

# Edward Fiała

---

## O początkach i perspektywach psychoanalitycznej interpretacji literatury : Gombrowicz w optyce Freuda i Fromma

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 92/4, 75-96

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EDWARD FIAŁA

## O POCZĄTKACH I PERSPEKTYWACH PSYCHOANALITYCZNEJ INTERPRETACJI LITERATURY

GOMBROWICZ W OPTYCE FREUDA I FROMMA

Zainteresowanie psychoanalizą w Polsce wykazuje zmienne koleje losu. Najkrócej można by powiedzieć, że intuicje i odkrycia Freuda wzbudzały znamieny rezonans intelektualny w Dwudziestoleciu międzywojennym<sup>1</sup>, żeby następnie ulec zapomnieniu czy wyparciu, zresztą nie bez wpływu „czynników oficjalnych” – w Polsce komunistycznej. W ostatnich jednak latach obserwujemy „powrót psychoanalizy”, z czego znakomicie zdaje sprawę numer 1/2 „Tekstów Drugich” z 1998 roku.

Szkic ten składa się z dwóch części, które mają poziom interpretacyjny i teoretyczny. W pierwszej pokazujemy klasyczne zastosowanie wczesnej psychoanalizy do badania tekstu, a w drugiej – proponujemy nowy sposób interpretacji, wykorzystując współczesną myśl psychoanalityczną.

Początki „krytyki freudowskiej” wiążą się z próbami analizy literackiej pióra samego Freuda, a także z jego esejem teoretycznym *Pisarz i fantazjowanie*. Zająłem się tym zagadnieniem szerzej w mojej pracy pt. *Modele freudowskiej metody badania dzieła literackiego* (Lublin 1991). Toteż tutaj ograniczę się tylko do praktycznej ilustracji freudowskiej metody badania literatury na przykładzie opowiadania Gombrowicza *Na kuchennych schodach*, żeby ostatecznie wydobyć istotne rejestry teoretyczne i aksjologiczne freudyzmu.

Druga część szkicu to refleksja nad ważną książką Ericha Fromma *Rewizja psychoanalizy*, w której autor proponuje nową wizję człowieka na tle n i e ś w i a d o m o ś c i s p o ł e c z n e j, przekraczając tym samym Freudowską „grawitację libidalną” w kierunku rozległej problematyki i d o l a. Ten reformatorski punkt widzenia współczesnej psychoanalizy, który docenia również duchowy wymiar człowieka, próbujemy na koniec także zastosować do interpretacji wybranych aspektów twórczości Gombrowicza.

### 1

Termin „psychoanaliza” rozumiemy tutaj – zgodnie z przyjętą tradycją – jako freudowski styl uprawiania psychologii w odróżnieniu od koncepcji takich np.

---

<sup>1</sup> Zob. J. S p e i n a, *Psychoanaliza w badaniach literackich w Polsce okresu międzywojennego*. W zb.: *Z dziejów nauki polskiej. Księga pamiątkowa Towarzystwa Naukowego w Toruniu. (1875–1975)*. Red. A. Hutnikiewicz, L. Janiszewski. Warszawa 1975.

dysydentów, jak Carl Gustaw Jung (psychologia analityczna) czy Alfred Adler (psychologia indywidualna).

Opowiadanie Gombrowicza *Na kuchennych schodach* z 1937 roku, pomieszczone w tomie I jego *Dzieł (Bakakaj)* razem z tekstami debiutanckiego *Pamiętnika z okresu dojrzewania*, wydaje się utworem, który wręcz narzuca interpretację psychoanalityczną. Nawiasem mówiąc, z tego punktu widzenia był już Gombrowicz badany – tak przed wojną, jak i po wojnie. Dla przykładu z nowszych prac można by tu wspomnieć esej Danuty Danek *Poetyka snu w „Operetce”*<sup>2</sup> lub szkic Jana Błońskiego „*Ślub*” jako tragedia psychoanalityczna<sup>3</sup>.

Widzimy w tekście Gombrowicza „opowiadkę psychoanalityczną”, która uderza przejrzystymi mechanizmami freudowskiej motywacji psychologicznej w reakcjach głównego bohatera, a jednocześnie narratora – Filipa. Jest on wysokim urzędnikiem „M. S. Zetu”, poruszającym się w środowisku dyplomatycznym przedwojennej Warszawy, Paryża i Londynu. Posiada jednak dziwną skłonność do... pospolitych służących, „klemp chustkowych”, „wstrętnych kocmołuchów”. Oto pierwsze zdanie opowiadania:

O szarej godzinie, w porze, kiedy zapalają się pierwsze latarnie, lubiłem wychodzić na miasto i zaczepiać sługi, sługi do wszystkiego. [GN 152]<sup>4</sup>

Scenariusz tych „zaczepek” pozostawał niezmienny. Bohater zwierza się:

Odbywało się to w ten sposób, że spostrzegłszy z daleka sługę do wszystkiego, jak niemrawo stawia tłuste nogi, przyspieszałem kroku i szedłem za nią, póki nie weszła do bramy. Dopadałem ją na schodach kuchennych i naprzód pytałem: „czy tu mieszka pani Kowalska?”, a potem: „może byśmy się zapoznali”. [GN 152–153]

I dalej:

Nie było w tym nic rzeczowego, żadnych na przykład całusów, choć zaczepiłem w ciągu jakiegoś pięciolecia nie mniej niż tysiąc kilkaset sług, nie, były one zbyt strachliwe, dlatego pewnie, że panie były zbyt surowe, nie miałem z tego żadnych konkretnych korzyści, tyle tylko że łatwiej może było mi żyć... [GN 153]

Znamienne wyznaczenie, którym Filip opatruje swoje – nacechowane już pewnym przymusem psychicznym – zachowanie: „tyle tylko że łatwiej może było mi żyć...”

Jaka jest zatem geneza tego dziwnego rytuału bohatera? Tekst opowiadania jednoznacznie wskazuje na przeżycia z dzieciństwa Filipa, które stały się źródłem czegoś, co moglibyśmy nazwać jego „kompleksem nieśmiałości” wobec sług do wszystkiego. O tej „nieśmiałości” tak mówi sam bohater:

Pozostała mi ona jeszcze z lat dziecinnych, kiedy to z zapiętym oddechem, z bijącym sercem patrzyłem na naszą sługę do wszystkiego. Gdy podawała obiad, szorowała podłogę, przynosiła śniadanie... lub na Wielkanoc w czasie mycia okien... patrzyłem żarliwie, nieśmiało, spod przymkniętych powiek. [GN 154]

<sup>2</sup> D. Danek, *Poetyka snu w „Operetce”*. W: *Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza*. Warszawa 1977. Jest to przedruk rozprawy opublikowanej wcześniej pod innym tytułem („Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4).

<sup>3</sup> J. Błoński, „*Ślub*” jako tragedia psychoanalityczna. W: *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*. Kraków 1994.

<sup>4</sup> Skrót GN odsyła do wyd.: W. Gombrowicz, *Na kuchennych schodach*. W: *Dzieła*. Redakcja naukowa tekstu J. Błoński. T. I. Kraków–Wrocław 1986. Liczba po skrócie oznacza stronicę.

Błysk refleksji z pozycji człowieka dorosłego, który aktualnie zajmuje wysokie stanowisko, każe mu szybko zdystansować się wobec swoich dziecinnych rozmarzeń, ale ich *de facto* nie porzuca!

Dziś nie będę przecież na tyle szalony, aby twierdzić, że taka wstrętna, pospolita służa odpowiada estetycznym lub jakimkolwiek innym wymaganiom, ale wtedy, pamiętam, jeśli miała fluksję, to ta fluksja była dla mej nieśmiałości cudowniejsza od wszystkich pelargonii w doniczkach podczas mycia okien i, pamiętam, w ogóle to był cud, przed którym spuszczało się oczy. [GN 154; podkreśl. E. F.]

Wszelako okazuje się, że to „cudowne” zauroczenie „pospolitą służą” nie należy bynajmniej do przeszłości psychologicznej Filipa. Wręcz przeciwnie, dawne „wtedy” przemieniło się, a nawet pogłębiło w wielorakie „teraz”, które stanowi istotny wymiar wrażliwości bohatera:

Później naturalnie przyszły nauki, pedagogiczne i niepedagogiczne, przyszło „wyrobienie”, lakierki, krawaty, mycie zębów, czyszczenie paznokci, przyszły sukcesy, orderki i fajfy, przyszedł Paryż, Londyn, lecz zduszona wykwinem nieśmiałość już zawsze ukochała sobie kuchenne klempy, rojące się wokół sklepików spożywczych, i w nich znajdowała ukojenie. [GN 154]

Słowem, mamy tu do czynienia z klasycznym przypadkiem freudowskim, który można by nazwać znanym paradoksem psychoanalizy: „dziecko ojcem dorosłego”. Czyli świadomy rozwój Filipa, „nauki pedagogiczne i niepedagogiczne”, „wyrobienie”, awans społeczny niczego nie naruszają w przemożnym doświadczeniu z jego dzieciństwa, które daje mu ustawiczną satysfakcję psychiczną. A jest to satysfakcja, bez której nie może się obejść – z którą „łatwiej może było [...] [mu] żyć” – jak sam wyznaje. „Zduszona wykwinem nieśmiałość” ukochała sobie do tego stopnia „kuchenne klempy”, iż kontakt z nimi nie tylko prowadzi bohatera do upragnionych ukojeń, ale te powracające przeżycia nazywa on nawet swoją ojczyzną:

lubiłem kochać chustkowe sługi i wskrzeszać pod melonikiem i angielskim paltem dawny zawrót głowy, dawne bicie serca, i zdawało się, że w tym moja ojczyzna. [GN 154]

Tak rozwija się przed naszymi oczami znamienna aura nieświadomych emocji i uczuć (w języku psychoanalizy są to tzw. afekty), które mają zadziwiający wpływ na świadome zachowanie Filipa. Superlatywne nazwy określające ową „zduszoną wykwinem nieśmiałość”, jak np. „cud” i „cudowna”, a także formuły „lubiłem kochać chustkowe sługi”, co wskrzeszało „dawny zawrót głowy, dawne bicie serca” – mówią same za siebie. W ten sposób zdobywamy wgląd w irracjonalną „ojczyznę afektywną” bohatera – ojczyznę rodem z jego dzieciństwa, którą usiłował bezskutecznie zdusić (czytaj: stłumić lub wyprzeć) w swoim dorosłym życiu eleganckiego dyplomaty. Jednocześnie uparcie używa on na określenie tej – powiedzmy – dominacji impulsów nieświadomych i przedświadomych nad własną świadomością słowa „nieśmiałość”. Toteż możemy tu mówić o jego „kompleksie nieśmiałości”. Kompleks bowiem można zdefiniować jako zbiór lub konstelację zabarwionych emocjonalnie idei, dyspozycji bądź skojarzeń, zwykle nieświadomych, mających postać różnego rodzaju zahamowań, obaw, dążeń przejawiających się w przybieraniu określonej postawy wobec innych ludzi. Przyjmuje się także, iż kompleksy są często tłumione i stoją w konflikcie z zachowaniami świadomymi<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Zob. np. A. S. R e b e r, *Słownik psychologii*. Red. I. Kurcz, K. Skarżyńska. Warszawa 2000, s. 307.

