Tauber: *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton 2010.

¹⁰ Zob. J. Mills: *The I and the It*. In: *Rereading Freud*. Ed. J. Mills. New York 2004, s. 127—164.

¹¹ Freud zyskał uznanie w tej kwestii Tomasza Manna, Hermanna Hessego czy Alberta Einsteina. Zob. B. Bettelheim: *Freud i dusza ludzka*. Tłum. D. Daneek. Warszawa 1994, s. 28.

¹² Ibidem, s. 85.

w tłumaczeniach mogą być wyjaśnione próbą dopasowywania dyskursu Freuda do pozytywistycznych standardów prac naukowych — w imię tak pojętej naukowości początkowo zrezygnowano w przekładach na język angielski i polski z używanego przez Freuda terminu „dusza” na rzecz takich pojęć, jak: „umysł”, „aparatus psychiczny” czy „intelekt”¹³. Termin „dusza” funkcjonuje w psychoanalizie na określenie całości nieświadomego i świadomego życia psychicznego, aktywności „tego”, „ja” i „nad-ja”. Gdy czyta się przekłady pism Freuda, można mieć poczucie, iż tekst przepelniony jest pewnymi sztucznymi terminami. Za przykład niech posłużą: *id*, *ego* i *superego*. Nazwy te pojawiły się w angielskim przekładzie pism Freuda i zyskały akceptację polskich tłumaczy, jednak Freud pierwotnie nie używał tych terminów¹⁴. Na oznaczenie nieświadomych treści psychicznych wybrał formę rzeczownikową zaimka osobowego *es* — *das Es*¹⁵, znaczenie *das Es* jest uchwytnie dopiero w zestawieniu z zaimkiem *ich*, w formie rzeczownikowej *das Ich*. Zdaniem Brunona Bettelheima, taki dobór słów to celowy zabieg Freuda; wybrał on terminy, których każdy człowiek używa na co dzień (w języku niemieckim częściej niż w polskim używa się słowa „ja”, na przykład przed czasownikami: „ja słyszę” itp.) i które mają głębokie znaczenie emocjonalne, ułatwiające odbiorcy intuicyjne zrozumienie przekazywanych sensów: „Żadne słowo nie ma tak bogatych i tak osobistych konotacji jak zaimek *ja* [...] jest to słowo najbardziej indywidualizujące. Przez niewłaściwe oddanie *das Ich* jako *ego* stworzono żargon, w którym całkowicie znika osobiste zaangażowanie, z jakim mówimy *ja* — nie wspominając już o tym, że znika nasza podświadoma pamięć głębokich przeżyć z czasów, gdy ucząc się mówić *ja*, odkryliśmy siebie samych. [...] Kiedy czytamy lub mówimy *ja*, zmusza nas to do introspekcyjnego wejrzenia w samych siebie [...] niewłaściwy przekład sprawia, że psychologia o charakterze introspekcyjnym zostaje przekształcona w psychologię typu behawioralnego, w której obserwacje dokonywane są z zewnątrz [podkr. — K.S.]. Rzecz prosta, w taki właśnie sposób większość ludzi w Ameryce pojmuje i stosuje psychoanalizę¹⁶.”

¹³ Zob. *ibidem*.

¹⁴ W najnowszych wydaniach pism Freuda nie ma już tego błędu.

¹⁵ Zob. S. Freud: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt 2010.

¹⁶ B. Bettelheim: *Freud i dusza...*, s. 69; zob. J. Mills: *The I and the It...*, s. 127. Ricoeur, przeciwnie niż Bettelheim, uważa, iż tłumaczenie nieświadomości jako *es*, *id* jest przedsięwzięciem genialnym i potwierdzającym jego interpretację. Na-

Oryginalne Freudowskie terminy: „to”, „ja”, „nad-ja”, są również bliższe dialektycznej interpretacji psychoanalizy. Jon Mills, autor pracy *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, uważa, że psychoanalizę można spróbować czytać przez pryzmat Heglowskiej koncepcji przekraczania, z zachowaniem stanu poprzedniego (*Aufhebung*)¹⁷. Zdaniem Millsa, nie ma w tej operacji niczego niedorzecznego, zważywszy, że Hegel został bezsprzecznie uznany za prekursora hipotezy nieświadomego życia psychicznego¹⁸, a filozofia jest *alma mater* psychologii; co więcej, taki zabieg może pozwolić lepiej rozumieć obu myślicieli: Freuda dzięki Heglowi i Hegla dzięki Freudowi¹⁹. W takiej perspektywie można się powołać z jednej strony na znaczenie Heglowskiego terminu *Aufhebung*, z drugiej — na Freudowskie ujęcie dialektyki struktury: „tego”, „ja”, „nad-ja”. Freud pisze: „[...] życie różni się dla nas wyraźnie od materii nieożywionej; nie myślimy już o mieszaniu się i dzieleniu cząsteczek materii, lecz

zywanie sfery nieświadomej zaimkiem wskazującym *to* uważa z kolei za tłumaczenie nieudolne, uwikłane w założenia naiwnego realizmu. Zob. P. Ricoeur: *Świadomość i nieświadomość...*, s. 226.

¹⁷ Zdaniem Millsa, Heglowska dialektyka pomaga też zrozumieć historyczny rozwój psychoanalizy: „Psychoanalysis like spirit, is a process of becoming”. Zob. J. Mills: *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*. New York 2002, s. 192, s. 195—196. W dziejach psychologii powstały koncepcje próbujące opisać nieświadomość czy jaźń z dialektycznego punktu widzenia, teorie jawnie nawiązujące i do Freuda, i Hegla. Zob. np. M. Der c: *Koncepcja jaźni z punktu widzenia antropologii filozoficznej i psychologii*. Toruń 2007.

¹⁸ Wystarczy przytoczyć niektóre fragmenty rozważań G.W.F. Hegla z *Encyklopedii nauk filozoficznych*. (Warszawa 1990, s. 420—421): „Każda jednostka jest pewnym nieskończonym bogactwem określeń wrażeńowych, wyobrażeń, wiadomości, myśli itd., ale mimo to *Ja* jestem czymś całkiem prostym — pewnym pozbawionym określeń szybem, w którym wszystko to jest przechowywane bez istnienia. Dopiero wtedy, gdy *Ja* przypominam sobie *jakieś* wyobrażenie, wynoszę je z owego wnętrza na zewnątrz, do istnienia w świadomości. W czasie choroby zdarza się, że znowu wychodzą na jaw wyobrażenia i wiadomości, które przez wiele lat były jakby zapomniane, dlatego że w ciągu całego tego długiego czasu nie dochodziły do świadomości. [...] W ten sposób człowiek nigdy nie może wiedzieć, ile faktycznie *ma w sobie* wiadomości, choćby pozostawały one w zapomnieniu”; „Jako *indywidualna*, dusza jest czymś *wyłączającym* w ogóle i czymś zakładającym *w sobie* różnice. Tym, co staje się od niej odróżnione, nie jest jeszcze zewnętrzny przedmiot, jak to będzie w przypadku świadomości, ale są to jedynie określenia totalności jej doznawania. [...] Wzięty dla siebie jest ten stopień ducha stopniem jego mroku, jako że jego określenia nie rozwijają się jeszcze w uświadomioną i rozsądkową treść. O tyle stopień ten jest w ogóle formalny. Budzi on specyficzne zainteresowanie o tyle, że istnieje on *jako forma*, a tym samym występuje jako stan, w który dusza, określona już w wyniku swego dalszego rozwoju jako świadomość i rozsądek, może na powrót się stoczyć”. Ibidem, s. 421—422. Zob. też ibidem, s. 426—427.

