

Paweł Dybel

Zbłąkany Eros? : Freud i mesjański witalizm

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (156), 169-184

2015

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.

Komentarze

Zbłąkany Eros? Freud i mesjański witalizm

Paweł Dybel

1.

Duża popularność książek Agaty Bielik-Robson w różnych kręgach humanistycznych i filozoficznych bierze się z ich dyskursywnej sugestywności. Poruszane kwestie autorka potrafi przedstawiać w sposób problemowy, wyraźnie zakreślając własne stanowisko. Umiejscawia je przy tym na szerokim tle różnych współczesnych filozoficznych i humanistycznych koncepcji, konfrontując je ze sobą i prezentując ich własne interpretacje.

Podobnie ma się sprawa z ostatnią książką Bielik-Robson pt. *Erras*. Bliską sobie tradycję żydowskiego witalistycznego mesjanizmu sytuuje ona na tle bardzo rozległego i zróżnicowanego pejzażu współczesnych filozoficznych sporów wokół kategorii życia i jego odniesienia do śmierci. W ujęciu autorki spory te mają swoje źródło w tradycji myśli greckiej i żydowskiej, gdzie – jej zdaniem – pojawiły się dwa skrajnie odmienne ujęcia tej kategorii i trwają one nieprzerwanie po dzień dzisiejszy. To przede wszystkim ich dzisiejsze oblicze interesuje też autorkę. Jej głównymi bohaterami są m.in. Taubes, Freud, Adorno, Benjamin, Rosenzweig, Bloch, Deleuze, Derrida, Lacan, Laplanche i ich współcześni komentatorzy.

Paweł Dybel –

profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii UP oraz w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Zainteresowania: współczesna filozofia (hermeneutyka, antropologia filozoficzna, post-strukturalizm), teorie psychoanalityczne, filozofia polityczna. Ostatnio opublikował: *Oblicza hermeneutyki, Dylematy demokracji. Kontekst polski*. Stypendysta m.in. Thyssen Stiftung, Alexander von Humboldt Stiftung, DAAD, DFG, The Kosciuszko Foundation, The British Academy. Kontakt: pawedybel@gmail.com

Pojawiają się również rozliczne nawiązania do myśli nowożytnej i XIX-wiecznej; głównie do Spinozy, Hegla i Nietzschego.

Ale książka nie ma charakteru monograficznego. Od pierwszych stron stanowi próbę przeforsowania przez autorkę idei, którą uznaje ona za kluczową we współczesnych sporach wokół kategorii życia. Idea ta ma pozwolić jej w nowy sposób spojrzeć na poniekąd całą filozofię i myśl współczesną i ją niejako w nowy sposób uporządkować. Sprawia to, że od samego początku, prezentując różne stanowiska, Bielik-Robson uwikłana jest w dyskusję z nimi, zajmując wobec nich wyraźną postawę wartościującą.

Cóż to za idea, w imię której została napisana ta książka? W sposób klarowny została ona przedstawiona na jej pierwszych stronach. To zdaniem Bielik-Robson właściwe takim autorom jak Spinoza, Bergson, Freud, Rosenzweig, Benjamin, Derrida i Levinas przekonanie, że zagadka bytu imieniem człowiek tkwi w specyficznych „energetycznych zasobach” tego, co ludzkie, w jego popędowości, która ma charakter „bejjakościowy” i zarazem „nadmiarowy”. W tej perspektywie człowiek jest „istotą obdarzoną sobie tylko właściwą energią popędową, której losy decydują o jego człowieczeństwie” (s. 8), te zaś sprawiają, że jest on „istotą niezdolną do życia”. Dlatego „jego fundamentalną daną witalną jest rodzaj popędowej energii, która nie tylko nie nadaje się do życia, ale wręcz życiu się przeciwstawia: jej pierwsza manifestacja w ludzkiej egzystencji jest jednocześnie bezradna i niszczycielska” (s. 8) To podejście jest, zdaniem autorki, głęboko zakorzenione w religijnej tradycji myśli żydowskiej, gdzie wskazywano na te specyficzne znamiona tego, co ludzkie.

Tej tradycji myślowej Bielik-Robson przeciwstawia autorów, którzy „ludzką *differentia specifica* umieszczają w momencie *hermeneutycznym*, czyli inicjacji w sferę symboliczną” (s. 8). Zakładają oni, że człowiek musi jakoś przezwyciężyć w sobie, zdusić, stłamsić, tkwiący w nim nadmiar popędowej energii, odwołując się do logosu, na który w odróżnieniu od zwierząt jest otwarty. Dlatego zdaniem autorki jest to strategia „tanatyczna”, sprzymierzona z destrukcyjnym popędem śmierci. Człowiek staje się człowiekiem, jeśli dokonuje „denaturalizacji” siebie, na swój sposób dusi i tłamsi rozsadzające go od wewnątrz energie, swoją *hybris*.

W tej hermeneutycznej tradycji zatem, która ma swoją genezę w myśli greckiej, ludzkie życie, które pierwotnie doświadczane jest przez nadmiar tego, co popędowe, wartościowane jest negatywnie. Egzystencja ludzka, która musi wkroczyć w sferę symboliczną, definiowana jest tu jako brak. W rezultacie w sposób nieunikniony musi utracić swoją popędową pełnię naturalnego

bytu. W związku z tym w ramach tej tradycji rozwijają się dwie przeciwstawne strategie. Jedną z nich to „dionizyjska”, „biomorficzna” strategia zanegowania tego, co symboliczne, i powrotu do natury (renaturalizacja), którą najwyraźniej reprezentuje Nietzsche. Drugą natomiast to „apollinijska” strategia idealizacji tego, co symboliczne przez negację tego, co naturalne. Zaczyna się ona wraz z Sokratesem i w myśli współczesnej znajduje kontynuację u Hegla, Heideggera, Gadamera, Lacana, Ricceura i innych. Obie te strategie są zdaniem autorki głęboko tragiczne, gdyż opierają się na bardzo pesymistycznej wizji ludzkiego bytu. W ich ramach człowiek może albo wyrzec się całej sfery symbolicznej (kultury) i wrócić na poziom bytu przyrodniczego, albo dokonać represji tego bytu, co rozszczepia go raz na zawsze w stosunku do siebie.