W pewnym jednak momencie Filip zostaje „przyłapany” na swoim wstydlwym zainteresowaniu kuchcią przez kolegę z MSZ, co ten szybko rozpowiada na lewo i prawo. Reputacja bohatera staje pod znakiem zapytania... Jakże znamienna jest jego obrona:

Złakłem się – tak dalece, że wkrótce potem ożeniłem się z osobą stanowiącą zupełne *antidotum* sługi. Złakłem się śmieszności. Istnieje tyrania! [GN 154–155]

Co więcej:

Wyparłem się sług, wymazałem je z pamięci, zwolniłem wszystkie od pierwszego i zatrzasnąłem przed nimi drzwi mojego wnętrza. [GN 155]

Mamy tu zatem do czynienia ze świadomą decyzją bohatera, z jego poważnym postanowieniem porzucenia dziwnej skłonności do „sług do wszystkiego”. Teraz to dla niego – deklaruje – *terra incognita*. Piękna i elegancka żona ma się stać jedyną osłodą i radością. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że „wszędzie ten mariaż wywarł doskonałe wrażenie” (GN 155). Słowem, Filip wytyczył sobie – moglibyśmy powiedzieć – rozsądną perspektywę osobistego szczęścia.

Jednakże to intencjonalne oderwanie bohatera od swojej „ojczyzny afektywnej” czy – inaczej mówiąc – próba zerwania afektu, tzn. głębokiego i nie do końca świadomego lub całkiem nieświadomego, emocjonalnego związania łączącego go z „klempą chustkową”, napotyka pewne przeszkody subiektywne. Oto stan psychiczny Filipa w jego autorefleksji:

Właściwie nic się prawie nie zmieniło, ubyły tylko dwie nawiasowe godziny zmierzcho-  
we, i już od rana do rana było wciąż to samo, gdyż żona moja nawet w chwilach szału umiała  
nie zapomnieć, że jestem członkiem M. S. Zetu. [GN 155]

Można by więc stwierdzić, że to „małżeństwo-ucieczka” przed społecznym ostracyzmem i przed własnym „kompleksem nieśmiałości”, czyli infantylną więzią ze sługą do wszystkiego – zaczyna bohatera nużyć. Okazuje się bowiem, że żona traktując męża ciągle na poziomie oficjalnym („członek M. S. Zetu”), wyko-  
rzenia go z istotnych rejestrów jego psychologicznej tożsamości. Sytuacja taka  
zdaje się wtrącać Filipa w stan dotkliwego s a m o z a p r z e c z e n i a:

Ja zaś snulem się po domu i powtarzałem: „*Ah, quelle beauté, quelle grâce!*” Powtarza-  
łem z tym większym samozaparciem, że gdzieś na spodzie czaiło się dręczące posądenie, iż  
żona i przyjaciele, nawet młodsza [służąca] w fertycznym czepeczku, dorozumiewają się cze-  
goś, a ja jestem na kuracji i na obserwacji. [GN 155]

Świadomy, wysiłony zachwyt bohatera nad własną idyllą małżeńską brzmi jak zaklinanie uspiionych demonów, bo faktyczna jego intencja objawia się prze-  
cież w tym skrytym „dręczącym posądeniu”, że cała sytuacja została jakoś ukar-  
towana przeciw niemu. Dlaczego przeciw niemu? Otóż dlatego, że jest ona zbyt  
sterylna, sztuczna, poprawna, bez pewnej... pokraczności!

Ja zaś posłusznie uznawałem, podziwiałem moją żonę, tak samo jak niegdyś podziwia-  
łem w Paryżu Łuk Triumfalny, ale nie miał on w sobie pewnego rozkraczenia, pewnej pokracz-  
ności, i dlatego wróciłem do kraju. [GN 155]

I dalej:

Czemuż nie miałem siły postąpić podobnie z moją żoną, która również nie miała żadnej  
pokraczności [...]? Zamiast tego, jak zdrajca, renegat, z kłamanym podziwem patrzyłem na

wrogą, oziębłą krainę mojej żony, na jej gładkie, białe panoramy, na szczegóły, które były mi zgasłe i wymarłe jak świat księżycowy. [GN 155–156]

W ten sposób Filip uświadamia sobie wewnętrzne rozdwojenie, które wyobcowuje go z jego ukrytej „ojczyzny afektywnej”:

Kłamałem podłe. To był księżyc, a matka-ziemia była gdzieś zaprzepaszczone. [GN 156]

„*De gustibus non est disputandum*” – „w sprawach upodobań nie ma dyskusji”, a bohater wydaje się żywą ilustracją tej prawdy. Znajduje on upodobanie w pewnej p o k r a c z n o ś c i, która emanuje ze sług do wszystkiego, a której za grosz – nie sposób się doszukać w jego żonie.

W tym punkcie stykamy się – jak można sądzić – ze specyfiką psychoanalitycznej teorii interpretacji. Tak rzecz ujmuje Freud w *Zarysie psychoanalizy*:

Kategoryczne reguły logiki nie obowiązują w nieświadomości; jest ona królestwem alogiczności. W nieświadomości współistnieją dążenia do przeciwstawnych celów, przy czym nie świadczy o istnieniu w niej potrzeby do ich zrównania<sup>6</sup>.

Co więcej:

Dążenia te albo w ogóle nie wywierają na siebie wpływu, albo też – jeśli już wpływ taki ma miejsce – nie dochodzi do żadnego rozstrzygnięcia, lecz jedynie do kompromisu, który jest czymś niedorzecznym, ponieważ obejmuje sprzeczne elementy<sup>7</sup>.

Otóż Filip poddany swojemu kompleksowi p o k r a c z n o ś c i - n i e ś m i a ł o ś c i zdaje się dryfować w szczególnym „królestwie alogiczności”. Jest targany przez dwie siły sprzeczne, czyli afektywną skłonność do szpetnej służki z jednej strony, a z drugiej – świadomy, stymulowany społecznie i estetycznie podziw dla swojej eleganckiej żony. Nie są to wszakże tendencje całkiem równorzędne, choć przeciwstawne. Bohater wybierając żonę czuje się jednak „zdrajcą, renegatem” i kłamcą, ale jednocześnie jest za słaby, żeby żonę opuścić. Znajduje się między księżycem (żoną) a „matką-ziemią”, czyli pokraczną kuchcią, której się wstydzi. Słowem, poddany nieświadomej alogiczności, w której „współistnieją dążenia do przeciwstawnych celów” – trwa w tym stanie. Nie dochodzi u niego do żadnego rozstrzygnięcia, ale tkwi on właśnie w „niedorzecznym” k o m p r o m i s i e, który „obejmuje sprzeczne elementy”. Zresztą próbuje on ten kompromis racjonalizować, kiedy powiada: „jak nierozsądnym stworzeniem jest człowiek, to jest, jak uczucie zawsze w nim górę bierze nad rozsądkiem!” (GN 156).

I rzeczywiście: dalszy bieg wypadków potoczy się w kierunku uczucia, nieśmiałości, pokraczności – wszystko w chytrej obieży logiki nieświadomości. W ten sposób wyłaniająca się aksjologiczna pełnia piękna i brzydoty, harmonia księżycy i „matki-ziemi” zostanie zachwiana. Tak jest w interpretowanym opowiadaniu Gombrowicza, ale rzecz wygląda przecież zupełnie inaczej w jego dojrzałej twórczości, gdzie antynomię, która jest śmiercią dla filozofa – ogłosił życiem dla artysty. Czy nie można by jednak w tym wczesnym tekście pisarza doszukiwać się pierwocin jego aksjologicznej wizji t w ó r c z e j a n t y n o m i i, którą ewokuje nie tylko *Ferdynurke* (dojrzałość i niedojrzałość), ale także *Pornografia* (dialek-

<sup>6</sup> Z. Freud, *Zarys psychoanalizy*. W: *Poza zasadą przyjemności*. Przełożył J. Prokopiuk. Warszawa 1976, s. 172.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 172–173.

tyka Starszego i Młodego) czy *Operetka* (strój i nagość), nie mówiąc już o *Kosmosie* i innych utworach. Byłaby to konstatacja ontologiczna, która wydaje się istotnym elementem Gombrowiczowskiej – powiedzmy – metafizyki artystycznej. Tutaj objawia się ona na poziomie psychologii postaci, jakby *in statu nascendi*. Filip tkwi w ostrej ambiwalencji uczuciowej, którą świadomie tłumii, ale cała prawda afektywna ujawnia się w jego marzeniach sennych. Pokazuje to wręcz egzemplarycznie następująca scena w sypialni małżeńskiej:

– Filipie, zbudź się, przestań! Przez sen wykrzykujesz jakieś słowa! Nie mogę ich słuchać!

– Ja? Przez sen? Czyżby? Jakie słowa? [GN 161]

Oto treść snu bohatera w relacji jego żony:

– „Czy tu mieszka pani Kowalska?” – rzekła wzdrygając się. – „Czy tu mieszka pani Kowalska?” [...] A potem zajęczałeś i zacząłeś mamrotać coś, że zadusisz – zadusisz jakieś blade, zimne, duszące księżycy, i jąłeś powtarzać raz za razem słowo: „Nienawidzę”. Filipie! Co to za księżycy? [GN 161]

Bohater usiłuje jakoś zamaskować oczywisty sens tego marzenia sennego. Bagatelizuje to, co się stało, ale żona trafnie rozpoznaje ogromne napięcie emocjonalne jego reakcji:

– Ale ty mówiłeś, że zadusisz... zadusisz... I do tego mnóstwo karczemnych wyrazów! [GN 161]

Freud twierdził, że interpretacja marzenia sennego to „królewska droga do nieświadomości”, która najlepiej otwiera i ujawnia treści stłumione, wyparte i libidalne. Tak jest również w tym przypadku, co czyni z tekstu Gombrowicza wręcz wzorcową o p o w i a s t k ę p s y c h o a n a l i t y c z n ą, w której nie tylko wszystko „pasuje” do modelu Freudowskiego, ale – moglibyśmy nawet powiedzieć – „pasuje” za bardzo, stanowiąc nader przejrzysty *casus* psychologii głębi.