¹⁹ Zob. J. Mills: *The Unconscious Abyss...*, s. 189.

o stapianiu i rozdzielaniu się składników popędów. Podbudowaliśmy też poniekąd biologiczną zasadę »niezgody«, sprowadzając nasz popęd destrukcji do popędu śmierci, dążenie tego, co żyje, aby wrócić do stanu nieobecności życia. Nie przeczy to wcześniejszemu istnieniu analogicznego popędu i, oczywiście, nie implikuje twierdzenia, jakoby taki popęd powstał dopiero z pojawieniem się życia²⁰.

Mills podkreśla, że destrukcja jako negacja ma też pozytywne znaczenie w procesie życia psychicznego: przenosząc je na wyższy poziom, jest procesem zarazem konstytucji i wykraczania²¹. Niemiecki termin *Aufhebung*, którego użył Hegel, pisząc o procesie dialektycznym²², oprócz „odwołać”, „transcendować” znaczy również „zachowywać”, „ochroniać”²³. Proces zintegrowania przez psychikę, świadomą pewnych nieświadomych treści, jest przejściem na kolejny, wyższy etap samorozwoju. Takie przejście nie wiązałoby się, w ujęciu Heglowskim, z unieważnieniem wcześniejszych stadiów. Freudowskim paradygmatem myślenia o duszy może być więc dialektyka Hegla, pod warunkiem że rozumie się ją z uwzględnieniem nie tylko negatywnego, lecz także pozytywnego aspektu procesu dialektycznego, któremu podlega psychika: w rozwoju jaźni „starsze” części będą się zawierać w tym, co „nowe”, jednak w zmienionej postaci.

Dodatkowym argumentem na rzecz dialektycznej interpretacji psychoanalizy może być fakt, że Freud w swych późniejszych pracach

²⁰ S. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 2005, s. 166.

²¹ „[...] there is a *positive significance to the negative* that brings about more advanced levels of psychic progression and realization. In this way, negativity is both a grounding and transcending process of mind. Extending Freud's notion of the death drive to process dialectics allows us to show how the unconscious grounds its own ground through determinate negation”. J. Mills: *The Unconscious Abyss...*, s. 148.

²² Mills zaznacza, że określanie procesu dialektycznego z użyciem terminów: *teza*, *antyteza* i *synteza*, jest właściwe dialektyce Fichtego, a nie Hegla. Zob. ibidem, s. 136.

²³ Zob. ibidem, s. 194. Mills pisze o tym następująco: „As I have argued, the dialectic is the essence of psychic life, for if it were to be removed, consciousness and unconscious processes would evaporate. *Aufhebung* is itself a contradiction; the word contradicts itself. Thought as a contradiction is constituted in and through bifurcation, a rigid opposition as antithesis. Thus, as a process, reason cancels the rigid opposition, surpasses the opposition by transcending or moving beyond it in a higher unity, and simultaneously preserving the opposition in the higher unity rather than simply dissolving it. The preservation is a validating function under which opposition is subsumed within a new shape of consciousness. Reason does not merely set up over and against these antitheses; it does not only set up a higher unity but also reasons a unity precisely through these opposites. Thus, the dialectic has a negative and a positive side”. Ibidem, s. 195.

sam podkreślał nieostrość dokonywanych przez siebie podziałów. O fazach rozwoju *libido* pisze: „W ogóle całe nasze nastawienie do faz organizacji libido trochę się przesunęło. O ile przedtem podkreślaliśmy przede wszystkim, w jaki sposób jedna faza przemija, zanim zaczyna się następna, o tyle teraz uwagę skupiamy na faktach, które nam pokazują, ile z każdej wcześniejszej fazy zachowuje się obok późniejszych przekształceń i za nimi, zdobywając permanentne przedstawicielstwo w gospodarce libido i w charakterze danej osoby”²⁴.

Co więcej, rozróżnienie na „ja” i „nad-ja”, którego dokonał Freud, może wydawać się niejasne. Kryterium tego podziału nie może stanowić ani funkcja kontrolna, ani przypisanie im funkcji świadomości. W pierwszym przypadku wątpliwość budzi fakt, że „ja” kontroluje „to” i siebie — kategoria „nad-ja” może więc uchodzić za niepotrzebną w wyjaśnianiu owej kontroli. W drugim — skoro „ja” chce, zgodnie ze swą funkcją, panować nad „tym”; skoro wtedy, kiedy okazuje się słabsze niż „to”, zaczyna się poniżać siłami z „tego” jako „nad-ja”, to kategoria „nad-ja” nie wydaje się niezbędną w opisie takiego psychicznego procesu; można by na przykład uznać, że jeśli „ja” jest słabsze, to owo poniżenie jest wynikiem działania silniejszego „tego”. Co więcej, obie omawiane instancje są tylko częściowo świadome. Problem ów ujawnia się, gdy wyróżnione przez Freuda kategorie, przestrzenne metafory, którymi posługiwał się, pisząc o duszy, traktuje się jako wpisane w model substancjalnej ontologii dzisiejszego materializmu. Gdy natomiast, zgodnie z sugestią samego Freuda, zobaczy się w nich jedynie heurystyczne modele opisujące działanie sił, odsłania się możliwość dialektycznej interpretacji psychoanalizy²⁵. W tej wykładni dusza jawić się może jako proces, „arena” walki sił, które konstytuują się kolejno zgodnie z logiką dialektycznego procesu *Aufhebung* — stąd ich rozróżnienie. Freudowski model psychiki to „nie przekładaniec poziomych struktur — jest to raczej dynamiczny trójkąt wzajemnie oddziałujących sfer duchowych, z których żadna nie jest trwale pod czy nad inną”²⁶.

Freud sam dostrzega brak możliwości regularnego uporządkowania i pogrupowania cech psychiki i „prowincji” psychicznych, uważa, „że nie mieliśmy [nawet] prawa oczekiwać takiego uporządkowania”²⁷. Pisze: „Myśląc o owym podziale osobowości na *ja*, *nad-ja* i *to*, nie po-

²⁴ S. Freud: *Lęk i życie popędowe*. W: I d e m: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 77.

²⁵ Zob. J. Mills: *The I and the It...*, s. 130—131.

²⁶ Zob. S. Opara: *Nurty filozofii współczesnej*. Warszawa 2005, s. 95.

²⁷ S. Freud: *Rozszczepienie osobowości psychicznej*. W: I d e m: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy...*, s. 57.

winniście wyobrażać sobie żadnych ściśle wytyczonych granic w tej formie, w jakiej sztucznie są one wytyczane w geografii politycznej. Specyfice psychiki nie możemy uczynić zadość, wyznaczając linie jak na rysunkach czy w malarstwie pierwotnym — w tym wypadku chodzi raczej o rozmyte plamy barwne, jakie możemy dostrzec na dziełach malarzy współczesnych”²⁸.

By zobrazować trudności z adekwatnym opisaniem aparatu psychicznego, Freud porównuje jego strukturę do pewnej krainy z różnorodnie ukształtowanym terenem, którą zamieszkują trzy narody zajmujące się trzema odmiennymi czynnościami — stosownie do rodzaju zamieszkanego terenu (na wzgórzu hoduje się bydło, na równinach uprawia się zboże i winorośl, nad jeziorami łowi się ryby)²⁹. Opis może się okazać prosty, jednak, zdaniem Freuda, gdyby podążyło się do tej krainy, by zobaczyć okolice na własne oczy, ujrzałoby się więcej chaosu niż ładu. Można się spodziewać, że na wzgórzach znalazłyby się pola uprawne, na równinach hodowałyby się bydło, a ludność migrowałaby z miejsca na miejsce, mieszając się narodowościowo.