Tym dwóm strategiom Bielik-Robson przeciwstawia zakorzenioną w tradycji myśli żydowskiej strategię „biofiliczną”, którą znamionuje pozytywne, „miłosne” odniesienie do popędowego nadmiaru tkwiącego w ludzkim bycie. W ramach tej tradycji ów nadmiar traktowany jest nie jako przekleństwo czy brak, lecz jako szansa, obietnica zerwania z kontinuum natury w sensie pozytywnym. Oparta na tym założeniu strategia wobec tego, co popędowo-ludzkie, jest, jak twierdzi autorka, strategią mesjańską. W jej ramach życie ludzkie przestaje być – jak jest w strategiach hermeneutycznych – przekleństwem, a staje się (lub może być) „błogosławieństwem”. Po czym Bielik-Robson wypowiada swoje ideowe credo:

Mesjański witalizm wyznacza więc sobie następujące cele strategiczne: nauczyć się korzystać z tej energii bez miary i celu; oddać sprawiedliwość jej „wspaniałości”, by rozwinęła swoją moc poza kastrującym nakazem przystosowania; wyprowadzić ją poza upokarzający kontekst *imitatio naturae* – i uczynić ludzkiego wyrzutka istotą wybraną. [...] Mesjański witalista także zatem ma wrażenie, że „jeszcze nie żyje”, że „życie żywe” jest dopiero kwestią obietnicy – ale też nie pojmuje tego niedokonania w nostalgicznych kategoriach utraty, lecz wyłącznie proleptycznie, oczekując nadejścia formy życia dotąd przyrodzie nieznannej. (s. 10-11)

Wynika z tego, że spośród trzech wyróżnionych przez autorkę strategii radzenia sobie z popędowym nadmiarem jedynie mesjański witalizm, zakorzeniony w tradycji myśli żydowskiej, oferuje człowiekowi najbardziej obiecujące rozwiązanie dylematu, z jakim konfrontuje go jego osobliwe usytuowanie w ramach fenomenu życia. Tylko bowiem ta tradycja pozwala człowiekowi

pojąć siebie jako „wybranego” do wyższych zadań i realizować to uprzywilejowanie przez swobodne zdanie się na nadmiar własnych popędowych mocy oraz oczekiwanie na nadejście „życia żywego” po śmierci. To ostatnie pojęcie jest przy tym jako nieznaną (wyższą?) przyrodzie formą życia, w której to dopiero nastąpi właściwe spełnienie człowieka.

Tak przedstawiony przez autorkę witalistyczny mesjanizm jawi się jako atrakcyjna oferta zmiany przez człowieka swego dotychczasowego, głęboko tragicznego „hermeneutycznego” stosunku do życia, w którym pojmuje on siebie jedynie negatywnie, jako istota obarczona brakiem. Tutaj zaś ten brak rozpoznawany jest jako zaleta. Wystarczy tylko rozpoznać w nim własne „wybranie” i źródło własnej siły zarazem. W wyniku tego cała ludzka egzystencja, łącznie z jej popędową, energetyczną stroną, zostaje uwolniona od wszelkich ograniczeń i rozświetlona blaskiem boskiej obietnicy ponadprzyrodniczej formy bytu po śmierci.

W stosunku do niej życie ziemskie człowieka, w którym – zgodnie z obietnicą mesjańskiego witalizmu – będzie on realizował bez ograniczeń jego energetyczną popędową stronę, będzie „radosnym”, współgrającym z ową formą, sposobem jej przygotowania. Urzeczywistniać się będzie ono w jakiejś wielkiej harmonii między tym, co dzieje się „teraz”, i tym, co nastąpi „potem”, w czym się one na swój sposób wspomagają. Śmierć zupełnie zatraci tu znaczenie, przestanie się liczyć w swojej „hermeneutycznej” grozie. Będzie tylko momentem przejścia między doczesną i ponadprzyrodniczą formą bytowania ludzkiej jednostki po jej zgonie.

Nie ukrywam, że to bardzo pociągająca oferta, i, mówiąc szczerze, ja też bym tak chciał. Podobnie zresztą jak kiedyś, będąc dzieckiem, bardzo chciałem dostać się do chrześcijańskiego Raju. Tyle że droga, która miałaby doń prowadzić – droga wielu wyrzeczeń i represji własnej seksualności – była znacznie mniej atrakcyjna. Tak czy inaczej, już ta konfrontacja tych dwóch typów eschatologii każe nieco inaczej, niż to czyni autorka, usytuować żydowską tradycję mesjańskiego witalizmu na tle europejskiej tradycji religijnej i filozoficznej. Jeśli bowiem wyjdziemy od tego, że istota wszelkiego typu mesjanizmu zasada się na pojęciu „wybrania” jakiejś grupy społecznej, narodu, klasy czy całej ludzkości do wyższych celów i obietnicy jakiejś formy ponadprzyrodniczego bytu po śmierci, witalistyczny mesjanizm różniłby się od pozostałych postaci mesjanizmu tylko wyborem innej strategii osiągnięcia tych celów. No i pewnymi bardzo ogólnymi wyobrażeniami dotyczącymi urzeczywistniania się owej przyszłej formy. Sam cel ostateczny zaś byłby w nim pojmowany bardzo podobnie. W dodatku jeśli stanąć na

gruncie spirytualizmu Plotyna, tam również zbliżanie się do Boga polega na kulminacji w człowieku pozytywnych energii popędowych. Tyle że te energie mają charakter duchowy, nie biologiczny.