Słowem, autor snu, który czuje się świadomie jak „zdrajca” i „renegat” wobec „wrogiej, oziębłej krainy” swojej żony, wobec tego „zgasłego i wymarłego” księżycy – próbuje ją zadusić we śnie, gdzie panuje logika „utajonych myśli pozaświadomych”<sup>8</sup>. Byłaby to zatem próba s p e ł n i e n i a ż y c z e n i a bez wyraźnych oznak – co wydaje się dziwne – zniekształcającego działania cenzury sennej. A może jest to zbyt poprawne ćwiczenie psychoanalityczne Gombrowicza?

Dalszy bowiem rozwój wydarzeń pozostaje w tej samej poetyce dziwnej przejrzyistości motywacyjnej. Oto starzejący się bohater zaczyna zabiegać we własnym domu o względy kolejnych „fertycznych panien służących”, co powoduje, że – nieświadoma niczego żona – „przyjęła na koniec kłempę chustkową, na którą, jak sądziła, nikt nie mógł się skusić” (GN 163). Otwiera to dramatyczny epilog opowiadania Gombrowicza, w której wewnętrzny konflikt czy też, jak chce Freud, „nie-

<sup>8</sup> Zob. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*. Przekład S. Kempnerówny i W. Zaniwickiego. Wyd. 3. Warszawa 1982. Chodzi tu nam o część drugą, *Marzenie senne*, a zwłaszcza o wykład siódmy Freuda, na temat jawnej treści marzenia sennego i utajonych myśli sennych. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że pierwsze wydanie *Wstępu* w Polsce ukazało się w 1935 roku, czyli dwa lata przed publikacją opowiadania Gombrowicza, a pisarz książkę Freuda recenzował (*Nauka ściga się o prawdę psychologiczną z literaturą. O brudach i urokach*. „Kurier Porywany” 1935, nr 263. Przedruk w: Gombrowicz, *Dzieła*, t. 12 (Kraków 1995)).

dorzeczny kompromis” Filipa znajduje zewnętrzną manifestację. Jest to manifestacja stałej konfrontacji między księżycem a „matką-ziemią”, czyli żoną a coraz bardziej agresywną sługą Czesią. Można by tutaj z pełnym przekonaniem przywołać na zasadzie motta maksymę z innego opowiadania *Bakakaja*: „zewnętrzność jest zwierciadłem, w którym przegląda się wnętrze!”<sup>9</sup>

Nowa sytuacja od razu elektryzuje bohatera: „a serce mi biło, i byłem znów nieśmiały, trwożliwy, jak niegdyś na kuchennych schodach” (GN 163).

Powraca więc infantylny kompleks, przeżycie z dzieciństwa, które wyzwała w Filipie potężne napięcia afektywne.

I patrzyłem uważnie na grę elementów, tragifarsę życia – jak żona działa na sługę, a sługa na żonę, i jak w tym zetknięciu objawia się w całej pełni i żona, i sługa. [GN 163]

Wszelako w interakcji obu kobiet dostrzega bohater własny problem wewnętrzny. Personifikują one jego „dążenia do przeciwstawnych celów” – obiektywizują to, co jest subiektywne i ukryte. Żona Filipa nie potrafi zaakceptować Czesi, która okazuje się jej przeciwieństwem. On sam natomiast nie tylko nie chce (nie może?) zrozumieć żony, ale nawet beztrząsliwie podtrzymuje konfliktową sytuację. Nie przestaje racjonalizować swojego „niedorzecznego kompromisu”, który uzyskał już tak dramatyczną eksterioryzację:

Biada temu, kto porzuci swój brud dla cudzych czystości, brud jest zawsze swój, czystość zawsze cudza. [GN 165]

I znów powraca do intuicji dialektycznej pełni:

A dalej myślałem, że jeśli kto kocha tylko piękno i czystość, to kocha zaledwie połowę istoty. [GN 165]

Co więcej:

Kto kocha sługę potworną, ten żyje – a wiednie się powoli na klasycznym łonie. [GN 166]

Toteż kiedy żona występuje o wydalenie sługi – Filip oponuje. Pogrąża to jego żonę w coraz większej nerwicy, której źródła zdaje się on nie dostrzegać („Nie wiem, czemu to przypisać, ale nerwy stanowczo odmawiały posłuszeństwa żonie”, GN 167). Czesia powoli zauważa wyrozumiałość pana i poczyną sobie coraz śmielej. W końcu Filip aranżuje rzekomą kradzież przez nią pierścionka ślubnego żony, co wywołuje ostatni konflikt obu kobiet – konflikt, który przy biernej postawie narratora kończy się wyrzuceniem z domu jego małżonki!

Żona:

– Precz! Precz w tej chwili!

Sługa:

– Ty precz! [GN 169]

Pokraczność i arogancja sługi wspomagana „trwożliwą nieśmiałością” bohatera triumfuje nad „pięknem i czystością” jego żony, zaprzeczana – jak on sam mówił używając *de facto* symboliki Freuda – „matka-ziemia” obala wygasły (afektywnie) „księżyc”. A wszystko dzieje się na oczach Filipa – w tym zewnętrznym teatrze jego psychiki. Oto jakże znamienity finał opowiadania:

<sup>9</sup> W. Gombrowicz, *Zdarzenia na Brygu Banbury*. W: *Dzieła*, t. 1, s. 151.



Och, co się działo! Już we wszystkich oknach ukazały się głowy, już zewsząd jeły padać wrzaski, przekleństwa, wymysły, już rosnąć jął straszny śmiech, wtem patrzę – a tu sługa zła-pała za włosy moją żonę i ciągnie, ciągnie, ciągnie, i jak przez mgłę słyszę głos żony:  
– Filipie! [GN 170]

W ten sposób bohater poddaje się własnej logice nieświadomego pragnienia, a jego niezdecydowanie wobec przemocy zadawanej żonie może być porównane do postawy Hamleta, który nie mógł się zdobyć na zemstę wobec stryja, kiedy ten zabił jego ojca. Zachowując właściwe proporcje między tymi dwoma utworami i postaciami, można jednak powiedzieć, że tak Filip, jak i Hamlet są zdominowani presjami swojej nieświadomości. W przypadku bohatera Szekspira mamy tu do czynienia z kompleksem Edypa, a w sytuacji bohatera Gombrowicza – z jego kompleksem nieśmiałości, czyli silnym, aczkolwiek tłumionym uzależnieniem afektywnym od sługi do wszystkiego. Stąd właśnie paraliż czynu u obu postaci – nie mogą one działać, ponieważ okazują się zakładnikami swoich nieświadomych kompleksów, są jakby na uwięzi nieświadomych sił, motywujących ich zachowanie. Nie potrafią przeciwstawić się własnym nieświadomym pragnieniom: Czesia bowiem realizuje pragnienie Filipa, żeby pozbyć się żony, a stryj – według klasycznej freudowskiej interpretacji, rozwiniętej przez Ernesta Jonesa – spełnia skryte ojcobójcze pragnienie Hamleta.

Taki rysunek psychologiczny bohaterów wynika z ortodoksyjnej wizji freudyizmu, którą współczesny kontynuator Freuda, Erich Fromm, syntetycznie definiuje w 7 punktach w swojej ważnej książce pt. *Rewizja psychoanalizy*. Wracając do systemu stworzonego przez Freuda, pisze, że za najistotniejsze uznaje następujące odkrycia:

1. Człowiek jest w przeważającym stopniu determinowany przez popędy, które są zasadniczo irracjonalne – popędy wchodzą w konflikt z rozumem, z moralnymi standardami oraz ze standardami społeczeństwa.
2. Większość z tych popędów nie uświadamia on sobie. Swoje zachowanie tłumaczy przed sobą jako rezultat motywów racjonalnych (racjonalizacja), kiedy w istocie przez cały czas działa, czuje i myśli zgodnie z nieświadomymi siłami, motywującymi jego zachowanie.
3. Jakkolwiek próba uświadamiania go o istnieniu i działaniu tych popędów napotyka energiczną obronę – mianowicie opór przyjmujący różne formy.
4. Pomijając jego konstytucjonalne wyposażenie, rozwój człowieka jest w dużym stopniu determinowany okolicznościami z jego dzieciństwa.
5. Nieświadome motywacje człowieka można rozpoznać, wyprowadzając je ze snów (tj. z ich interpretacji), z symptomów oraz nieintencjonalnych, drobnych zachowań.
6. Konflikty pomiędzy, z jednej strony, świadomym widzeniem świata przez człowieka, a z drugiej, nieświadomymi siłami motywacyjnymi – jeżeli te przekraczają pewien próg – mogą powodować zaburzenia psychiczne, tj. nerwice, neurotyczne cechy charakteru lub, ogólnie biorąc, rozprzestrzenianie się apatii, niepokoju, depresyjności itd.
7. Jeżeli nieświadome siły stają się świadome, pojawia się efekt najbardziej osobliwy – symptom zanika, następuje wzrost energii, a osoba zaczyna mocniej przeżywać wolność i radość<sup>10</sup>.

Wydaje się znamienne, że Fromm używa terminu „popęd” tylko w pierwszych trzech punktach, podczas gdy w następnych – „popęd” ustępuje miejsca „nieświa-

<sup>10</sup> E. F r o m m, *Rewizja psychoanalizy*. Z angielskiego tłumaczył R. S a c i u k. Warszawa 1998, s. 19. Dalej do tej pozycji odsyła skrót FR. Liczby po skrócie oznaczają stronicę. Zob. także E. F i a ł a, *Od libido do idola. Wokół „Rewizji psychoanalizy” Ericha Fromma*. „Teksty Drugie” 2000, nr 6.

domym motywacjom” i „nieuświadomianym” lub „nieświadomym siłom”. Jest to istotna zmiana optyki, która, z jednej strony, oddaje sprawiedliwość ewolucji myśli samego Freuda – psychologia nieświadomości prowadziła go przecież do psychologii *Ego*, a z drugiej – rozwija i poszerza genialną tezę o istnieniu nieświadomości na pozalibidalne rejestry życia psychicznego.

*Na kuchennych schodach* Gombrowicza okazuje się żywą ilustracją Freudowskiej wizji człowieka, którą konceptualizuje Fromm. Trudno nam jednak znaleźć elementy utworu, które by świadczyły o wyzwalającym uświadomieniu, określonym w punkcie 7. Pozostałe 6 punktów jakby wcieliło się całkowicie w świat postaci przedstawionych opowiadania.