Problem nieostrości granic pojawia się również na poziomie oddzielenia „ja” od „tego”. Freud pisze: „[...] *ja* jest lepiej zorganizowaną, lepiej zorientowaną na rzeczywistość częścią *tego*. Nie powinniśmy za bardzo przesadzać z wyodrębnianiem tych instancji, nie powinniśmy też czuć się zaskoczeni, gdyby *ja* zasługiwało jakiś wpływ na procesy zachodzące w *tym*”³⁰.

Na przykład w snach granice „ja” i „tego” się zatracają: świadome obrazy są łączone zgodnie z „logiką” nieświadomego, co sugeruje, że świadomość („ja”) ma podwójną naturę, która ontologicznie jest rozdzielona. Można powiedzieć, że „ja” „jest” gdzieś w kontinuum „obecności” i „nieobecności”, tego, co ujawnione, i tego, co zakryte³¹. Wszystko może mieć jedną i tę samą istotę, być procesem, który można próbować opisać jako rozwój „tego” w „ja” i w „nad-ja”³². Dlatego „ja” rozumie Freud jako ucieleśniony popęd, jako „ja” cielesne³³.

²⁸ Ibidem, s. 62.

²⁹ Zob. ibidem, s. 57.

³⁰ S. Freud: *Lęk i życie popędowe...*, s. 72. „Ja” wywiera wpływ na „to” za pomocą sygnału lęku, który uaktywnia zasadę rozkoszy-braku rozkoszy. Tym samym wyrzeka jednak się ono kontroli nad „tym”, gdyż za sprawą wyparcia wyrzeka się części swej organizacji. Zob. ibidem.

³¹ Człowiek ma świadomość snu, ona jednak najczęściej nie wpływa na fabułę snu, chociaż zdarza się również tak zwane świadome śnienie.

³² Zob. J. Mills: *The I and the It...*, s. 133.

³³ Możliwa jest też oczywiście i inna interpretacja tego stopniowego wyłaniania się z *tego* innych instancji. Na przykład, zdaniem Laplanche’a i Pontalisa, z powodu tego, że rozdział między instancjami utracił fundamentalne znaczenie, druga Freu-

W interpretacji dialektycznej można uznać, że *to* konstytuuje siebie i wychodzi poza siebie na wyższy poziom rozwoju „ja” dzięki temu, że samo jest relacją do braku, pustki; dzięki niezaspokojeniu, dzięki temu, że jest popędem³⁴. O „nad-ja” Freud pisze: „*Nad-ja*, które [...] przejmuje władzę, sprawność, a nawet metody instancji rodzicielskiej, nie jest jednak jej prawym spadkobiercą — tak naprawdę jest ono jej prawdziwym cielesnym zstępny³⁵”.

Interpretacja dialektyczna psychoanalizy pozwala ją traktować jako koncepcję antynaturalistyczną, czyli taką, w której zakłada się holizm w rozumieniu człowieka (traktuje się istotę ludzką nie jako „prostą sumę swych części”, lecz jako strukturę — „ja” może się ustosunkować do siebie, „tego” i do „nad-ja”³⁶). Dodatkowo teza ta implikuje, iż na poziomie zjawisk kulturowych trzeba z kolei zanegować naturalizm ontologiczny, gdyż zjawisk kulturowych nie sposób już badać tylko jako prawidłowości przyrodniczych (proces integrowania przez psychikę pewnych nieświadomych treści jest przejściem na kolejny, wyższy etap rozwoju).

Następne nieporozumienia związane są z wykładnią centralnej kategorii w psychoanalizie, jaką jest „nieświadome”. Na oznaczenie nieświadomej psychiki Freud wybrał termin *das Unbewusste*³⁷. Paweł Dybel oraz Marek Drwięga podkreślają nieadekwatność tłumaczenia *das Unbewusste* jako „nieświadomość”³⁸. *Das Unbewusste* nie jest opozycją do *das Bewusst-sein* („świadomość”), które znaczy dosłownie

dowska koncepcja aparatu psychicznego bardziej niż pierwsza poddaje się interpretacji biologizującej czy naturalistycznej. Por. J. Laplanche, J.-B. Pontalis: *Słownik psychoanalizy*. Tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska. Warszawa 1996, s. 331—332.

³⁴ „What is its [unconscious — K.S.] *reason* to desire? Mind desires because it stands in relation to absence or lack. Thus, drive emerges from a primal desire, the desire to fill the lack. In the most primitive phases of psychic constitution, mind is an active stream of desire exerting pressure from within itself as drive, clamoring for satisfaction, what Freud would call pleasure. But unlike Freud, who sees pleasure as tension reduction, mind may be said to always crave, to always desire. While a particular drive or its accompanying derivatives may be sated, desire itself may be said to never formally stop yearning: it is condemned to experience lack. Unlike Lacan, however, who describes desire as »lack of being«, and Sartre who initially views human experience »as lack«, here unconscious desire is *being-in-relation-to-lack*”. Zob. J. Mills: *The I and the It...*, s. 151.

³⁵ S. Freud: *Rozszczepienie osobowości...*, s. 49.

³⁶ Do kwestii tej jeszcze powrócę.

³⁷ Zob. S. Freud: *Das Ich und das Es...*, s. 117.

³⁸ Zob.: P. Dybel: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*. Kraków 2009, s. 30; M. Drwięga: *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*. Kraków 2006, s. 23—28.

„był świadomy”. *Das Unbewusste* znaczy „nieświadome”, a nie jakiś „był nieświadomy”³⁹. W słowie tym, jak podkreśla Dybel, zawarta jest „pewna dynamika i istotowa nieokreśloność (niepochwytność) tego, do czego się odnosi, co jego tłumaczenia jako nieświadomości całkowicie zacierają”⁴⁰. Nieświadome jest poznawalne w swych reprezentacjach, które można ująć w słowach, wbrew obiegowym interpretacjom w porządku poznania nie może ono jawić się już jako pewien byt czy mroczne miejsce „pełne wspomnień i grzesznych żądz, którym trzeba dać upust”, a tak wciąż jest przedstawiane w niektórych podręcznikach psychologii⁴¹.

Freud, analizując pojęcie „nieświadome”, doszukuje się analogii z Kantowskim terminem „rzecz sama w sobie”⁴². Rzecz sama w sobie jest jako taka w poznaniu niedostępna, można ją pomyśleć, w pewnym stopniu uchwycić dzięki jej reprezentacjom; podobnie jest, zdaniem Freuda, z nieświadomym⁴³. To, co nieświadome, samo w sobie nigdy nie może stać się przedmiotem świadomości, świadome może być jedynie, posługując się terminologią Kanta, zjawisko, czyli, używając pojęć Freuda — wyobrażenie, sen lub stan uczuciowy, które reprezentują nieświadome. Takie podejście do kwestii nieświadomego mogło, jak się wydaje, zainspirować badaczy do filozoficznego zinterpretowania nieświadomego i uznania go za aprioryczny warunek pojawienia się świadomości⁴⁴. Warunek ten tak zinterpretowany ma charakter nie materialny, substancjalny, lecz transcendentálny — taka próba interpretacyjna stanowi nie lada wyzwanie dla reprezentantów dyskursu filozoficznego⁴⁵. Jak zauważa Leder, „to odwrócenie wektora uwagi — od doświadczenia zewnętrznego do wewnętrznego — wiąże się z poważnymi trudnościami natury filozoficznej. Nie chodzi nam bowiem o różnorodność podmiotu empirycznego, lecz o sam podmiot transcendentálny, »warunek wszelkich warunków«. Jeżeli

³⁹ Drwiega proponuje tłumaczenie „to, co nieświadome”, Dybel uważa wyrażenie „to, co” za substancjalizujące, więc je odrzuca. Zgadza się z tą sugestią badaczy, będą w tekście używała terminu „nieświadome”.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ P.G. Zimbardo, R.L. Johnson, V. McCann: *Psychologia. Kluczowe koncepcje. Struktura i funkcje świadomości*. Tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, E. Czerniawska, A. Gruszka. Warszawa 2010, s. 254.