Nasuują się kolejne uwagi. A co zrobić w takim razie z Nietzschego ideą nadczłowieka? Czy rzeczywiście, jak chce autorka, jest to idea „biomorficzna”? To możemy przeczytać u Tatarkiewicza czy u ojca Salija, a co zrobić z odczytaniem Deleuze’a, Klossowskiego, Derridy? Czy nie znajdują oni w tej idei czegoś zupełnie innego niż powrót człowieka na poziom bytu przyrodniczego?

Inne pytania nasuwają się w odniesieniu do tradycji „hermeneutycznej”, tak jak określa ją autorka, utożsamiając ją praktycznie z całą tradycją filozofii greckiej. Czy nie jest to kolejna przesada? No i akurat, dlaczego owa tradycja miałaby być „tragiczną”? W końcu Sokratejska idea filozoficznego dialogu, podjęta później przez Platona, w którym decydujące znaczenie mają argumenty racjonalne, jest przeniknięta głębokim optymizmem co do zadań, jakie stoją przed człowiekiem w jego ziemskiej formie życia (czego też tak bardzo nienawidzi Nietzsche). Tragizmu trudno by też doszukiwać się w antropologii Arystotelesa, wręcz przeciwnie, jego *animal rationale* pewne własnych władz rozumowych dumnie wznosi się ponad świat zwierzęcy, budując *polis*.

Naturalnie nie znaczy to, że w greckiej tradycji kulturowej nie pojawia się tragiczna antropologia. Ale to tylko jeden z jej nurtów, chyba nie najważniejszy. Jej elementy odnajdujemy przede wszystkim w mitologii, w dionizjach czy w tragediach Sofoklesa. Trudno byłoby doszukać się jej natomiast w tradycji filozoficznej. Kluczowe filozoficzne koncepcje i nurty tchną głębokim apolińskim optymizmem, określa je przekonanie o zdolności człowieka do wykształcenia w postawie wobec życia i siebie głębokiej równowagi, przepajającej je głębokiej harmonii (co też bardzo nie podobało się Nietzsche-mu). Bielik-Robson zdaje się w tym punkcie trochę „utragiczniać” na siłę tę tradycję.

Czy z drugiej strony *ethos* Levinasa, który przeciwstawia on greckiemu logosowi, nie jest w istocie poszerzeniem tego ostatniego o wymiar etyczny, a nie usunięciem? Co więc ma to wspólnego z kultem popędowego nadmiaru? A jak usytuować Derridiańską ideę pisma i jego osobliwy stosunek do (greckiej z pochodzenia) metafizyki, który polega na jej dekonstrukcji dokonanej niejako z jej wnętrza, a nie na jej porzuceniu?

I wreszcie, co począć z myśleniem o człowieku, które pojawia się w tradycji XX-wiecznej antropologii filozoficznej, reprezentowanej przez Schelera, Plessnera i Gehlena? Wychodzi się tu wprawdzie od Nietzscheańskiej definicji

człowieka jako wybrakowanego zwierzęcia czy osobnika, który „rodzi się za wcześnie”, ale bynajmniej nie wartościuje się tego negatywnie. Wręcz przeciwnie. W tym właśnie upatruje się – paradoksalnie – jednego z pozytywnych warunków tworzenia przez niego kultury.

Pytania i przykłady można mnożyć. Jakkolwiek uznają prawomocność samej opozycji, na której Bielik-Robson oparła ideę swojej książki, sądzę, że sposób jej zbudowania przez autorkę jest zbyt jednostronny, opiera się na daleko idących uproszczeniach. Należałoby znacznie bardziej wewnętrznie zróżnicować poszczególne jej człony, inaczej też wytyczyć linie podziałów i pokrewieństw. Ale też wtedy trzeba by było porzucić określając postawę autorki przekonanie o zasadniczej ontologicznej wyższości tradycji mesjańskiego witalizmu nad wszelkimi pozostałymi tradycjami myśli europejskiej. Niemożliwa stałaby się tak daleko idąca mitologizacja tej tradycji.

Moje pytania rodzi też sposób potraktowania tej opozycji przez autorkę, czyli posługiwanie się w stosunku do niej wyraźnym wartościującym schematem. Jest to klasyczny schemat dychotomiczny, w którym jedna strona, „mesjańska”, jest wartościowana pozytywnie, jako otwierająca sobą perspektywę uchwycenia samej istoty ludzkiego życia, druga zaś, „hermeneutyczna”, negatywnie. To w oczach Bielik-Robson strona wyobcowania w stosunku do fenomenu życia, która wiedzie byt ludzki na manowce.

Wtłaczanie praktycznie całej filozoficznej tradycji Zachodu w ramy tak ostrych podziałów i sądów wartościujących prowadzi autorkę do naginania poszczególnych zjawisk do własnych rozpoznań i ocen. Jej argumentacja pozostaje wówczas – by odnieść się do rozróżnień Lacana – na poziomie porządku wyobraźniowego, żywiąc się obsadzonymi narcystycznie fantazjami, od jakich roi się w każdej postaci mesjanizmu.