5 pierwszych punktów znakomicie puentuje sylwetkę psychologiczną Filipa, który tkwi w malignie własnej nieświadomości, pozostając w konflikcie „z rozumem, z moralnymi standardami oraz ze standardami społecznymi”. Próbuje on tę sytuację – jak wskazywaliśmy – racjonalizować, ale nie dochodzi u niego do pełnego uświadomienia sobie osobistej kondycji psychicznej. Jest do końca na uwięzi swojego afektu z dzieciństwa, który nazwaliśmy „kompleksem nieśmiałości”. Także nader przejrzyste treści jego marzeń sennych nie pomagają mu w odkryciu prawdy o sobie.

Z kolei żona bohatera zdaje się – zgodnie z punktem 6 – popadać w nerwicę, ponieważ nie wytrzymuje napięć, które wywołuje konflikt między jej świadomym widzeniem sytuacji w domu a nieuświadomianymi siłami motywacyjnymi.

Ostatnia scena utworu jeszcze podkreśla deterministyczną tonację motywów nieświadomych, których Filip nie może przewyciężyć. Nie pojawia się tutaj wyzwalające uświadomienie, kiedy to „symptom zanika, następuje wzrost energii, a osoba zaczyna mocniej przeżywać wolność i radość”. Jest to zatem optyka wczesnej psychoanalizy, w której niepodzielnie dominowały siły libidalne i nieświadome, nazwane potem przez Freuda terminem „*Es*”, czyli po łacinie „*Id*”. I one sterowały zachowaniem człowieka, który im bezwiednie – tak jak Filip – ulegał.

Jednak tę pesymistyczną wizję psychiki przekroczył przecież sam Freud, co wyraził w słynnej formule: „Tam gdzie jest *Id*, będzie *Ego*”. Fromm dowodzi:

Zasada ta [...] przekształciła Freudowski wgląd w irracjonalność człowieka w narzędzie jego wyzwolenia. W ten sposób Freud stworzył nie tylko nowy wymiar prawdy, ale również nowy wymiar wolności. [FR 20]

I dalej:

Wolnym człowiekiem jest ten, kto zna siebie, ale zna siebie w nowy sposób – penetrując zwodniczą osłonę zwyczajnej świadomości oraz docierając do rzeczywistości wewnątrz siebie. [FR 20]

## 2

Dialektyczna „rewizja psychoanalizy” Fromma podejmuje i rozwija personalistyczne intuicje teorii Freuda, stwarzając nową problematykę badawczą, z której chcemy zaakcentować, a następnie wykorzystać w oglądzie Gombrowicza – jej aspekt antropologiczny. Fromm deklaruje:

Zamiast wyizolowanego i tylko wtórnie mającego charakter społeczny „człowieka-maszyny” wprowadzamy model człowieka, który jest przede wszystkim istotą społeczną i który

istnieje tylko o tyle, o ile pozostaje w związkach z innymi, oraz którego uczucia i dążenia są zakorzenione w warunkach jego egzystencji. [FR 25]

Przeciwstawiając się więc zbyt ekspansywnej teorii *libido* w klasycznej psychoanalizie, Fromm odkrywa nowy wektor egzystencji człowieka, który stanowi o jego naturze:

Istotę człowieka stanowi dychotomia, która tkwi tylko w istocie ludzkiej. Polega ona na przeciwieństwie między byciem w naturze wraz z podporządkowaniem się wszystkim jej prawom i jednoczesnym przekraczaniem natury, ponieważ człowiek, i tylko on, jest świadom siebie samego i swojego istnienia. Rzeczywiście, jest to jedyny przypadek w naturze, kiedy życie staje się świadome siebie samego. [FR 28]

Tak więc autor *Rewizji psychoanalizy* proponuje nową antropologię, w której istotą człowieka nie jest bezwiedne ciągnięcie ku nieświadomemu *Id* (*casus* Filipa), czyli – chcąc nie chcąc – „bycie w naturze”, ale twórcza dychotomia, skłaniająca go jednocześnie do przekroczenia natury. I na tym zdaje się polegać sedno dialektycznej reformy freudyizmu, która personalistycznie rozwija formułę: „Tam gdzie jest *Id*, będzie *Ego*”. Freud widział w tym motto dla metody wyzwalającej człowieka od irracjonalnych sił – nieświadome czyniąc świadomym.

Metodę „wyzwalającego uświadamiania” podejmuje Fromm, ale na głębszym, egzystencjalnym poziomie, na którym przekraczanie natury okazuje się spontanicznym imperatywem ludzkiego istnienia! Bo samo istnienie świadomości *homo sapiens* wyznacza przekraczanie jego natury, a więc *libido*, *Id* – w kierunku relacji międzyludzkich i społecznych.

„Człowiek jako człowiek – stwierdza badacz – został wyrzucony z natury, a mimo to nadal jej podlega” (FR 28). Jak przekracza on swoją naturę? Autor *Rewizji psychoanalizy* wskazuje na duchowy wymiar człowieka:

Ogólnie mówiąc, są to „duchowe”, przekraczające ramy zwykłego, biologicznego przeżycia, sposoby ucieczki od doświadczania nicości i chaosu, polegające na obraniu sobie przedmiotu czci i oddania; nie służące przeżyciu fizycznemu, lecz psychicznemu. [FR 29]

Jest to znamieny kierunek poszukiwań, który kulminuje w postaci wymownej definicji duchowości:

Duchowość to „uczuciowe dążenia”, „plany, terminologie, idee” [...] dotyczące zachowań zmierzających do rozwiązania bolesnych strukturalnych sprzeczności wrodzonych ludzkiej sytuacji, przy pełnym udziale ludzkiej świadomości, w transcendencji. [FR 29]

Źródłem tych „bolesnych strukturalnych sprzeczności wrodzonych ludzkiej sytuacji” jest oczywiście ontologiczna dychotomia człowieka, która stanowi ustawiczne pole walki świadomości zmierzającej ku indywidualnemu celowi życia. W ten sposób Fromm odwraca tradycyjnie biologiczny wektor dążeń jednostki ku perspektywie teologicznej i aksjologicznej, która zawiera w sobie także sens życia. Tym samym pojęcie popędu zyskuje zupełnie inne znaczenie. Autor *Rewizji psychoanalizy* stwierdza:

w prezentowanym przeze mnie zarysie teoretycznym najpotężniejsze ludzkie popędy nie są popędami służącymi ludzkiemu przeżyciu (w normalnej sytuacji, kiedy nic życiu nie zagraża), ale popędami, poprzez które człowiek próbuje znaleźć rozwiązanie dychotomii swojej egzystencji – mianowicie znaleźć cel swojego życia, jakim jest skierowanie energii w jednym kierunku, przekroczenie ramy własnej biologicznej, stojącej jedynie na straży przeżycia, egzystencji, i nadać sens swojemu życiu. [FR 31]

Humanistyczny punkt widzenia Fromma zostaje poparty danymi klinicznymi i historycznymi, które dowodzą, że „dążenie do zaspokajania li tylko potrzeb biologicznych powoduje w człowieku brak zadowolenia i czyni go skłonny do wielu psychicznych zaburzeń” (FR 31). Zdumiewa jednak w tym personalistycznym kontekście termin „popęd”, który posiada wyraźnie libidalne konotacje. Czyżby problem przekładu? Na stronie 132 Robert Saciuk tłumaczy angielski termin „*passionate strivings*” jako „popędy” – czy trafnie? Jest to oczywiście delikatne zagadnienie fachowej terminologii, ale skoro rzecz wywołuje zakłócenia w rozumieniu wywodu – warto pokusić się o bliższą analizę słowa „*striving*”, które bynajmniej nie wskazuje bezpośrednio na sferę biologicznego *Id*. Tym bardziej że do tej analizy już zmusza inny fragment wypowiedzi tłumacza – także w notatce o autorze:

W czasie badań nad grupami społecznymi Fromm dostrzegł ograniczoną wartość teorii *libido*, co doprowadziło go do odejścia od teorii instynktów Freuda, a przedmiotem swoich badań uczynił popędy. Właśnie one stały się głównym obszarem zainteresowań Fromma, gdyż stanowią, według niego, istotny czynnik motywujący myśli, uczucia i zachowania ludzi jako jednostek społecznych. [FR 131]

Pierwsze zdanie cytatu, w którym przeciwstawia się pojęcia instynktu i popędu, brzmi jak tautologia. Kolejne zdanie wzmacnia tylko zamęt terminologiczny. Może zatem należałoby – jeśli i tu został w oryginale użyty ten sam termin – tłumaczyć „*striving*” jako dążenie, zmierzanie do celu, itp.? Problem nie jest bagatelny, ponieważ dotyczy fundamentów myśli Fromma, który dokonuje również rewizji koncepcji miłości Freuda związanej z pojęciami *libido* i Erosa. Zamiast słynnej opozycji między Erosem a Thanatosem wprowadza Fromm kategorie biofilii (miłość życia) i nekrofilii (miłość śmierci, rozkładu itp.) jako dwie zasadnicze siły motywujące zachowania człowieka (zob. FR 32). Mówi więc o „zasadniczych siłach motywujących”, a nie o instynktach czy popędach. Nadto pojęcie biofilii jest o wiele szersze od pojęcia Erosa, który wyzwała przede wszystkim kontekst *libido*.

Zresztą „cień *libido*” fatalnie zaważył na recepcji Freuda, ograniczając drastycznie jego pojęcie nieświadomości, które reinterpretuje Fromm w kierunku refleksji *s a m o p o z n a w c z e j!* Pisze on:

zrozumienie własnej nieświadomości i niemożność pogodzenia jej ze świadomym obrazem siebie samego jest właśnie tym odkryciem, które nadaje psychoanalizie znaczenie radykalnego przedsięwzięcia zmierzającego w kierunku nowych form odkrywania siebie i nowej formy szczerości. [FR 36]

Lecz – ubolewa badacz –

niestety, modne stało się stosowanie pojęcia tłumienia wyłącznie do zjawisk seksualnych i do przekonania, że jeśli nie występuje tłumienie pragnień seksualnych, nieświadome staje się świadomym. [FR 36]

Jaki jest zatem prawdziwy obraz nieświadomego „ja”, które tłumimy i chętnie wypieramy do naszej nieświadomości? Wnikliwa autoanaliza psychologa uświadamia ograniczoną rolę *libido*, które tak długo było przeceniane – nie tyle zresztą przez „dojrzałego Freuda” na etapie psychologii *Ego*, ile raczej przez freudystów, co prowadziło nawet do stawiania twórcy psychoanalizy zarzutu „panseksualizmu”. Z drugiej jednak strony, wgląd w siebie jako człowieka wprowadza Fromm nie tylko w rejestry psychologiczne, ale i w rejestry etosu egzystencjalnego:

Bez względu na wartość teorii *libido* Freud stworzył instrument do poznania siebie, który wykraczał daleko poza sferę seksualną, w kierunku obszaru nieświadomego. Ja, jako osoba, jestem chciwy, wylęknięty, narcystyczny, sadystyczny, masochistyczny, destruktywny, nieuczciwy i tak dalej, i tak dalej. Ale moja świadomość wszystkich tych cech została stłumiona. [FR 36]

Toteż sprowadzanie tej naturalnej – powiedzmy – „niegodziwości ontycznej” do „stłumionych seksualnych i erotycznych dążeń” okazać się może jeszcze jednym – chyba najbardziej wygodnym i chytrym – mechanizmem obronnym. Zwłaszcza „jeżeli uważam, że seksualność [...] jest dobra i nie powinna być ani tłumiona, ani wypierana” (FR 36).