⁴² Wiemy o tym dzięki wspomnieniom osób, które rozmawiały na ten temat z Freudem. Zob. L. Binswanger: *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*. New York 1957, s. 8.

⁴³ Zob. S. Freud: *Nieświadomość*. W: Idem: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 97.

⁴⁴ Zob. A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 55, 73—93.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 74—75.

chcemy poważnie traktować *a priori* Kanta, to musimy uporać się z pytaniem, jak »pęknięty«, podzielony podmiot Freudowski ma się do warunku numerycznej jedności »ja myślę«. Podejrzewamy, że dlatego właśnie Derrida twierdzi, iż refleksja ta czerpać musi naukę z lektury Kanta zaproponowanej przez Heideggera. [...] Trzeba więc, po pierwsze, ujawnić aporię tkwiącą w założeniu »obcości«, oczywiście, jeśli chcemy poważnie traktować postulat transcendentalnej jedności apercepcji, będącej formalnym warunkiem podmiotowości. Po drugie, ujawnić rolę wyobraźni transcendentalnej, będącej warunkiem samej jedności apercepcji, a następnie, za Heideggerem, przeprowadzić interpretację związku pomiędzy wyobraźnią transcendentalną i czasem jako pobudzeniem. Po trzecie, pokazać wtórność kwestii czasu wobec zagadnienia obcości i w taki sposób przeprowadzić rozwiązanie zarysowanej aporii. I wreszcie, po czwarte, związać ten rezultat z myślą Freuda⁴⁶.

Andrzej Leder, podejmując próbę rozumienia psychoanalizy jako teorii metafizycznej, wpisując psychoanalizę w ramy transcendentalizmu, rozważa ją jako „rodzaj pytania o warunki możliwości wszelkiej konstytucji” — nieświadomość byłaby więc koniecznym warunkiem metafizycznym uświadamiania sobie zjawisk w ogóle.

We wszystkich interpretacjach psychoanalizy kluczową rolę odgrywa również pojęcie „popęd”, drogi interpretacyjne bowiem rozchodzą się w zależności od tego, czy się tę, czołową dla Freuda, kategorię zinterpretuje naturalistycznie czy nienaturalistycznie (Leder rozumie popęd jako swoisty egzystencjał — „określenie najbardziej fundamentalnej relacji przekraczania, wyjścia z immanencji”⁴⁷). Być może sam Freud przyczynił się do powstania filozoficznej interpretacji psychoanalizy, gdyż rozważając popędowość ludzką, w pewnym momencie sam powołał się na filozoficzny analogon swego pomysłu⁴⁸. Jak trafnie ujmuje to Joanna Michalik, „popęd jest dla Freuda kategorią wprowadzającą cielesność ze sfery dostępnej wyłącznie opisowi biologicznemu”⁴⁹; takiemu obiektywnemu badaniu poddaje się źródło popędu — stan fizjologiczny organizmu. Przenosząc uwagę z aspektu biologicznego na obserwację życia psychicznego, trzeba, według Freuda, uznać „popęd” za pojęcie graniczne między tym, co psychiczne, a tym, co somatyczne, potraktować jako „psychicznego reprezentanta pochodzących z wnętrza ciała i docierających do psychiki bodźców,

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Zob. ibidem, s. 1—18.

⁴⁸ Zob. S. Freud: *Poza zasadą przyjemności...*, s. 96, 165.

⁴⁹ Zob. J. Michalik: *Anagramy ciała. W: Freud i nowoczesność...*, s. 132.

jako miarę wymagań nakładanych na psychikę wskutek jej powiązań z ciałem⁵⁰. Każdy popęd ma, zdaniem Freuda:

- cel (zaspokojenie, eliminacja stanu fizjologicznego pobudzenia),
- przedmiot (to, dzięki czemu popęd może osiągnąć swój cel),
- źródło (zjawisko somatyczne reprezentowane w życiu psychicznym przez popęd)⁵¹.

W życiu psychicznym popęd można poznać, zgłębiając jego cele, aczkolwiek, jak podkreśla Freud, badanie źródeł popędu nie jest konieczne w ramach badań psychologicznych⁵². Jak stwierdza Zofia Rosińska, „przedmiot rozumiany w szerokim sensie: od materialnego przedmiotu zewnętrznego przez własne ciało do duchowej idei, określa znaczenie popędu czy pragnienia. Nadaje mu *sens*. Bez niego *pragnienie traciłoby swoją tożsamość*, przestawałoby być pragnieniem: byłoby zredukowane do nieukierunkowanej siły czy sił. Przestałoby być opisem aktywności ludzkiej, a stawałoby się fizycznym opisem sił działających w przyrodzie”⁵³.

Przypisanie popędom cechy intencjonalności przysparza pewnych trudności natury filozoficznej: cecha intencjonalności przypisana popędowi mogłaby sugerować, iż jest on świadomy — nic bardziej mylnego. Warto wyczytać się w to, czym naprawdę w psychoanalitycznym dyskursie jest popęd. Mówiąc o popędach, Freud nie ma na myśli instynktów, które są nieświadome, niezmiennie, wrodzone. Popęd jako psychiczna reprezentacja tego, co biologiczne, cechuje się plastycznością, podlega transformacjom⁵⁴; w przeciwnym razie wszelkie zabiegi terapii psychoanalitycznej byłyby skazane na porażkę, żeby nie powiedzieć — bezsensowne⁵⁵. Freud, pisząc o popędach ludzkich, w celu odróżnienia ich od zwierzęcych instynktów, używał słowa *Trieb*, a nie *Instinkt*⁵⁶. W pierwszych przekładach pism Freuda angielscy tłumacze przełożyli jednak *Trieb* jako *instinct*, co uznaje się obecnie za

⁵⁰ S. Freud: *Popędy i ich losy*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości...*, s. 242—243. Freud pisze więc nie o ciele, organizmie badanym przez nauki przyrodnicze, lecz o cielesności, o świadomości ciała.

⁵¹ Zob. ibidem.

⁵² Zob. ibidem, s. 244.

⁵³ Z. R o s i ń s k a: *Freud...*, s. 116—117.

⁵⁴ „[...] kwestia stosunku popędu do celu i obiektu dopuszcza jakieś zmiany, oba mogą zostać zamienione na inne, chociaż stosunek do obiektu zawsze można łatwiej poluzować. Pewien typ modyfikacji celu i zmiany obiektu, w wypadku którego wchodzi w rachubę nasza wartość społeczna, określamy mianem *sublimacji*”. S. F r e u d: *Lęk i życie popędowe...*, s. 75.

⁵⁵ Zob.: J. Mills: *The I and the It...*, s. 140; B. Bettelheim: *Freud i dusza...*, s. 118.

⁵⁶ Zob. S. F r e u d: *Das Ich und das Es...*

główną przyczynę przypisywania psychoanalizie redukcyjnego materializmu⁵⁷.