Taki dyskurs ma bez wątpienia dużą siłę uwodzicielską. Któż bowiem nie chciałby uwierzyć, że oto nagle w momencie kiedy uwolni marnujący się w nim do tej pory nadmiar popędowych sił, otworzą się przed nim (być może) wrota do wyższej ponadprzyrodniczej formy egzystencji po śmierci. Ba – nagle będzie mógł w sposób nieograniczony korzystać z wszelkich radości ziemskiego życia. Aby jednak przekroczyć te wrota, musi w swoim myśleniu zdobyć się na podobny co Agata Bielik-Robson intelektualny radykalizm. Innymi słowy, winien zacząć kierować się logiką walki na śmierć i życie: albo ja, albo on. Albo więc zgodnie z duchem mesjańskiego witalizmu powierzy się obwieszczanej przez autorkę radosnej „dobrej nowinie”, albo nadal będzie się trwać w tragicznej „hermeneutycznej” wizji ludzkiego bytu jako

obarczonego ze swej istoty nienaprawialnym brakiem i bezproduktywnie marnować swój „nadmiar” energii. Wszelkich rozwiązań kompromisowych, które by wskazywały na mocne i słabe strony obu postaw oraz byłyby próbą wypracowania jakiegoś stanowiska pośredniego, autorka nie przewiduje. Klóciłoby się to zresztą z jej wspomnianą strategią budowania ostrych dychotomicznych podziałów, w których jedna strona jest zawsze stroną „cacy”, godną najwyższych pochwał i uwielbienia, druga zaś stroną „be”, zasługującą tylko na naganę i zapomnienie.

2.

Ryzykując odsądzenie od wszelkiej czci i wiary i nazwanie siebie ponuro tragicznym pesymistą, chciałbym jednak podjąć poniżej próbę rehabilitacji podejścia hermeneutycznego. Wyjdę przy tym od skądinąd bardzo ciekawych rozważań autorki dotyczących Freudowskiej teorii popędów, gdzie podejmuje ona dyskusję z jej niektórymi współczesnymi odczytaniem, mało do tej pory znanymi w Polsce.

Punktem wyjścia tych rozważań jest znany artykuł Freuda *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w którym przedstawia on w sposób syntetyczny swoje poglądy na temat ludzkich popędów. Bielik-Robson w swojej interpretacji tego artykułu nawiązuje do prac autorów, którzy zwrócili uwagę na rysującą się w nim rozbieżność między pojęciem libido bezobiektywego i libido obiektowego, już określonego przez obiekt i na nim utrwalonego. Libido bezobiektywne miałyby w ujęciu Freuda stanowić pierwotną, wyjściową formę libido, które nie zostało jeszcze utrwalone na żadnym obiekcie seksualnym. W nim też miałyby znajdować się ów „nadmiar” popędowej energii, który nie zanika w nim również wtedy, gdy zostało ono utrwalone na jakimś określonym obiekcie. Libido obiektowe natomiast to libido już z góry nakierowane na określony obiekt i w nim niejako się wyczerpujące, chociaż w istocie nigdy nie do końca. Zawsze bowiem gdzieś w tle zostaje w nim coś z owego „nadmiaru” właściwego libido bezobiektywemu.

Pytaniem jest wówczas, jak należy w takim razie pojmować owo libido bezobiektywne i jego relację do libido obiektowego. Jeśli bowiem jest ono bez obiektu, to czy w takim razie możemy w ogóle mówić o jego seksualnym charakterze w tym samym znaczeniu, w jakim mówimy w przypadku libido obiektowego? Może wypełnia je jakiś rodzaj energii proto-seksualnej, która może realizować się w całkiem inny sposób niż w przypadku libido obiektowego?

Zarazem jednak pojęcie libido bezobiektywego pozwala Freudowi objaśnić fenomen „zblądzeń” ludzkich popędów seksualnych, które właśnie dlatego, że nie są w nim jeszcze utrwalone na obiekcie płci przeciwnej, mają „wolność” do utrwalenia się na innego typu obiektach: tej samej płci, zwierzętach, osobach martwych, przedmiotach itd.

W tej rozbieżności między libido bezobiektywym a obiektywym Bieлик-Robson upatruje źródła konfliktu między tym, co nazywa Errosem, czyli Erosem, który zblądził, a Erosem, czyli Erosem, który działa na rzecz prokreacji, a więc zdeterminowany biologicznie jest nakierowany na obiekt płci przeciwnej. Ten konflikt także należy – jak pisze autorka – „do dziedziny, którą już wcześniej nazwaliśmy hebrajskim modelem ekonomii popędowej” (s. 245). Z jednej strony bowiem w judaizmie jako religii zachował się „cenny ślad niezdiscyplinowanej seksualności pierwotnej, czyli owego «złota», które sam Freud dostrzegł w kabalistycznej figurze *Ein-sof*” (s. 245), czyli figurze Boga, który poprzedza sam siebie w objawianiu siebie jako wytwarzającego świat duchowy. Taki Bóg nie ma żadnych pragnień, myśli, nic o nim też nie może być orzeczone. Wycofuje się on ze świata, by stworzyć pustą przestrzeń, w której dopiero może się coś – jak i on sam – pojawić. Z drugiej strony w judaizmie rabinicznym wyraźna jest tendencja do tego, by ukierunkowywać całą energię seksualną na cele prokreacyjne. Ta tendencja odpowiadałaby wówczas Freudowskiemu libido obiektywemu.