W ten sposób Fromm demaskuje i odrzuca długą tradycję „libidalnego” redukcjonizmu myśli Freuda, interpretując jego odkrycie nieświadomości o wiele szerzej – na tle nie tylko psychologicznej, ale także aksjologicznej i etycznej kondycji ludzkiej. Jest to szczególnie obiecująca wizja antropologiczna, która rozwija coś, co było jedynie w zarodku w klasycznej psychoanalizie. Można by zatem mówić o nowej, t w ó r c z e j syntezie intuicji Freuda, które były tradycyjnie interpretowane w kierunku nieświadomych stłumień seksualności.

Zmiana optyki jest, doprawdy, rewolucyjna – człowiek wykraczając poza byt seksualny odzyskuje swoją egzystencjalną godność i rozpoznaje się w sytuacji dramatycznej wolności, która nie istnieje bez wyborów między dobrem a złem. Z istoty libidalnej przemienia się w istotę również aksjologiczną i teleologiczną! Następuje humanistyczna ekstrapolacja instrumentarium pojęciowego psychoanalizy: nieświadomość, tłumienie czy opór już nie tylko obsługują sferę *libido*, ale także przebogate rejestry „ciemnej strony” kondycji ontologicznej *homo sapiens*. To zaiste kopernikański wgląd Fromma w świat indywidualnego zła, w którym „ja, jako osoba” rozpoznaje egoistyczne, destrukcyjne i amoralne oblicze swojej natury, z reguły powszechnie zamazywane, a nawet zaprzeczane.

Nazwalimy tę skrywaną stronę bytu ludzkiego – „niegodziwością ontyczną”. Można także inaczej, jak np. kruchość moralna... Tak czy owak, wgląd w siebie proponowany przez Fromma implikuje wyraźną antropologię, która nie postrzega człowieka optymistycznie i odsłania w nim złożone pokłady trwałej – mówiąc oględnie – niedoskonałości. Wydaje się jednak, że tę ontyczną niedoskonałość możemy bliżej zdefiniować, ponieważ takie pojęcia, jak „chciwy”, „wylęknięty”, „sadystyczny”, „masochistyczny”, „destruktywny” i „nieuczciwy”, konotują świat etyki i ontologii. Odpowiadają więc na pytanie: jaki jestem?

A odpowiedź ta jest dziwnie zbieżna z antropologią judeochrześcijańską, która w swojej diagnozie człowieka mówi również o jego kruchości tak ontologicznej („wylęknięty, destruktywny”), jak i moralnej („chciwy, nieuczciwy, masochistyczny, sadystyczny” itd., itd.), łącząc ją z pierwotnym zranieniem natury ludzkiej. Stan ten sprawia, że człowiek, choć chce czynić dobro, odkrywa w sobie ontyczną niezdolność do samodzielnej jego realizacji w obliczu przemożnych skłonności do zła. Stąd może bardziej należałoby tu mówić o t r a g i z m i e o n t y c z n y m niż o „niegodziwości ontycznej” człowieka, jakkolwiek rzecz ma oba wymiary i została najgłębiej – jak sądzę – ukazana w *Liście św. Pawła do Rzymian* (7, 18–19):

Jestem [...] świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.

Doprawdy zdumiewa, że ten fundamentalny wgląd w istotę natury ludzkiej jest tak rzadko uświadamiany i notorycznie spływany – żeby nie powiedzieć: fałszowany – rozmaitymi postaciami moralizmu o proveniencji nie tylko laickiej.

Ale moja świadomość wszystkich tych cech – powiada Fromm – została stłumiona, a my możemy to twierdzenie śmiało ekstrapolować na szerokie kręgi świadomości społecznej. Badacz jednak nie rozwija tego wątku, ponieważ jest wierny swojemu założeniu, że „dialektyczna rewizja psychoanalizy winna badać sprzeczności pomiędzy wcześniejszą a późniejszą teorią Freuda i poszukiwać nowych rozwiązań, do których rzeczywiście Freud mógł dojść sam, gdyby żył dłużej” (FR 35).

W tej perspektywie warto skupić się na punktach dojścia rozważań Fromma. Otóż reformując teorię „nieświadomego” i „stłumionego” dochodzi on do zagadnienia „fiksacji na idolach”, które wydaje się nam szczególnie interesujące. Psychoanalitik definiuje:

Idol to postać, na którą jednostka przeniosła swoją siłę i moc. Im bardziej wzrasta moc idola, tym bardziej człowiek zostaje odarty z własnej indywidualności. Ale tylko bycie w pobliżu idola pozwala mu na bycie z sobą samym. Idol, wytwór jego rąk i wyobraźni, staje nad i ponad nim i czyni go własnym więźniem. Idolatria, w rozumieniu proroków *Starego Testamentu*, jest zasadniczo tym samym co „alienacja”. [FR 44]

Idol funkcjonuje w nieświadomości społecznej. Fromm rozważa zagadnienie idola w aspekcie psychologicznym, religijnym i społecznym. Podążając rutynowym tropem psychoanalityków badacz wywodzi pojęcie idola z sytuacji dzieciństwa człowieka:

Przeciętna osoba, niezależnie od swoich wczesnych związków z matką i ojcem, nosi w sobie głęboką tęsknotę do wiary we wszechmocną, wszechmądrą i wszechopiekunczą postać. Ale w postawie tej występuje coś więcej niż sama „wiara”. Istnieje również silna aktywna więź z owym „magicznym pomocnikiem”. Często określana jest ona mianem „nabożnego lęku” lub „miłości”, chociaż czasami nie nosi żadnej konkretnej nazwy. W swojej bierności, nasyceniu nadzieją i zaufaniem postawa ta przypomina przywiązanie dziecka do matki lub ojca. [FR 43]

W związku z tym Fromm rozróżnia idole typu matczynego i ojcowskiego. Matka w roli idola byłaby uosobieniem bezwarunkowej miłości, a ojciec przyjmowałby w tej funkcji rolę patriarchy, którego miłość i opieka zależne są od posłuszeństwa wobec jego rozkazów. Stąd już tylko krok do kwestii Boga, którą psycholog najpierw interpretuje w kontekście *Starego Testamentu*. Mówi, że bogowie pogańscy mieli dostarczać człowiekowi siły i wsparcia, a „praktyki religijne polegały zasadniczo na obłaskawianiu i zadowalaniu czczonych idoli” (FR 44).

Ale nawet sam Bóg *Biblii*, choć ujmowany jako antyidol, jednak w praktyce był często przeżywany idolatrycznie:

Bóg żydowski i Bóg chrześcijański byli przeżywani przez większość wyznawców jako idole, jako ucieśnienie mocy, której pomoc i wsparcie można uzyskać poprzez modlitwy, odprawianie rytuałów, itd. [FR 44]

Działo się tak, choć „przez całą historię tych religii prowadzono walkę z idolatryzowaniem Boga...” (FR 44).

Problem idola to jednak nie tylko sprawa przeszłości czy religii. „Kulturalista” Fromm dowodzi:

Naród, klasa, rasa, państwo, ekonomia – oto nowi idole naszych czasów. Gdyby nie występowała potrzeba idoli, nie potrafilibyśmy zrozumieć nasycenia silnymi emocjami takich społecznych zjawisk, jak nacjonalizm, rasizm, imperializm czy „kult jednostki”. [FR 44–45]

I w tym kontekście dokonuje on rozróżnienia na idole publiczne i prywatne:

Ale potrzeba idoli istnieje nie tylko w sferze publicznej. Jeżeli przebijemy się przez powierzchnię zjawisk, a nawet i bez tego, można stwierdzić, że wielu ludzi ma również prywatnych „idoli”: swoje rodziny (czasami, jak w Japonii, uprawiające kult przodków), nauczyciela, szefa, aktora filmowego, drużynę piłkarską, lekarza i wiele innych postaci. [FR 45]

Co więcej:

I bez względu na to, czy idola można zobaczyć (choć raz), czy też jest on tylko wytworem fantazji, osoba z nim związana nigdy nie czuje się osamotniona, nigdy nie czuje się pozbawiona opieki. [FR 45]

Słowem – w s z e c h o b e c n o ś ć i d o l a! Można by nawet mówić o *sui generis* „idologii”<sup>11</sup>, tzn. nauce „poświęconej badaniu wszelkich idoli [...] oraz ich różnorodności w dziejach ludzkości” (FR 44).

Powstaje w związku z tym pytanie, czy każdy człowiek podlega jakiemuś idolowi. Nie znajdujemy na nie w *Rewizji psychoanalizy* odpowiedzi wprost, ale z wywodu autora wynika, że wszyscy ludzie wykazują ukrytą potrzebę posiadania idola, która aktywizuje się w sprzyjających warunkach. Psychoanalityk łączy ujawnienie się „idolatryjnej namiętności” ze zjawiskiem tak powszechnym, jak „p r z e n i e s i e”. Wiadomo, że Freud odkrył „przeniesienie” w pracy terapeutycznej z pacjentami. Zauważył, że powstają między nim a pacjentem silne afektywne więzi, których nie wyjaśnia sama sytuacja psychoterapii. Nie lubił, kiedy różni pacjenci całymi godzinami „gapili się na niego”. Wkrótce jednak zorientował się, że wielu pacjentów ma nie tylko ogromnie wyidealizowany i nieprawdziwy jego obraz, ale i nawiązuje z nim głębokie więzi emocjonalne, które często bardzo trudno zerwać, jak np. w przypadku zakochania. Taka spontaniczna zależność, a nawet poddanie się pacjenta terapeucie przypominało relację dziecka do rodziców. Pojawiało się więc niebezpieczeństwo infantylizacji pacjenta przez „Wielkiego Nieznajomego”. Jednak Freud szybko odkrył, że pacjent p r z e n o s i na niego wcześniejsze relacje ze swoją matką lub ojcem, toteż utrzymywanie pacjenta w stanie zależności afektywnej nie służy terapii. Należy mu bowiem uświadomić nieadekwatność jego postawy i obudzić w nim osobę dorosłą; czyli być życzliwym, aczkolwiek obiektywnym lustrem dla takich reakcji i zachowań – bez osobistego zaangażowania. Następcy Freuda poszli w tym kierunku i zrezygnowali także z sytuowania pacjenta na sofie w gabinecie psychoanalityka na rzecz dialogu twarzą w twarz. W ten sposób pacjent stawał się coraz bardziej partnerem psychoanalityka w procesie poznawczym.