Freud wplata pojęcie popędu w model seksualności. Można wyróżnić dwa okresy rozwoju jego poglądów na ten temat. W pierwszym popęd seksualny przeciwstawia popędowi „ja” (samozachowawczym), w drugim (*Poza zasadą przyjemności*⁵⁸) mówi już o dwóch innych rodzajach popędów: „[...] i oto teraz popędy, w które wierzymy [podkr. — K.S.] dzielą się na grupy: w jednej znajdują się popędy erotyczne, które chcą spajać substancję żywą w coraz większe jednostki, w drugiej znajdują się popędy śmierci sprzeciwiające się temu dążeniu i zwracające wszystko, co żyje, do stanu nieorganicznego. Ze współdziałania i przeciwdziałania ich obu rodzą się zjawiska życia, którym kres kładzie śmierć”⁵⁹.

W drugim rozumieniu popędy to nie tylko siły, lecz także zasady służące filozoficznemu wyjaśnieniu zjawiska życia⁶⁰. Freud, jak sam przyznaje, chcąc ochronić swoją koncepcję popędów przed oporem ze strony analityków, powołuje się na Empedoklesa, przejmując podobną terminologię na określenie tych dwóch popędów: „miłość” (*Eros*) i „nienawiść” (*Thanatos*)⁶¹. Popędy zachowują się konserwatywnie, dążą do przywrócenia stanu wcześniejszego, stanu zakłóconego powstaniem życia. W interpretacji Ledera, ukazującej myśl Freuda jako wykraczającą poza paradygmat dualizmu Kartezjańskiego, wykorzystuje się Freudowską wykładnię popędu rozumianego nie tylko jako odniesienie tego, co biologiczne, do tego, co psychiczne — jako porzucającą dyskurs dualizmu substancji⁶². Popęd jest rozumiany jako „relacja wynikająca z odróżnienia materii ożywionej od nieożywionej i wyrażająca dążenie do zniesienia tego odróżnienia [...] [i opisuje on — K.S.] siły tkwiące w istocie żywej, które związane są z faktem oddzielenia jej od reszty świata, separacji”⁶³; jedna z sił pcha istotę żywą do roztopienia się w tym, co nieożywione, druga dąży do łączenia tego, co organiczne, w coraz to większe całości. Powstanie życia (oddzielenie się materii ożywionej od nieożywionej) jest, zdaniem Freuda, przyczyną kontynuacji życia i zarazem dążeniem do śmierci

⁵⁷ Zob. B. Bettelheim: *Freud i dusza...*, s. 118.

⁵⁸ Zob. S. Freud: *Poza zasadą przyjemności...*, s. 96.

⁵⁹ S. Freud: *Lęk i życie popędowe...*, s. 83.

⁶⁰ Zob. Z. Freud: *Ego i id*. W: Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 318. W myśli Platona Eros rozumiany był jako właściwe duszy dążenie do osiągnięcia Dobra.

⁶¹ Zob. S. Freud: *Poza zasadą przyjemności...*, s. 96, 165.

⁶² Zob. A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 207—208.

⁶³ Ibidem, s. 208.

(ponownego rozpląnięcia się w całości). Samo życie to walka i kompromis między tymi dwoma dążeniami — to „współ- i przeciwdziałanie obu podstawowych popędów stanowi przyczynę całego bogactwa zjawisk życia”⁶⁴. Ten sam nieznan proces, który doprowadził, zdaniem Freuda, do powstania życia, mógł też przyczynić się do powstania świadomości na poziomie materii organicznej. Pojęcie popędu również daje interpretatorom możliwość odczytania myśli Freuda jako nienaturalistycznej.

W interpretacji Ledera Freud opisuje związek pomiędzy daną człowiekowi rzeczywistością i jej zasadą, zewnętrznym wobec niej źródłem znaczeń⁶⁵. Freud nazywa swą naukę o popędach mitologią, popędy są — jego zdaniem — „mitycznymi bytami, wspaniałymi w swej nieokreśloności”⁶⁶. Leder podkreśla, iż ta świadoma myśl prze-wija się w całej, „udającej naukową”, teorii Freuda⁶⁷. Ojciec psychoanalizy kieruje, zdaniem Ledera, tym samym uwagę ku ogólnej wizji miejsca człowieka w bycie, wizji rozwijającej wątki ontologiczne i teoriopoznawcze — jego celem jest pokazanie jedności ludzkiego świata⁶⁸. Leder uznaje powstanie psychoanalizy za świadectwo głębokiego przekształcenia w obrębie kultury zachodniej. Psychoanaliza wy-

⁶⁴ S. Freud: *Poza zasadą przyjemności...*, s. 96.

⁶⁵ Takie zadanie stawia sobie każda metafizyka czy myśl religijna. Zob. A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 307. Erich Fromm, rekonstruując osobowość Freuda, uznał, iż jego celem było utworzenie ruchu na rzecz etycznego wyzwolenia człowieka, nowej świeckiej i naukowej religii dla elity, która miałaby kierować ludzkością. Skoro psychoanaliza ma być instrumentem do stopniowego podboju tego, to Freud wyraża cel religijno-etyczny. Cel ten ma korzenie w protestantyzmie, zdaniem Fromma, w filozofii oświecenia, w myśli Spinozy i w religii racjonalizmu. Zob. E. Fromm: *Pasje Zygmunta Freuda. Analiza postaci oraz wpływu psychoanalizy na nasz światopogląd*. Tłum. R. Palusiński. Kraków 2010, s. 109.

⁶⁶ S. Freud: *Lęk i życie popędowe...*, s. 73.

⁶⁷ Zob. A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 307.

⁶⁸ Nowożytność — nieważne, czy w postaci Kartezjusza rozbicia ciała i duszy, czy na zasadzie Kanta parcelacji działania, poznania i sądenia — podzieliła świat na sfery, do których opisu używa się odrębnych dyskursów. Freud bada możliwość przywrócenia jedności opisowi świata. Paradoksalnie, kosztem tego zamysłu jest założenie pęknięcia w podmiocie, założenie obcości, którą człowiek w sobie odkrywa. Leder pisze: „To przekonanie, tak odległe od postulowanego współcześnie wielogłosu, ma wymiar metafizyczny i antropologiczny, a także być może najgłębszy wymiar etyczny. O tym ostatnim stanowi głęboka niezgoda na wykluczenie czegokolwiek, na krzywdę, jaką niesie takie wykluczenie. Właśnie odpowiedzią na krzywdę wyosobnienia jest szczególnie Freudowski monizm, próba łączenia fragmentów popękanego w nowożytności myślenia w pewną całość. I rzeczywiście, ten monizm skłania do poszukiwania w psychoanalizie nurtu odnawiającego intuicje stoickie. [...] Psychoanaliza jest jednym z nurtów zlewających się w wielkiej rzece współczesnej przemiany religijnej wrażliwości Zachodu”. Ibidem.

prowadza, jego zdaniem, kulturę Zachodu z obszaru dominacji monoteistycznych religii transcendencji⁶⁹. Uważa, iż psychoanalityczny determinizm wskutek swego pokrewieństwa z „archaicznymi konstrukcjami metafizycznymi” ma zupełnie inny charakter niż ten opisywany w naukach empirycznych⁷⁰. Nowożytna przyczynowość jest możliwa w świecie zorganizowanym według linearnej koncepcji czasu; tam, gdzie czasu nie ma, czyli w świecie wiecznych sensów, przyczynowość zamienia się w logiczne uwarunkowanie⁷¹. Nowożytna humanistyka opisuje działania człowieka jako intencjonalne, motywowane wolą „dążenia-do”. Nowożytne przyrodznawstwo przyjmuje założenie, że wszystko ma swą przyczynę, która jest skutkiem innej przyczyny itd. Te dwa dyskursy są do siebie niesprowadzalne, choć oparte na wspólnym założeniu metafizycznym, na tej samej koncepcji czasu — postrzeganego jako prosta o określonym zwrocie⁷². Gdyby rozumieć psychoanalizę przez pryzmat tego założenia, popędy *Eros* i *Thanatos* trzeba by uznać za intencjonalne dążenia, za pewne formy woli albo za przyczyny, jak robi to Grünbaum.