Pytanie, jakie nasuwa się wobec tej argumentacji, brzmi: czy rzeczywiście musimy zakładać istnienie tego rodzaju konfliktu między libido bezobiektywym Freuda i libido obiektywym? W końcu owo libido bezobiektywne umożliwia w równej mierze – podobnie jak Bóg luriańskiej kabały – utrwalenie libido na obiektach innych niż obiekty płci odmiennej, jak i na wszelkiego typu obiektach. Stanowi ono zatem zarówno swoisty warunek możliwości dla ukształtowania się tożsamości heteroseksualnej nakierowanej na prokreację, jak i wszelkiego typu tożsamości perwersyjnych, nastawionych na innego typu obiekty. Jest zarówno źródłem „Erosa”, czyli seksualności współgrającej z popędem samozachowawczym (rozmnażanie się i przetrwanie człowieka jako gatunku), jak i „Errosa”, czyli seksualności, która „zblądziła”, przy czym tym piętrem nie naznacza jej samo libido, lecz kultura. A zatem ustanowione przez człowieka wyobrażenia na temat tego, co „normalne”, a co jest od tego odstępstwem.

Innymi słowy, nie sposób utożsamiać Errosa z libido bezobiektywym, ponieważ jest on w takiej samej mierze przejawem libido obiektywego co Eros.

Tyle że jest on nakierowany na inne obiekty niż te innej płci. Freud zresztą bardzo klarownie tłumaczy tę sytuację. Według niego właśnie dlatego, że popędowi seksualnemu chodzi głównie o uzyskanie przyjemności, obojętne jest mu, jaki obiekt mu tej przyjemności dostarcza. Z jego perspektywy obiekty innej płci, tej samej czy jeszcze inne mają tę samą wartość. Są jedynie mediami na drodze do uzyskania owej przyjemności.

W tym sensie również libido bezobiektywne zachowuje w tej materii całkowity indyferentyzm. To libido, które wprawdzie zawiera w sobie pewien nadmiar w stosunku do każdego obiektu, na którym będzie utrwalone, niemniej jednak ten nadmiar zostanie zachowany zarówno w przypadku utrwalenia na obiektach innej płci, jak i różnych od nich. W ogóle na owo libido bezobiektywne można spojrzeć jako na zakładany czysto hipotetycznie stan, w którym popęd seksualny nie utrzymał się jeszcze na jakimś konkretnym obiekcie. Niemniej jednak jest już na taki obiekt, taki lub inny, z góry nakierowane. I dąży do utrwalenia się na nim.

W tej perspektywie rozróżnienie na libido bezobiektywne i obiektywne jest rozróżnieniem całkowicie sztucznym, czysto teoretycznym, coś takiego po prostu nie istnieje. Każde libido jest bowiem nakierowane na jakiś obiekt, tyle że do momentu, kiedy jeszcze nie nastąpiło jego utrwalenie na jednym z nich, potencjalnie może się utrwalić na każdym typu obiekcie. Na tym zasadza się właśnie Freudowskie mówienie o polimorfizmie popędu seksualnego u dziecka.

W związku z tym również całkiem inaczej, niż sugeruje Bielik-Robson, należałoby rozpoznać twierdzenie o „przypadkowym” utrwaleniu libido na obiekcie. Owa „przypadkowość” u Freuda wiąże się z pierwszym doświadczeniem przez dziecko przyjemności kojarzonej przez nie z określonymi obiektami, którą to przyjemność będzie ono starało się odtąd ponownie uzyskać. Co jest też naturalną tendencją jego popędów. W fakcie tym, że w jednym przypadku przyjemność ta jest kojarzona z obiektem innej płci, innym razem zaś z zupełnie innego typu obiektami, nie dostrzega żadnej istotnej różnicy.

Znowu więc „Eros” i „Erros” praktycznie niczym się od siebie nie różnią, jeśli chodzi o sposób ich funkcjonowania. Różnią się tylko typem obiektów, na których zostały utrwalone – ta różnica przy tym w perspektywie ontologicznej nie ma najmniejszego znaczenia. To „przypadkowe” utrwalenie na popędzie nie jest przy tym rozpoznawane przez Freuda jako wyraz braku czy niedoskonałości, lecz należy w tym widzieć po prostu wymowne poświadczenie ludzkiej skończoności. Po prostu w momencie, kiedy popęd w wyniku

jakichś zdarzeń losowych w czyjejś biografii utrwała się raz na jakimś obiekcie, czyli dane indywiduum kojarzy z tym doświadczenie przyjemności, jest już od tej pory trwale na ów obiekt zafiksowany.

Można to przyrównać do procesu zastygania płynu w galarecie. Popęd, który „zastygł” na jakimś obiekcie, nigdy już nie będzie polimorficzny w pierwotnym rozumieniu tego słowa. Obecna w nim jeszcze jakaś resztkowa bezobiektywego libido nigdy już nie zestali się w inny obiekt, który mógłby być prawdziwą „konkurencją” dla pierwszego obiektu. Może ona co najwyżej zaoferować podmiotowi jakiś rodzaj komplementarnego utrwalenia, o drugorzędnym znaczeniu.