Na kanwie związku idola z „przeniesieniem” Fromm stawia kapitalne pytanie:

Niezwykle istotnym problemem jest sposób interpretacji przeniesienia – czy ujmować je jako powtórzenie przeżyć dziecięcych, czy też raczej jako wszechobecne pragnienie idola? [FR 49]

<sup>11</sup> Właśnie neologizm „idologia” wydaje się tutaj na miejscu, a nie – jak to jest w przekładzie polskim – „ideologia” opatrzona cudzysłowem, która może być jedynie efektem zwykłej „literówki”.

Wiemy, że wektor interpretacji Freuda i freudystów podążał nieodmiennie ku „przeżyciom dziecięcym”. Stąd także słynna formuła, która głosiła, że „dziecko jest ojcem dorosłego”, co potęguje deterministyczny wydźwięk klasycznej psychoanalizy. Otóż Fromm przełamuje tę tradycję, przekracza jakby Rubikon „infantylnego” redukcjonizmu i otwiera nową perspektywę rozumienia człowieka we współczesnej psychologii głębi. Badacz powołuje się na liczne dane kliniczne, które wskazują na brak jednoznacznej więzi między „przeniesieniem” a wcześniejszą fikcją do matki lub ojca. To odkrycie prowadzi do częściowego zakwestionowania utrwalonego aksjomatu szkoły Freudowskiej. Ostrożnie, ale z mocą Fromm stwierdza:

Muszę tutaj podkreślić, iż nie zamierzam sugerować nieobecności związku pomiędzy wcześniejszymi a późniejszymi przeżyciami. W rzeczywistości taki związek w wielu przypadkach można łatwo dostrzec. Jednak wystarczająco dużo wyjątków pozwala wysunąć sugestię, że związek taki nie musi być konieczny, a przeto wcześniej przytoczone założenie klasycznej psychoanalizy stanowi pewne uproszczenie. [FR 49]

Jest to więc istotna szczelina, która otwiera nowe możliwości interpretacyjne „przeniesienia” będącego – jak się zdaje – *spiritus movens* fikсации na idolach. Alternatywną możliwością wobec „przeżyć dziecięcych” stanowi interakcja społeczna, która prowadzi do powstawania idoli tak publicznych, jak i prywatnych. Słowem, następuje znamienne przesunięcie akcentu z jednostkowej biografii psychicznej, w której centrum tkwiło wczesne dzieciństwo, na relacje międzyludzkie i wartości społeczne. Jeszcze inaczej – jednostka pierwotnie samowystarczalna i grawitująca do swego dzieciństwa przemienia się w jednostkę interakcyjną, której „przeniesienia” mają zakorzenienie nie tylko w fikacjach z okresu dziecięcego, ale i w zewnętrznym świecie społecznym!

W ten sposób – po egzystencjalnym poszerzeniu definicji nieświadomego – następuje bardzo znacząca ekstrapolacja pojęcia „przeniesienia”, które *nb.* także zdobywa piętno antropologiczne. Powołując się na głośną rozprawę Freuda pt. *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927), Fromm potwierdza doniosłość odkrycia „fenomenu przeniesienia”, który pokazuje, że ludzie z reguły czują się jak dzieci i dlatego tęsknią do silnej postaci, „której mogliby ufać i której mogliby się podporządkować”. Ale jednocześnie badacz zmienia ostateczną matrycę interpretacji tego zjawiska – z grawitacji ku dzieciństwu na specyfikę natury ludzkiej:

Jedyną różnicę między prezentowanym tutaj poglądem a teorią klasyczną stanowi pogląd, że tęsknota ta niekoniecznie musi być – i nigdy nie jest wyłącznie – powtórzeniem dziecięcych przeżyć, ale jest raczej częścią „ludzkiej kondycji”. [FR 51]

Poszerzając zatem tak pojęcie „nieświadomego”, jak i „przeniesienia”, przewyżcza Fromm dogmaty wczesnej psychoanalizy i dość powszechny cień redukcjonizmu interpretacyjnego u freudystów, nie mówiąc już o swobodnym stosowaniu tych idei przez rozmaitych humanistów. Idzie jednak krok dalej, kiedy podejmuje kwestię powszechności zjawiska idola, bo „zawsze znajdują się wyjątkowe jednostki, które wydają się wolne od tego typu tęsknoty za idolem”. W związku z tym stawia pytanie, „jakie warunki sprzyjają nieujawnianiu się potrzeby idoli” (FR 52).

Oba jednak sformułowania sugerują, iż stwierdzona wcześniej uniwersalna potrzeba idola może się w wyjątkowych okolicznościach nie ujawnić, co w ni-



czym przecież nie podważa jej realnego istnienia! Wywód autora obfituje w interesujące spostrzeżenia i refleksje wokół wielkich „antydolatorów”, którzy „z pewnością istnieli i [...] wywierali wpływ na bieg historii” (FR 52). Jest to, oczywiście, tylko hipoteza historyczna, ale poparta przykładami takich postaci, jak Bud- da, Izaak, Sokrates, Jezus, Mistrz Eckhart, Paracelsus, Boehme, Spinoza, Goethe, Marks, Schweitzer i „wielu innych”.

Wyjątki potwierdzają regułę, ale warto jeszcze przywołać wewnętrzny portret tych indywidualności, który kreśli Fromm:

Wszyscy oni byli „oświeceni”, potrafili postrzegać świat takim, jaki jest, i nie bali się, wiedzieli, że człowiek może być wolny, jeżeli będzie w pełni ludzki. [FR 52]

I dalej:

Niektórzy wyrażali swoją wiarę w kategoriach teistycznych, inni nie. Ale dla tych pierwszych Bóg nigdy nie był idolem [...]. Oni widzieli prawdę i prawda uczyniła ich wolnymi. [FR 52]

I chociaż nie wszystkie z tych imion i nazwisk mają ten sam ciężar gatunkowy, to przecież problem został jasno postawiony. Chodzi o pełną wolność i niezależność indywidualną, która jest czymś rzadkim i którą autor wiąże z osobistym „oświeceniem”. Ale nawet wymienione wybitne postaci nie wydają się całkowicie wolne od potrzeby idolatrii, jakkolwiek u takich osób – twierdzi Fromm – „potrzeba idolatrii oraz ich potencjalna moc do nawiązywania »przeniesionych« więzi są nieznaczące” (FR 53).

Można zatem przyjąć, że każdy człowiek pozostaje – w mniejszym lub w i ę k- s z y m stopniu – w k r ę g u i d o l a! Jest w ludziach głęboka potrzeba idolatrii, która z reguły się ujawnia, chyba że mamy do czynienia z jednostką wyjątkową, dla której życie to „nieustanny proces powiększania królestwa wolności i brak idolatrii” (FR 53). Problem idola czy idolatrii wskazywałby więc na fundamentalny rejestr „ludzkiej kondycji”.

W interpretacji tego zjawiska autor *Ucieczki od wolności* przypisuje – obok konstytucji jednostki i jej przeżyć z dzieciństwa – decydującą rolę warunkom społecznym, co stanowi istotne *novum* na tle klasycznej teorii. W związku z tym wprowadza on w miejsce kategorii *libido* i *Ego*, które nie potrafił wyjaśnić „współcześnie wielu ludzkich przeżyć” – pojęcie „filtru społecznego”. „Filtr” ten, na który składają się język, logika oraz normy kulturowe, prowadzi do nowej i kluczowej dla From- ma kategorii w postaci wspomnianej już n i e ś w i a d o m o ś c i s p o ł e c z n e j<sup>12</sup>:

Jest [filtr] specyficzny dla każdej kultury i determinuje „nieświadomość społeczną”, która z kolei w sposób rygorystyczny chroniona jest przed uświadomieniem, ponieważ tłumienie pewnych impulsów czy idei odgrywa bardzo realną rolę w funkcjonowaniu społeczeństwa. Cały aparat kulturowy służy zatem temu, by zachować nieświadomość społeczną w nietkniętym stanie. Tłumienie indywidualne, powodowane szczególnymi przeżyciami jednostki, wy- daje się mieć w porównaniu z nim charakter marginalny [...]. [FR 55]

Następuje więc uderzające przesunięcie akcentu z indywidualnego aparatu psychicznego (*Id*, *Superego* i *Ego*) na realność presji społecznych. Człowiek kla-

<sup>12</sup> Fromm podkreśla odmiennność tego pojęcia od Jungowskiej „nieświadomości zbiorowej” pisząc: „Nie trzeba tu oczywiście dodawać, że użyty termin »nieświadomość społeczna« nie ma nic wspólnego z »nieświadomością zbiorową« Junga; pierwszy dotyczy struktury społecznej, drugi – archaicznych dążeń wspólnych dla wszystkich ludzi” (FR 55–56).

sycznej psychoanalizy funkcjonuje w cieniu osobistego *libido*, natomiast człowiek w świetle Frommowskiej rewizji psychoanalizy – istnieje w perspektywie idola jako elementu nieświadomości społecznej. I d o l i j e g o – zwykle nieświadome – wyznawanie, czyli i d o l a t r i a, to konsekwencja „przeniesienia”, ale wcale nie musi się ona koniecznie wiązać z fiksacją na ojcu lub matce. Znowu dochodzi tu do głosu szersza rzeczywistość społeczna, która uaktywnia wszelkie możliwe idole publiczne i prywatne. Przywoływane już zjawisko „kultu jednostki” pokazuje znakomicie najbardziej oczywiste idole polityczne, jak np. Hitlera czy Stalina. Na antypodach tych „ohydnych demagogów”, którzy jednak pociągnęli za sobą miliony ludzi, jest mnóstwo idoli prywatnych, np. szef, nauczyciel, aktor filmowy czy partner życiowy, jak również możliwe są idole będące „wytworem fantazji”. Słowem – potencjalnie wszystko, co stwarza subiektywny azyl bezpieczeństwa i samorealizacji.