Za podstawowy filozoficzny fundament psychoanalizy można uznać Kantowską transcendentálną relację między umysłem a naturą, co może stanowić dodatkowe uzasadnienie rozumienia koncepcji Freuda jako pewnej filozofii⁷³. W myśli Freuda, tak jak w koncepcji Kanta, tkwi założona w bycie ludzkim sprzeczność między wpływem zdeterminowanego świata przyrody (nieświadomości) a autonomią rozumu, który zyskując samowiedzę (wgląd), zyskuje zarazem moralną odpowiedzialność i zdolność świadomego wyboru⁷⁴. Świadomość niezgodności pomiędzy tym, czym jest człowiek empiryczny, a tym, czym chciałby lub powinien być, stanowi źródło etyki i moralności. Ten fakt również może przesądzać o Freudowej negacji założeń naturalizmu ontologicznego i o przyjęciu założeń holizmu. Zwolennicy naturalistycznej interpretacji myśli Freuda, skupiając się jedynie na psychoanalitycznej teorii, często nie biorą pod uwagę tego, że specyficzna praktyka psychoanalityczna może przywrócić podmiotowi autonomię,

⁶⁹ Zob. *ibidem*, s. 308.

⁷⁰ Zob. *ibidem*, s. 349.

⁷¹ Zob. *ibidem*, s. 350.

⁷² Zob. *ibidem*, s. 351.

⁷³ Wykazał to A.I. Tauber. Zob. A.I. Tauber: *Freud's Dream...*, s. 1.

⁷⁴ Oczywiście, między wnioskami, jakie wywodzi z tego Freud i Kant, zaznacza się wyraźna różnica. Autonomiczny rozum staje się, zdaniem Kanta, moralnie prawodawczy, a prawo to jest powszechne i uniwersalne, bo wolne od uwarunkowań przyczynowych. W koncepcji Freuda, z wiadomych przyczyn, taki wniosek nie może być wyprowadzony.

a więc i godność. Freud, powołując się na Kanta różnicę transcendentálną⁷⁵, mógł uznać współkonstituującą człowieka wolną wolę, autonomię racjonalności oraz jego cielesne zdeterminowanie. Instancja krytyczna wobec „ja”, to znaczy „nad-ja”, powstaje w wyniku socjalizacji jednostki i jest niczym więcej niż moralność wychowawców działająca na jednostkę jako nieświadoma motywacja⁷⁶. Dopiero osiągnięcie samoświadomości, świadomości uwarunkowań, tego, co nieświadome, umożliwia jednostce uzyskanie autonomii⁷⁷. Alfred I. Tauber ową „wyższą samoświadomość” uznaje za czynnik dominujący w procesie kształtowania się charakteru oraz w procesie kształtowania się idealnego „ja”: „ja” dzięki racjonalnej analizie może dojść do moralnego zrozumienia⁷⁸. Samoświadomość ludzkich uczuć, pragnień rodzi bowiem odpowiedzialność za nie, człowiek musi uznać, że są one jego uczuciami, pragnieniami.

W tym kontekście staje się jasne również to, iż libidalne siły, z których czerpie moc „nad-ja”, mogą być kontrolowane i zmieniane pod wpływem skutecznej psychoanalizy. „Ja” ma więc kontrolować emocje, działać świadomie, ze zrozumieniem, taki jest cel psychoana-

⁷⁵ Nawiązując do Kanta, Freud wychodzi z założenia, iż to, co psychiczne, podobnie jak to, co fizyczne, nie musi w rzeczywistości być takie, jakie się człowiekowi przedstawia. W *Psychologii nieświadomości* pisze: „[...] nie pozostaje nam w psychoanalizie nic innego, jak tylko uznać procesy psychiczne za jako takie nieświadome, a fakt postrzegania ich przez świadomość porównać do postrzegania świata zewnętrznego przez narządy zmysłowe [...] hipoteza nieświadomej aktywności psychicznej jawi się nam jako [...] ciąg dalszy korekty wniesionej przez Kanta do naszego ujęcia percepcji zewnętrznej. Jak Kant nas ostrzegał, by nie pomijać subiektywnego uwarunkowania naszej percepcji i nie uznawać tego, co postrzegane, za tożsame z niepoznawalnym postrzeganym, tak psychoanaliza napomina nas, byśmy nie lokowali percepcji świadomej na miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jej przedmiotem. Jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, wcale nie musi tak naprawdę przedstawiać się w takiej formie, w jakiej nam się to jawi”. S. F r e u d: *Nieświadomość*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości...*, s. 97. Por. I d e m: *Nieświadomość*. W: Z. R o s i ń s k a: *Freud...*, s. 198.

⁷⁶ Zob. S. F r e u d: *Lęk i życie popędowe...*, s. 60.

⁷⁷ Zob. S. F r e u d: *Kwestia analizy laików (rozmowy z bezstronnym)*. W: I d e m: *Technika terapii*. Tłum. R. R e s z k e. Warszawa 2007, s. 279.

⁷⁸ Zob. A. I. T a u b e r: *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton and Oxford 2010, s. 206. Na potwierdzenie tej drogi interpretacyjnej można przytoczyć fragment z nowego cyklu wykładów ze wstępu do psychoanalizy Freuda z 1933 roku, w którym ojciec psychoanalizy wyraża swoje niezadowolone z niewyczerpania tematu przez dotychczasowe wyniki badań „ja”: „Rzecz jasna, nie uważamy, że wyodrębniwszy *nad-ja*, powiedzieliśmy ostatnie słowo w kwestii psychologii *ja* — to zaledwie początki, choć w tym przypadku początki przedstawiają się trudno”. S. F r e u d: *Rozszerzenie osobowości...*, s. 53.

litycznej terapii⁷⁹. Epistemologiczny imperatyw Freudowski, który brzmi: tam, gdzie jest „to”, tam powinno być „ja”, można też odczytać na poziomie etycznym. Skoro „ja” ma poznawać świat i działać zgodnie z zasadą rzeczywistości, musi poznać „to”, musi uznać, iż „to” to również „ja”, i dopiero wtórnie ustosunkować się do tej wiedzy w nawiązaniu do swych celów oraz możliwości; również tych nowych, odkrytych dzięki samowiedzy. Samozrozumienie, poczucie osobowej tożsamości rodzą odpowiedzialność za zintegrowanego siebie i za dokonywane wybory. Tauber stwierdza, iż w taki oto sposób „naukowy” projekt Freudowski staje się próbą moralności⁸⁰. Porównuje nawet Freuda jako myśliciela — piewę pokonywania siebie — do Friedricha Nietzschego⁸¹. Moralność bowiem, w obu przytaczanych tu kontekstach myślowych, nie może być już oparta na autorytecie, tradycji religijnej, dogmacie lub ideologii, lecz musi być rozważana, zdaniem Taubera, w terminach osobowej odpowiedzialności⁸². Celem nie jest normalność, dostosowanie się do kulturowego wzorca, ale zdrowie, rozumiane jako zdolność do samorealizacji, realizacji swoich celów jako człowieka⁸³. Interpretację tę potwierdza teleologiczne Freudowskie ujęcie życia psychicznego za pomocą modelu aparatu psychicznego. Aparat ten, jak pisze, kieruje się ku osiągnięciu zadowolenia, unikaniu przykrości⁸⁴, ma opanowywać, a także usuwać pochodzące z zewnątrz oraz z wewnątrz podrażnienia i podniety⁸⁵. „Ja” ma czynić zadość wymogom wynikającym z trojkiego rodzaju zależności: od rzeczywistości zewnętrznej wobec „ja”, od „tego” i „nad-ja”. Ma dysponować energią tak, by indywiduum mogło wypełnić ważne zadania życiowe, by było zdolne do „używania życia i do pracy”⁸⁶, do „użytkowania swoich sił najlepszych i najwyższych”⁸⁷. To zaś uwidacznia

⁷⁹ Chorobę (nerwicę) Freud rozumie jako stan, w którym „ja” z powodu konfliktów wewnętrznych nie może podtrzymać swej autonomii. Zob. S. Freud: *Drogi terapii psychoanalitycznej*. W: I d e m: *Technika terapii...*, s. 371.