Jakkolwiek Freud w kabalistycznej figurze *Ein-sof* dostrzegł zdumiewające podobieństwo z własną koncepcją bezobiektywego libido, to w istocie daleko mu było do mesjanistycznej mitologizacji tego pojęcia. Mesjanistyczny witalizm ustąpił w jego koncepcji ludzkiego życia popędowego na rzecz życiowego realizmu: bezobiektywego libido jest już z góry nakierowane na jakiś obiekt, na którym pragnie się utrwalić, a kiedy to następuje, tężeje bezpowrotnie w „galarete” takiej lub innej orientacji seksualnej. I od tej pory niewiele już, praktycznie nic, nie da się w tej materii zrobić. Takie jest po prostu przeznaczenie człowieka, wyznaczone przez jego popędy i to, co się wydarzyło w dzieciństwie w jego życiu. Nikt nie jest w stanie się od tego wyzwolić w swym ziemskim bytowaniu, które jeszcze w dodatku określa i ogranicza *Ananke*: surowe prawa życia i ziemskiego bytu, którym każdy podlega, również mistycy. Potwierdziły to zresztą wymownie późniejsze kliniczne badania nad osobami o różnej orientacji seksualnej. Żaden poważny szanujący się psychiatra nie będzie już dziś leczył homoseksualistów. Ani też nie będzie twierdził, że ostatecznie wyleczył pedofila.

3.

Kolejny problem wiąże się z, jak słusznie zauważa autorka, wprowadzeniem przez Freuda pojęcia libido „ja”. To pojęcie na pierwszy rzut oka wydaje się czymś pośrednim między libido bezobiektywnym i obiektywnym, w istocie jednak jest pojęciem o całkiem odrębnej strukturze. Jego wprowadzenie wiąże się z przekonaniem Freuda o pierwotnym narcyzmie ludzkiego „ja”. Według niego to „ja” powstaje w wyniku odciągnięcia libido obiektywnego od obiektów i jego nakierowania się na powrót na „ja”. Innymi słowy, jakkolwiek libido bezobiektywego jako pierwotna postać libido tkwiło już w „ja”, to nie miało

ono jeszcze wyraźnie zarysowanej świadomości siebie. Nie pozostawało wobec siebie – niczym ów Bóg w kabale, który poprzedza sam siebie – jeszcze w żadnej relacji. Dopiero wycofując się z obiektów na powrót do siebie, zyskuje ono tę świadomość siebie jako „ja”, traktując siebie jako swój własny obiekt. W tym sensie mamy tu do czynienia z relacją narcystyczną, w której dopiero rodzi się świadomość siebie jako „ja”. „Ja” to objawia się – jak Bóg – dopiero samemu sobie w nakierowaniu na siebie jako obiekt. W ten sposób staje się ono zarazem w swej narcystycznej relacji do siebie „zbiornikiem, z którego emanowane są obsady obiektów i do którego są one na powrót ściągane” (Freud, 106)

W rezultacie we wczesnej wersji teorii popędów Freuda libido bezobiekto-
towe, zakładane tutaj jako hipotetyczny stan wyjściowy, przekształca się w libido obiektowe nakierowane na dwa przeciwstawne obiekty: na siebie jako „ja” (narcyzm) i na inne obiekty zewnętrzne (seksualność). W następstwie człowiek zyskuje z jednej strony świadomość siebie jako „ja”, której podłożem jest jego narcyzm, z drugiej zaś kieruje się na obiekty zewnętrzne zgodnie z „zasadą przyjemności”, obsadzając je libidinalnie i utrwalając się na niektórych z nich. W tym sensie też Freud mówi o popędach „ja”, nacechowanych narcystycznie, i popędach nakierowanych na obiekty zewnętrzne o charakterze seksualnym.

Jeśli więc nie wszystka energia libidinalna wyczerpuje się w tych ostatnich relacjach, to tylko dlatego, że poza nakierowaniem na obiekty zewnętrzne libido kieruje się tutaj zarazem na siebie jako obiekt, tworząc w ten sposób z „ja” niewyczerpywalny „zbiornik” popędowych energii. Można też powiedzieć, że w ogóle wyłonienie się „ja” jako „ja” jest wynikiem zwrotu libido ku sobie. W tym sensie też tego rodzaju nakierowanie libido na siebie samo jako obiekt jest „bezobiekto-
we”.

Kluczowe znaczenie ma tutaj fakt, że przyjmowana przez Freuda struktura libido czyni problematycznym wprowadzone przez Bielik-Robson rozróżnienie na Erosa i Errosa. Również bowiem z perspektywy narcystycznego „ja” obsadzenie przezeń libidinalnie różnego typu obiektów nie może być traktowane w kategoriach rozróżnienia na „prawidłowe” i „błędne”. To że w jednym wypadku to „ja” utrwała się libidinalnie na obiektach innej płci, innym razem na obiektach tej samej płci czy też na zwierzętach, dzieciach czy różnych przedmiotach (fetyszyzm), jest z punktu widzenia ekonomii życia popędowego absolutnie obojętnie. Taka jest po prostu „logika” funkcjonowania libido, mechanizm, jaki określa jego obsady. Popęd jest poza dobrem i złem. Nie znaczy to, że ten mechanizm nie podlega żadnym ocenom

i wartościowaniu. Wprowadzamy je już jednak z zewnątrz, z całkiem innego poziomu, kierując się naszym, odziedziczonym przez kulturę tradycję rozumieniem tego, co dobre i złe. Jest tak, kiedy np. stwierdzamy, że z pewnego typu utrwaleniami wiąże się krzywda wyrządzona innym (np. pedofilia, sadyzm). Albo też uznajemy, że są one nieludzkie i odrażające (nekrofilia, zoofilia itd.). Sam popęd jednak i jego główna siedziba, czyli libido, nic o tym nie wie. Chodzi mu tylko o przyjemność i żadnych „pytań” w tej materii nie stawia.