Wspomniani wielcy „antyidolatorzy” zdają się tylko potwierdzać powszechność idolatrii, ponieważ – stwierdza badacz – ani „kapitalistyczne”, ani „komunistyczne” wysoce uprzemysłowione społeczeństwa nie prowadzą do zaniku idolatrycznych uczuć. Wręcz odwrotnie, one je wzmagają (FR 53).

Fromm próbuje nawet opisać warunki społeczne, które by chroniły ludzi od „idolatrijnych postaw”. Ale czy nie brzmi to jak jeszcze jedna utopia?

Nietrudno te warunki opisać. Wśród najważniejszych należy wymienić brak wyzysku (i płynącą stąd nieobecność potrzeby zamącania umysłu ideologiami usprawiedliwiającymi ten stan rzeczy), stworzenie każdemu człowiekowi życia wolnego od jawnych i ukrytych sił i manipulacji działających od wczesnego dzieciństwa oraz pobudzanie rozwoju wszystkich zdolności człowieka. [FR 53]

I dalej:

Bogactwo i wysoki stopień konsumpcji nie mają nic wspólnego z wolnością i niezależnością. [FR 53]

Jakże znamienne słowa! Czyżby więc człowiek był skazany na idola i idolatrię we współczesnym społeczeństwie, które nie jest w stanie wyrzec się ani wyzysku, ani ideologii, ani manipulacji? A czy kiedyś mogło się tego wszystkiego skutecznie wyrzec? Ponadto rozłączność konsumpcji i wolności wydaje się szczególnie znacząca. W ten sposób Fromm dotyka głębokiej rzeczywistości ducha indywidualnego, który bezwiednie ulegając presjom nieświadomości społecznej, sam siebie – „dobrowolnie” – oddaje pod władzę „ukrytych sił” idolatrycznych.

Nieświadomość społeczna owocuje więc ostatecznie *f a ł s z y w ą ś w i a d o m o ś c i ą*, którą badacz określa jako fakt, „iż pojmujemy siebie, innych oraz różne sytuacje w zniekształcony (fałszywy) sposób” i że jesteśmy nieświadomi tego, czym one są w rzeczywistości albo, mówiąc dokładniej, czym w rzeczywistości nie są (FR 57).

Tak otrzymujemy obraz człowieka współczesnego, który jest człowiekiem zdezorientowanym, wydanym na łaskę swoich wewnętrznych potrzeb i wpływów społecznych...

Na tym tle dochodzi Fromm do odmiennej niż klasyczna wizji *p r a w d y*. Nieświadomość – powiada – jest tożsama z nieuświadamianiem sobie prawdy; uświadamianie nieświadomego oznacza odkrywanie prawdy. W związku z tym mówi on o dynamicznym pojęciu prawdy, w myśl którego prawda jest „procesem pozbywa-

nia się iluzji, rozpoznawaniem, czym dany obiekt n i e j e s t. Prawda nie jest ostatecznym stwierdzeniem czegoś, lecz krokiem w kierunku odkłamania (FR 58). Czyli:

Uświadamianie nieświadomego staje się zasadniczym elementem poszukiwania prawdy, wykształcenia, procesem pozbywania się ułudy. [FR 58]

Podsumowując możemy stwierdzić, że dialektyczna rewizja psychoanalizy w ujęciu Fromma stanowi krytyczne i twórcze przewartościowanie klasycznej teorii Freuda w kierunku interakcji międzyludzkiej i społecznej. Jest to przewartościowanie, które prowadzi do ważnych konsekwencji antropologicznych. A ujmując rzecz dokładniej, można podkreślić, że Fromm:

1. Podejmuje i pogłębia podstawowe intuicje badawcze ojca psychologii głębi, które wyraziły się w odkryciu „nieświadomego” i „przeniesienia”.

2. Rozwija perspektywę interpersonalną, która przekracza libidalny redukcjonizm w rozumieniu człowieka.

3. Stwierdza, że jednostka przewyżcza swoje przeżycia dziecięce i f i k s a c j ę na matce i ojcu wchodząc w relację z Innym jako „wzorem, obiektem, pomocnikiem i przeciwnikiem”<sup>13</sup>.

4. Proponuje koncepcję antropologiczną, w której człowiek jest w „naturze”, a jednocześnie – inspirowany swoją duchowością – przekracza „naturę”, czyli *libido*, *Id* i szuka sobie „przedmiotu czci i oddania, nie służącego przeżyciu fizycznemu, lecz psychicznemu”.

5. Wprowadza obok tradycyjnych terminów *libido* i *Ego* – kategorię „nieświadomości społecznej”, która generuje „fałszywą świadomość”.

6. Odkrywa, że jednostka przez własne potrzeby i „fałszywą świadomość społeczną” jest uwikłana w rzeczywistość idola i idolatrii (aksjologiczny aspekt osobistego „przeniesienia”).

7. Wysuwa dynamiczną definicję prawdy jako procesu uświadamiania nieświadomego, czyli pozbywania się iluzji w odniesieniu tak do rzeczywistości zewnętrznej, jak i wewnętrznego obrazu samego siebie (kruchość ontyczna i moralna człowieka).

Na koniec spróbujmy zastosować nową perspektywę psychoanalityczną Fromma do interpretacji literackiej. Otóż pozostając przy Gombrowiczu, nietrudno nam zaryzykować tezę, że wydobyta przez nas wykładnia „dialektycznej rewizji psychoanalizy” może stanowić *sui generis* busolę teoretyczną dla istotnych aspektów twórczości pisarza. Pełniejsza eksplikacja tej tezy znajduje się w mojej pracy pt. *Homo transcendens w świecie Gombrowicza*, którą aktualnie przygotowuję do druku, a także w ogłoszonym już szkicu *Gombrowicz i wolność*<sup>14</sup>. Tutaj ograni-

<sup>13</sup> R. S a c i u k tłumaczy ten istotny dla myśli Freuda *passus* z przekładu angielskiego jego pism, a nie z oryginału. Otóż w oryginale niemieckim zdanie to brzmi, jak następuje: „*Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten aber durchaus berechtigten Sinne*” (S. F r e u d, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. W: *Gesammelte Werke*. T. 13. Frankfurt am Main 1976, s. 73). Chodzi nam szczególnie o słowo „*Vorbild*”, które zostało w przekładzie polskim – zapewne pod wpływem tekstu angielskiego – oddane jako „model”. A przecież „*Vorbild*” znaczy *de facto* bardziej w z ó r niż mało określony semantycznie „model”. Rzecz o tyle istotna, że pojęcie w z o r u zawiera w sobie o wiele silniejszy wydzźwięk aksjologiczny niż „model”, co nie może tu być obojętne.

<sup>14</sup> E. F i a ł a, *Gombrowicz i wolność*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2000.

czyimy się tylko do lakonicznego – powiedzmy – rekonosansu interpretacyjnego wybranych utworów autora *Kosmosu*, i to wyłącznie w aspekcie problemu idola. Sądzimy bowiem, że właśnie rzeczywistość idola skupia – jak w soczewce – bogate spektrum aksjologiczne, które wynika z aktualnych osiągnięć psychoanalizy współczesnej.

Istotą idola jest – można by powiedzieć na kanwie teorii Fromma – a b s o l u t y z a c j a w a r t o ś c i w z g l ę d n e j, co może prowadzić jednostkę nie tylko do dobrowolnej rezygnacji z własnej indywidualności („Im bardziej wzrasta moc idola, tym bardziej człowiek zostaje odarty z własnej indywidualności”, FR 44), ale czasem nawet – z osobistej wolności!

Sięgając po przykład z utworów Gombrowicza, możemy tutaj wskazać bohaterkę *Ferdydurke* – Zutę Młodziakównę, która wręcz „wcieliła się” w idola nowoczesności, porzucając własną indywidualność i wolność. Można jednak stwierdzić, że także inne postaci przedstawione w „pejzażu ludzkim” Gombrowicza pozostają w cieniu określonego idola. Fromm zresztą mówi o powszechności zjawiska w życiu społecznym, a pisarz zdaje się tę prawdę intuicyjnie, choć selektywnie – prezentować. Idol byłby zatem – zgodnie z definicją psychoanalizy – „postacią, na którą jednostka przeniosła swoją siłę i moc”, a stanowiąc „wytwór rąk i wyobraźni” człowieka, „staje ponad nim i czyni go własnym więźniem”.

Idole w świecie autora *Ślubu* wykazują sporą różnorodność, ale rzadko występują z wyrazistością równą idolowi nowoczesności, którego więźniem stała się nie tylko Zuta, ale cała jej rodzina.

Naczelnym wszakże idolem, który przenika znaczne obszary twórczości pisarza, jest i d o l P o l s k o ś c i. Dotknąłem tej kwestii w szkicu *Księga łeków polskich, czyli „Trans-Atlantyk” Gombrowicza*<sup>15</sup>, ale tu warto zauważyć coś więcej, co stanowi raczej wariant implikowany „narodowej legendy”. Chodzi mianowicie o sprawę Siemiana w *Pornografii*.

Siemian jawi się najpierw jako nieustraszony przywódca ruchu oporu w okupowanej przez Niemców Polsce. Ale nagle ten „wódz i rozkazodawca” doznaje załamania psychicznego, które sprawia, że składa dymisję – chce się wycofać z czynnej walki i schronić w jakiś azyl osobistego poczucia bezpieczeństwa. Reakcja innych AK-owców na kryzys osobowości towarzysza broni jest jednak porażająca. Nie przyjmują jego dymisji, nie mają żadnego zrozumienia dla dowódcy, któremu „wykończyła się odwaga”. Co więcej, zaczynają go postrzegać jako śmiertelne zagrożenie... Dlaczego? Czyż nie dlatego, że dotyka to idola polskiej konspiracji, w którym nie ma miejsca na słabość indywidualną?

Jest to zatem – moglibyśmy powiedzieć respektując rozróżnienie Fromma na idole publiczne i prywatne – idol publiczny. Otóż wydaje się, że w tym kontekście myślowym nietrudno nam zrozumieć problem Siemiana, który przecież wywołał sporo kontrowersji, aż do usprawiedliwiającego wyjaśnienia Gombrowicza w kolejnych wydaniach *Pornografii*:

Niech nikt nie doszukuje się w wątku związanym z Armią Krajową (w drugiej części) intencji krytycznej lub ironizującej. AK może być pewna mojego szacunku.

<sup>15</sup> E. F i a ł a, *Księga łeków polskich, czyli „Trans-Atlantyk” Gombrowicza*. „Ruch Literacki” 1999, z. 5.