⁸⁰ Zob. A. I. Tauber: *Freud, the Reluctant...*, s. 205.

⁸¹ Zob. ibidem, s. 226.

⁸² Zob. ibidem, s. 220.

⁸³ Zob. ibidem, s. 208.

⁸⁴ Freud pisze, iż zarówno popędy jaźni, jak i popędy seksualne są dążeniem do rozkoszy, jednak pod wpływem niedostatku, braku popędy jaźni uczą się zastępować zasadę rozkoszy zadaniem unikania przykrości, które może też w pewnych okolicznościach polegać na całkowitym odrzuceniu źródeł zaspokojenia. Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy*. Tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa 2004, s. 254.

⁸⁵ Zob. ibidem.

⁸⁶ Zob. ibidem, s. 324.

⁸⁷ Ibidem, s. 273.

niedoceniany fakt, że Freud włącza kategorie wartościujące w sensie etycznym w swój szkic rozwoju aparatu psychicznego. Jednostka nieneurotyczna to ktoś zdolny do używania życia i do pracy, ktoś, kto w swym rozwoju stał się takim, „jakim mógłby być w najlepszym razie, w najprzychylniejszych warunkach”⁸⁸. Freud pisze, że u neurotyka „zlikwidowanie konfliktu przez wytworzenie objawów jest [...] procesem automatycznym, który może nie dorastać do wymogów życia i przy którym człowiek zrezygnował ze zużytkowania swoich sił najlepszych i najwyższych. Gdyby możliwy był wybór, należałoby raczej podjąć uczciwą walkę z losem, choćby i przyszło w niej zginąć”⁸⁹.

Warto skomentować ten, jakże wieloznaczny, *passus*. Wydawać by się mogło, że gdy Freud pisze o automatycznym procesie wytwarzania objawów neurotycznych, to tym samym nie pozostawia miejsca dla wolności. Można jednak pokusić się o wniosek, iż taka konstatacja jest z gruntu błędna, ponieważ Freud pokazuje tu, że zachowania adaptacyjne mające na celu samozachowanie jednostki nie stanowią wyznacznika optymalnego rozwoju; nie chodzi o dostosowanie się w celu biologicznego przetrwania, lecz o zmierzenie się z losem, by urzeczywistnić najwyższe wartości, a tym samym osiągnąć własny samorozwój w rejestrach najwyższych, to znaczy duchowych (samoświadomość, wolność). Rezygnacja z „użytkowania swoich sił najlepszych i najwyższych” oznacza ni mniej, ni więcej niż brak uświadomienia, czyli — w dalszej konsekwencji — brak wolności jednostki⁹⁰. Brak wolności z kolei uniemożliwia moralny rozwój (brak aktów woli wyższego typu).

Psychoanalizę rozważa więc Tauber jako filozofię, oczywiście nie w znaczeniu, które uwzględnia współczesne kryteria teorii filozoficznej, lecz w znaczeniu myślenia, które wraca do źródeł, do myślenia greckiego⁹¹. W takim kontekście za zadanie człowieka można uznać próbę odpowiedzi na pytanie nie o to, co powinien on czynić, lecz kim powinien być⁹². Decyzji nie może dyktować tyraniczne „nad-ja” lub

⁸⁸ Ibidem, s. 308.

⁸⁹ Ibidem, s. 273.

⁹⁰ Objaw chorobowy/nerwicowy ma swe źródło, zdaniem Freuda, w nieświadomości, w niewiedzy o procesach psychicznych, które powinny być jawne, a z jakichś względów nie są. Zob. ibidem, s. 202.

⁹¹ Zob. ibidem, s. 220. Powołując się na myśl Spinozy, w kontekście psychoanalizy Tauber przywołuje też stoicyzm czy szerzej — tradycję intelektualizmu etycznego starożytnych.

⁹² „[...] successful psychoanalysis moves Beyond what has been learned, to what has been accomplished, or as Reeder writes, it is not *what* I have realized, but the fact that I have *done so* [...]. The doing is dependent upon autonomous reason, which is not only committed to the inquiry but also in acknowledging its result, take the

przebiegłe nieświadome siły; decyzje te mają być wyzwolone z kajdanów emocjonalnych stosowanych w dzieciństwie. Psychoanaliza pozwala człowiekowi realizować swą potencjalność⁹³. Może on stać się indywidualnością, która postrzega innych ludzi również jako indywidualności⁹⁴. Powołując się na delficki nakaz: Poznaj samego siebie!, który znalazł swe dopełnienie w myśli Sokratesa, Freud formułuje nakaz, by tam, gdzie jest „to”, znalazło się „ja”. Porzucając impulsy wyparte, uświadamiając je sobie, człowiek pozbywa się symptomów, którymi najczęściej są niekontrolowane uczucia złości, nienawiści czy na przykład zawiści. Patologiczny konflikt zmienia się więc w normalny, czyli taki, którego jakieś racjonalne rozwiązanie można znaleźć⁹⁵. Według Taubera, proces rozświetlania nieświadomego jest więc ćwiczeniem etycznym, gdyż: po pierwsze, analiza zostaje ugruntowana na pewnych wartościach (ma swój cel), po drugie, proces stanowi realizację starożytnego nakazu poznania samego siebie oraz, po trzecie, z samoświadomości rodzi się samoodowiedzialność, odpowiedzialność za człowieka⁹⁶.

Psychoanaliza miała, w zamyśle Freuda, stanowić „filozoficzną naukę pomocniczą medycyny”⁹⁷, miała odkryć „wspólny grunt, na którym zetknięcie się zaburzeń fizycznych z psychicznymi stałoby się zrozumiałe”⁹⁸ — odkrywając nieświadome, miała dokonać czegoś, co nie udało się, jego zdaniem, ani filozofii spekulatywnej, ani psychologii opisowej, ani doświadczalnej⁹⁹. Zainteresowanie Freuda oscyloowało więc wokół problemu psychofizycznego, ale wykraczało o wiele dalej: Freud chciał zrozumieć istotę człowieka i kultury. Psychoanaliza jest więc, zgodnie z zamysłem jej twórcy, modelem antropologicznym, systemem sądów i postulatów dotyczących natury człowieka,

responsibility of accepting the consequences of those discoveries. So Freud, like Aristotle before him, would ask, not *What shall I do?* But Rather, *What shall I be?*”. Ibidem, s. 208.

⁹³ Zob. ibidem, s. 223.

⁹⁴ „[...] personal identity emerges in the identification by the selfsame ego and relationship to others through his or her behavior and speech acts. And underlying all of these aspects is the very possibility of moral action as residing in a self-conscious sense of autonomy and self-responsibility. Psychoanalysis thus offers its own contribution to the ancient precept of the Delphi oracle, Know thyself, which Socrates gave specific method and moral form: *The unexamined life is not worth living* [...]”. Zob. ibidem, s. 211.