Freud wprowadzie w końcowych partiach *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* – na co słusznie wskazuje autorka – twierdzi, że seksualność o charakterze genitalnym i heteroseksualnym stanowi niejako naturalne przeznaczenie rozwoju ludzkiej płci. Jest to w jego oczach najbardziej dojrzała i paradygmatyczna forma ludzkiej seksualności. Jeśli to jego przekonanie uznamy za obowiązujące, wtedy też naturalnie można mówić o Erosie i Errosie, czyli o seksualności, która zblądziła.

Problem jednak w tym, że to twierdzenie pozostaje w jaskrawej sprzeczności z tym, co Freud wy dobył w poprzednich partiach swego artykułu jako polimorfizm ludzkich popędów seksualnych, zakorzeniając go w samej strukturze tych popędów. W dodatku pojawia się ono trochę na zasadzie *Deus ex machina*, nie będąc w niczym uzasadnione jego dotychczasowymi wywodami. Dlatego w późniejszej tradycji interpretacyjnej zostało ono przez większość autorów odrzucone (Reich, Marcuse, Lacan, Žižek i inni) jako jeden z przesądów epoki, którego Freud się uparczywie trzymał, mimo że w swojej teorii seksualności wykazał praktycznie jego błędność. Jeżeli przy tym zajmujemy stanowisko polimorfizmu popędów seksualnych, ewidentnie jest ono bliższe tradycji kabalistycznej niż judaizmowi rabinicznemu, gdzie uważa się, że seksualność należy w całości skierować na cele prokreacyjne.

Nie wiem więc, dlaczego autorka traktuje to ostatnie podejście w sposób poważny, skoro – właśnie m.in. w świetle teorii seksualności Freuda – trąci ono dzisiaj anachronizmem i znajduje najmocniejsze wsparcie w kręgach prawicowo-konserwatywnych (patrz: rodzimy Kościół katolicki)? Chyba że jest to jej niezbędne, by podtrzymać główną ideę książki, czyli podział na Erosa i Errosa. Tymczasem w istocie to Eros jest Errosem, do jego istoty należy „błądzenie”, naturalnie jeśli trzymać się wspomnianego normatywnego sposobu myślenia o seksualności, który każe ludzkim popędom dopasować się do systemu wartości obowiązujących w danej tradycji.

4.

Kolejne pytania rodzi sposób, w jaki Bielik-Robson odczytuje późną wersję Freudowskiej teorii popędów, wspomagając się interpretacją Jonathana Leara, który:

uważa hipotezę Tanatosa za wydarzenie późne i stosunkowo przypadkowe w myśli Freuda; wszystko, łącznie z letalnością pierwotnej rozkoszy, da się w systemie psychoanalizy wyjaśnić bez odwoływania się do tej hipotezy. Zamiast bowiem mówić o nirwanicznym popędzie śmierci, którego mechaniczne prawo wygaszania-entropii eroduje żywe tkanki psyche, należałoby raczej mówić o *nadmiarze*: o seksualności jako libido ekscesywnym, które stanowi szczególną daną witalną tej osobliwej formy życia, jaką jest człowiek. [...] To nie Tanatos zatem, ta dziwaczna, niesamowita mechaniczność w łonie istoty żywej, grozi nam śmiercią, lecz *nadmiar życia*, który dla życia okazuje się tak samo letalny. To nie nasza „wewnętrzna śmierć” nas zabija, lecz życie, którego jest „za dużo” i którego nie może unieść zwykłe życie biologiczne. (s. 248-249)

W rezultacie – konkluduje autorka – podstawowy konflikt w ludzkiej psyche to nie, jak widzi to późny Freud, konflikt między Erosem a Tanatosem. To konflikt między Errosem – czyli Erosem, który cechuje nadmiar – i Zoe, czyli życiem biologicznym nastawionym na prokreację. Innymi słowy, to konflikt sformułowany przez Freuda we wczesnej wersji popędów, w której nadmiar narcystycznego, bezobiekтового libido został przeciwstawiony popędowi seksualnym nastawionym na obiekt, które w końcu obierają (a w każdym razie powinny obrócić) obiekty płci przeciwnej, zostając włączone w ramy popędu samozachowawczego (prokreacja).

Problem w tym, że ta argumentacja może być utrzymana, jedynie jeśli wyjdziemy od przedstawionej powyżej bardzo dosłownej interpretacji wczesnej teorii popędów Freuda. Ta interpretacja jest jednak – co już powyżej sygnalizowałem – bardzo problematyczna. Bierze się w niej bowiem za dobrą monetę wyrażony pod koniec *Trzech rozpraw z teorii seksualnej* konserwyzm w ujęciu popędów seksualnych, ignorując fakt, że wszystko to, co napisał do tej pory w tym artykule na ten temat, jaskrawo temu przeczy. Powtórzmy: Eros zgodnie z tym ujęciem nie „błądzi” i „błądzić” nie może, ponieważ kierując się zasadą przyjemności, traktuje wszelkie obiekty w sposób instrumentalny jako podporządkowane owej zasadzie. Innymi słowy, obecny w nim „nadmiar” prowadzi go po prostu do utrwalenia na różnego typu obiektach,

co – z jego perspektywy – nie może być rozpatrywane w kategoriach „słusznego” i „błédnego” wyboru. Ka¿dy wybór obiektu jest z jego perspektywy „słuszny”. Eros i Erros to jedno. Nie ma sensu ich rozróźnianie.

Z czasem jednak Freud zaczyna zdawać sobie sprawę z tego, że ów przyjmowany przez niego popędy „nadmiar” nie tylko wyraża się w polimorfizmie popędów seksualnych, a więc w ich, zwiázanym ściśle z zasadą przyjemności, którą się kieruje, możliwym utrwaleniu się na róźnego typu obiektach. Dostrzega, że w owym „nadmiarze” skrywa się zarazem coś gęłoko destrukcyjnego, czego w żaden sposób nie można objaśnić ową zasadą przyjemności.