I dalej:

AK czy nie AK, ludzie są ludźmi – wszędzie przytrafi się wódz, tchórzem nawiedzony, lub morderstwo dyktowane konspiracją<sup>16</sup>.

Mamy tu więc do czynienia z usprawiedliwieniem – delikatnie mówiąc – dość ambiwalentnym. W powieści nie chodzi, oczywiście, o atak pisarza na AK, ale, jak sądzimy, o jeszcze jedną potyczkę z idolem Polskości, a szerzej: narodu. Tym razem autor dotkliwie denuncjuje idolatryczne szantażowanie jednostki przez konspiratorów „państwa podziemnego”. Szantaż o tyle boleśniejszy, że skierowany nie przeciw wspólnemu wrogowi, ale własnemu rodakowi, który przez swoją słabość „ośmielił się” wystąpić z szeregu konspiracyjnego mitu Polaka niezłomnego – walecznego patrioty. Indywidualna egzystencja przekroczyła „wytwór” fanatycznej wyobraźni narodowej, co powoduje, że Siemian z pozycji legendarnego wodza łąduje na pozycji... zdrajcy!

W innych utworach Gombrowicza „indywidualne” jawiło się w różnych opresjach – kontestowane, tłumione, ograniczane i degradowane na rzecz „polskiego” – wystarczy choćby wspomnieć sławetną lekcję o Słowackim w *Ferdynurce* czy Pojedynek lub Polowanie w *Trans-Atlantyku*. Ale w *Pornografii* rozstrzygnięcie jest szczególnie brutalne – Siemian ulega fizycznej egzekucji! Człowiek zostaje złożony w ofierze Polakowi. Toteż na przykładzie Siemiana można dostrzec nie tylko prezentację, ale i – zgodnie z jasnym wektorem aksjologicznym całej twórczości pisarza – dekonstrukcję idola Polskości, który można traktować jako szczególny przypadek cezaryzmu mentalności grupowej nad – w ostatecznym rachunku – niepodległą i „nieobliczalną” wolnością jednostki. A jest to właśnie niepodległość egzystencji, która w świecie Gombrowicza przekracza wszelkie mity, reguły i gwarancje... W tym ujęciu Siemian stanowi najpoważniejsze *memento* przed ryzykiem – jak mówi Fromm – „fiksacji na idolu”, który w naszej tradycji narodowej wydaje się nieświadomym więzieniem mentalnym tragicznego patriotyzmu.

Wszelako idol Polskości czy wspomniany wcześniej idol nowoczesności Zuty to tylko idole najbardziej uderzające. Można bowiem śmiało bronić tezy, że i pozostałe kategorie stabilności świata Gombrowicza przybierają w mniejszym lub większym stopniu postać wartości idolatrycznych, które okazują się zagrożeniem dla indywidualnej egzystencji. W związku z tym wartości te podlegają wyzwalamącej dekonstrukcji – tak np. poradził sobie Józio w *Ferdynurce*. Zakochany bohater czuje się zniewolony stylem piękności Młodziakówny, toteż szuka wyzwolenia, które osiąga dopiero wtedy, kiedy doprowadza do kompromitacji idolatrycznej stylizacji Zuty na nowoczesną, co ma miejsce podczas jej rzekomej nocnej schadzki z Kopyrdą i starym dyrektorem szkoły... Pimką!

Idol nowoczesności jest idolem społecznym, ale można by także na kanwie lektury *Kosmosu* postawić np. problem idola ładu, który wydaje się gwarantem nie tylko sensotwórczego poznania, ale i – wszelkiej kultury. Z kolei rancja nalańś, która przez swoje „mierzałne absolutyzacje” degraduje lub ogranicza – jak mówi pisarz – „kształt ludzki”, okazuje się w świetle jego ostrych polemik w *Dzienniku* oczywistym idolem „maksimum intelektualnego” nauki, będącej w centrum *episteme* zachodniej.

<sup>16</sup> W. Gombrowicz, *Pornografia*. W: *Dziela*, t. 4, s. 5.

Są to zaledwie sygnały rozległej problematyki idola w świecie postaci przedstawionych Gombrowicza. Ale wydaje się, że cała jego twórczość demaskuje nasze sytuacje idola tryczne, które wypływają z fałszywej świadomości społecznej, generowanej przez społeczną nieświadomość. Tak też rozumiemy finał monologu Henryka w *Ślubie*, który zdaje się wygłaszać *expressis verbis* to najbardziej doniosłe *credo* pisarza:

Odrzucam wszelki ład, wszelką ideę,  
Nie ufam żadnej abstrakcji, doktrynie,  
Nie wierzę ani w Boga, ani w Rozum!  
Dość już tych Bogów! Dajcie mi człowieka!<sup>17</sup>

Czyż nie jest to wypowiedzenie wojny kulturze jako źródłu ograniczeń człowieka w jego relacjach międzyludzkich? Ład, idea, abstrakcja, doktryna stanowią przecież kwintesencję kultury, która jednak tutaj okazuje się barierą między mną a Innym. A wszystkie te bariery produkuje Rozum. To on także kreuje absolutne dominium aksjologiczne w postaci Boga jednostki.

Zauważmy wszakże od razu, że nie tyle chodzi w tym znamienym manifestie o Boga transcendentnego i jedyne, ile raczej o idola, ponieważ Bóg staje natychmiast w szeregu innych „Bogów”. Występuje On też obok pisanego wielką literą Rozumu, żeby błyskawicznie wybrzmieć jakże znaczącą konkluzją: „Dość już tych Bogów!” Mowa zatem *de facto* o Bogu jako jeszcze jednej zniewalającej projekcji ludzkiego umysłu!

Krok dalej w tym kierunku idzie Alejandro Russovich, długoletni przyjaciel i wnikliwy znawca dzieła Gombrowicza, o którym znajdujemy w *Dzienniku* nader pochlebną opinię:

Russo jest dla mnie wcieleniem argentyńskiej genialnej antygenialności. Podziwiam. Mechanizm mózgowy – bezbłędny. Inteligencja – świetna. Chwytność i chłonność. Wyobrażenia, polot, poezja, humor. Kultura. Odczucie świata swobodne, bez kompleksów...<sup>18</sup>

Otóż Russovich w eseju *Gombrowicz od wewnątrz* pisze:

Gombrowicz, niczym Izajasz, mówi nam: przyjrzyj się swoim bałwanom, popatrz na surowiec, z którego ich tworzymy, bo to twoja własna istota. Baw się nimi, jeśli chcesz, ale nie oszukuj się, nie daj się ponieść owej głupiej powadze, z jaką czcisz samego siebie.<sup>19</sup>

Gombrowicz i Izajasz! Czy jest to przypadkowe skojarzenie, czy może mamy do czynienia z istotnym podobieństwem? Na tle dokonanych rozważań wydaje się oczywiste, że nie chodzi tu o gest retoryczny, lecz o rzeczowe porównanie.

„Bogowie” Gombrowicza żyją w jego twórczości, co udało się nam stwierdzić dzięki Fromma koncepcji idola. Russovich jednak zdaje się uniwersalizować intuicję idola, kiedy wzywa nas do odkrycia naszych „bałwanów”. Zachęca więc do poważnej autoanalizy, której efektem mogłaby być świadomość istnienia osobistych idoli, tworzonych z naszej „własnej istoty”, i zdobycie wobec nich krytycznego dystansu.

Wszelako bogowie, idole i bałwany to nie tylko dziedzina psychologii czy psychoanalizy, ale – głębiej patrząc – sanktuarium ludzkiego ducha. W ten sposób

<sup>17</sup> W. Gombrowicz, *Ślub*. W: jw., t. 6, s. 204.

<sup>18</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik (1953–1956)*. W: jw., t. 7, s. 181.

<sup>19</sup> A. Russovich, *Gombrowicz od wewnątrz*. W antologii: *Tango Gombrowicz*. Zebrał, przełożył i wstępem opatrzył R. Kalicki. Kraków 1984, s. 129.

dotykamy antropologii biblijnej, do której także odwołuje się Fromm, kiedy – za teologami – stwierdza, że prorocy *Starego Testamentu* ustawicznie walczą z postawą idolatryczną Izraela. Bóg jest w *Biblii* pojmowany jako antyidol. Toteż Izajasz rozpoznaje i piętnuje idolatrię narodu wybranego, który raz po raz ulega kultom bożków pogańskich – Baalów.

Zmieniły się realia historyczne – Russovich i Fromm wskazują na takie współczesne „bałwany”, jak Rasa, Ojczyzna, Cywilizacja, Nauka, Honor czy Sztuka – ale pozostał przecież uniwersalny paradygmat biblijny wnętrza człowieka. Gombrowicz włącza się – zapewne poza horyzontem swojej świadomości – w ten antyidolatryczny nurt myślenia, którego *Biblia* jest źródłem i szczytem! Demaskuje i przekracza – n i c z y m I z a j a s z – idole różnego autoramentu: od wszystko pochłaniającej Polskości do – Racjonalności *episteme* zachodniej...

Łączy go więc z Izajaszem postawa kontestacji wszelkich absolutyzacji idolatrycznych, ale dzieli od niego – ostateczna intencja. Prorok gromi bowiem Izraela w imię wierności Bogu Jedynemu, czyli religijnej wiary. Gombrowicz natomiast walczy w imię wierności sobie, co *nb.* absolutyzuje jego wolność indywidualną... W przestrzeni tej wolności pisarz rzeczywiście – wyzwolony z presji (i opresji) współczesnych „Bogów” – świadomie „czci samego siebie” jako wartość naczelną, którą potrafi się także bawić, stwarzając siebie „wciąż na nowo” w życiodajnej interakcji z Innym:

Dość już tych Bogów! Dajcie mi człowieka!  
Niech będzie, jak ja, mętny, niedojrzały,  
Nieukończony, ciemny i niejasny,  
Abym z nim tańczył! Bawił się! Z nim walczył<sup>20</sup>,

Czyż nie wybrzmiewa w tym finale monologu Henryka w najważniejszym dramacie pisarza pragnienie więzi poza- lub ponadidolatrycznej, pragnienie „ślubu” dwóch wyzwolonych osobowości?

W ten sposób rozpoznana idolatryczność kondycji ludzkiej w świecie przedstawionym Gombrowicza jest nie tylko kontestowana, ale i przekraczana w kierunku bycia z Innym i przez Innego... „Zakażenie semantyczne” w *Kosmosie* okazuje się ostatecznie zakażeniem idolatrycznym, które podejmuje cała twórczość pisarza. Podejmuje diagnozując i wyzwalając!

Arkadia to, utopia czy zapoznana szansa?

<sup>20</sup> Gombrowicz, *Ślub*, s. 204.