⁹⁵ Zob. ibidem, s. 212.

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 215.

⁹⁷ S. F r e u d: *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 18–19.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Zob. ibidem.

jego losu, jego miejsca w porządku bytu. Wiedeński psychiatra sądził, że zasady, których działanie odkrył w obszarze tego, co psychiczne, są uniwersalnymi zasadami rządzącymi całą rzeczywistością (Freud uznaje się za kontynuatora myśli Empedoklesa). Próby zadomowienia psychoanalizy w obszarze filozofii są również konsekwencją tego, że Freud wyrażał tę samą myśl, to samo odkrycie w różnych językach: naturalistycznym i filozoficznym (kiedy próbował dotrzeć do istoty zjawisk). W ujęciu Freudowskim pęknięcie w człowieku nie przebiega między rozumną duszą a biologicznym ciałem, między tym, co językowe, a tym, co przedjęzykowe. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka, nieświadome stanowi to, co najniższe, i to, co najwyższe w człowieku, gdyż nieświadome odnosi się do pragnień, popędów, ale też do procesów, na których mocy dochodzi do interioryzacji nakazów kulturowych. Warto podkreślić, iż popęd, wbrew obiegowym interpretacjom, można rozumieć jako fenomen psychiczny, doświadczenie reprezentujące to, co somatyczne (do tego, co somatyczne, nie mamy dostępu), o czym była już mowa wcześniej. Freudowski model psychiki to trójkąt wzajemnie oddziałujących sfer, z których żadna nie jest na trwałe pod czy nad inną. W tym sensie można mówić o wpływie nieświadomego na świadome, ale i tego, co świadome, na nieświadome. Współczesne filozoficzne interpretacje psychoanalizy pozwalają traktować psychoanalizę jako koncepcję antynaturalistyczną, czyli taką, w której zakłada się holizm w rozumieniu człowieka (traktuje się istotę ludzką nie jako „prostą sumę swych części”).

Zdaniem Ledera, Freud traktuje popędy nie tylko jako siły, lecz także jako zasady służące filozoficznemu wyjaśnieniu zjawiska życia. Dzięki takiemu ich odczytaniu psychoanaliza jawi się jako teoria, która wychodząc od doświadczenia, pyta, co leży u jego podstaw, i która wyjaśniając to, co empiryczne, wychodzi poza to, co empiryczne. Leder upatruje w psychoanalizie pewnej metafizyki, a nawet porównuje przesłanie teorii wiedeńskiego psychiatry do myśli religijnych z pierwszego tysiąclecia przed naszą erą¹⁰⁰.

Tauber z kolei w psychoterapii widzi szansę pacjenta na moralne udoskonalanie się. Terapia, będąc, zdaniem Taubera, procesem rozświetlania nieświadomego, stanowi zarazem ćwiczenie etyczne, gdyż jest dla człowieka próbą odpowiedzi na pytanie, kim powinienem być. Z samoświadomości rodzi się z kolei samoodповідzialność, odpowie-

¹⁰⁰ Chodzi o buddyzm, nauki *Upaniszad*, konfucjanizm w Chinach. Dotyczy to również stoicyzmu.

działność za człowieka. Człowiek może stać się indywidualnością, która postrzega innych ludzi również jako indywidualności.

Dialektyczna interpretacja psychoanalizy (Mills) sięga po Heglow-ski schemat rozwoju *Aufhebung*. W takiej wykładni psychoanalizy proces zintegrowania w psychice świadomej pewnych nieświadomych treści oznacza jej przejście na kolejny, wyższy etap samorozwoju. Takie przejście nie wiąże się, w tym ujęciu, z unieważnieniem wcześniejszych stadiów — w rozwoju jaźni „starsze” części zawierają się w zmienionej postaci w tym, co „nowe”. Interpretacja dialektyczna najlepiej, moim zdaniem, pozwala uspójnić pewne wątki myśli Freuda. Za tą interpretacją przemawiają następujące przesłanki:

1. Freud definiuje „ja” jako część „tego”, „ja” wyłania się z „tego” w efekcie niemożności zaspokojenia wszystkich roszczeń popędów.
2. Freud wielokrotnie podkreśla nieostrość i umowność triadycznego podziału życia psychicznego, co uwidacznia fakt, że jest to jedynie heurystyczny model opisujący działanie sił. Interpretacja ta pozwala utrzymać podział w mocy, gdyż uznaje, iż wszystko może mieć jedną i tę samą istotę, może być procesem, i przyjmuje, że „to” konstytuuje siebie i wychodzi poza siebie na wyższy poziom rozwoju „ja” dzięki temu, że samo jest relacją do braku, pustki; dzięki niezaspokojeniu, dzięki temu, że jest popędem.
3. Oryginalne Freudowskie terminy na oznaczenie instancji psychicznych są bliższe Heglowskiej, „procesowej interpretacji”, która podkreśla dynamiczny charakter życia psychicznego (tłumaczenie instancji psychicznych jako *id*, *ego*, *superego* substancjalizuje je).
4. Interpretacja dialektyczna pozwala uspójnić założenia teorii psychoanalitycznej z celami praktyki leczniczej (trudność dla badaczy optujących za redukcijnym odczytaniem psychoanalizy stanowiła próba zestawienia Freuda deterministy z Freudem praktykiem, stosującym terapię psychoanalityczną).

Katarzyna Szmaglińska

Contemporary philosophical interpretations
of Sigmund Freud's psychoanalysis
A review of selected standpoints

Keywords: psychoanalysis, psychological anthropology, freedom, unconsciousness

S u m m a r y

The author of the paper discusses three of contemporary interpretations of Freud's psychoanalysis. Most recent interpretations go beyond one-sidedness of previous ones (that is, biologism and hermeneutics) which took theory and practice separately. Thanks to reconstruction of some of philosophical consequences of Freud's thought — ontological (anthropological), epistemological and ethical — psychoanalysis might be taken as metaphysical concept (Andrzej Leder), moral philosophy (Alfred I. Tauber) or it might be interpreted dialectically (Jon Mills). The author points out some key elements of Freud's theory, which make these interpretations possible, and in this way she highlights validity of Freud and vivid reception of his thought in philosophy.

Katarzyna Szmaglińska

Gegenwärtige philosophische Interpretationen
von Sigmund Freuds Psychoanalyse
Ausgewählte Ansichten im Überblick

Schlüsselwörter: Psychoanalyse, psychoanalytische Anthropologie, Freiheit, Unbewusstheit

Z u s a m m e n f a s s u n g

In ihrem Artikel bespricht die Verfasserin drei neueste Interpretationen der Psychoanalyse von Sigmund Freud, in denen man über bisherige einseitige Auffassung der Psychoanalyse hinausgeht. Bei dieser Auffassung wurden Theorie und Praxis (Biologie und Hermeneutik) getrennt betrachtet. Dank der Rekonstruktion von manchen philosophischen Folgen der von Freud getroffenen: ontologischen (anthropologischen), epistemologischen und ethischen Entscheidungen wird die Psychoanalyse als eine metaphysische Konzeption (Andrzej Leder), als eine Philosophie der Sittlichkeit (Alfred I. Tauber) oder als eine dialektische Interpretation (Jon Mills) betrachtet. Die Verfasserin weist auf die Kernpunkte der Theorie Freuds hin, denen genannte Interpretationen entspringen, um hervorzuheben, dass Freuds Theorie an Aktualität nicht verliert und auf dem Gebiet der Philosophie immer noch lebhaft diskutiert wird.