To spostrzezenie każe mu doszukiwać się w ludzkich popędach działania jeszcze innej zasady, w pewnym sensie jeszcze potęźniejszej niż zasada przyjemności. Tę zasadę nazwie w *Poza zasadą przyjemności* Tanatosem, a więc popędem śmierci, który określony jest przez regresywną tendencję powrotu wszelkich form życia na poziom materii nieorganicznej. Wraz z przyjęciem tej zasady musi radykalnie przeformułować w swojej teorii wszystko, co do tej pory utrzymywał o ludzkich popędach.

Po pierwsze więc, okazuje się, że bezobiektywne popędy „ja” są w swym narcyzmie wbudowane w jeszcze bardziej od nich pierwotną, regresywną i autodestrukcyjną tendencję, w stosunku do której stanowią jedynie rodzaj reakcji obronnej, będąc źródłem róźnych „pozytywnych” wyobrażeń owego „ja” o sobie, iluzorycznych ze swej natury. W tym również wszelkich wyobrażeń mesjanistycznych. Po drugie zaś, okazuje się, że również popędy seksualne nakierowane na obiekt cechuje coś gęłoko autodestrukcyjnego, wyrażającego się w tym, że nigdy nie znajdują one pełnego zaspokojenia na obranym obiekcie. Co też najbardziej dobitnie wyraża się w popędzie seksualnym nakierowanym na matkę, która z jednej strony jawi się jako jego najbardziej pierwotny pożądaný obiekt, z drugiej zaś z tą tendencją współgra regresywne dążenie całkowitego wycofania się ze świata, do niezróźnicowanego początku.

Naturalnie można być sceptycznym wobec tej późnej freudowskiej teorii popędów. Jak można jednak utrzymywać, że – jak twierdzi Lear – była ona wydarzeniem „późnym i stosunkowo przypadkowym w myśli Freuda” (s. 248), skoro doszło do niego dobrych dwadzieścia lat przed jego śmiercią oraz zmieniło w jego teorii praktycznie wszystko? Jednym z jego źródeł były zaś obserwacje żołnierzy, którzy pod wpływem traumatycznych wydarzeń w trakcie I wojny światowej cierpieli na neurozy pourazowe? Czy ta wojna też była czymś „przypadkowym” i bez znaczenia dla jego teorii? Co to w ogóle za argumentacja?

Zmiana w porównaniu z wczesną wersją teorii popędów polegała przede wszystkim na tym, że właściwa Tanatosowi regresywna tendencja powrotu na poziom materii nieorganicznej została uznana za istotę samego popędu. W konfrontacji z tą tendencją właściwa Erosowi tendencja do jednoczenia i wzrostu stanowi rozpaczliwą próbę przeciwdziałania Tanatosowi, z perspektywy pojedynczego istnienia z góry skazaną na porażkę. Eros, którego Freud utożsamiał z popędem życia, jawi się teraz jako formacja reaktywna, a nie aktywna, wokół której ześrodkowane są wszystkie procesy przyrodnicze. W rezultacie również i popędy seksualne, które stanowią część Erosa, mają w istocie charakter reaktywny i – jak się okazuje – wchodzą w różnego rodzaju powiązania z Tanatosem. To Tanatos teraz wyznacza popędowe „centrum”, cały Eros stanowi zaś wobec niego popędowy „nadmiar”. Innymi słowy, w tej późnej wersji popędów Freuda zasadniczy konflikt przebiega nie w obrębie popędów życia, ale między popędami śmierci i popędami życia. Życie przy tym stanowi tylko rodzaj „zakłócenia” w milczącej robocie popędów śmierci; to ono jest tutaj jako całość „nadmiarem”, ale w sensie negatywnym.

Nic więc dziwnego, że Bielik-Robson nie jest w stanie dostrzec w tej późnej wersji teorii popędów Freuda czegokolwiek, co mogłoby pasować do jej „mesjańskich poszukiwań szczęścia” (s. 249). Dlatego chętnie podpisuje się pod krytycznym stanowiskiem Leara wobec tej wersji i pod jego tezę, że właściwy konflikt w psyche przebiega nie między Erosem a Tanatosem, lecz między Erosem, który ugina się od „nadmiaru” życia, a Zoe, czyli czysto biologiczną formą życia. Tyle że to stanowisko nie ma w istocie nic wspólnego ani z wczesnym Freudem, ani z Freudem późnym. To co najwyżej teoria Leara wynikająca z bardzo woluntarystycznej reinterpretacji Freudowskiej teorii popędów w jej wczesnej wersji i z całkowitego odrzucenia jej późnej wersji. Tak czy inaczej, jedno nie ulega wątpliwości: twórca psychoanalizy ze swoim życiowym realizmem i pesymizmem nie za bardzo nadaje się na wieszczącego dobrą nowinę mesjańskiego witalistę. Bliżej mu do nudnego tragizmu hermeneuty.

Abstract

Paweł Dybel

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE PEDAGOGICAL UNIVERSITY
OF CRACOW

INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES

Erring Eros? Freud and Messianic Vitalism

Review: Agata Bielik-Robson *Erros: Mesjański witalizm i filozofia* [Erros: Messianic
Vitalism and Philosophy], Universitas, Cracow 2012

Keywords

libido, Eros, Ego instincts, death drive, hermeneutics, messianism, Talmud