

Roger Bastide

O współdziałanie psychoanalizy i socjologii w tworzeniu teorii "wizji świata"

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (34), 57-76

1977

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Roger Bastide

O współdziałanie psychoanalizy i socjologii w tworzeniu teorii „wizji świata” *

Przechodzenie marksizmu od krytyki ideologii ku badaniu dzieł kultury i ich tworzenia przez klasy społeczne oraz przechodzenie freudyizmu od otchłani *id* ku analizie *ego* i związanych z nim mechanizmów tłumienia — to procesy paralelne, ukształtowane w ciągu ostatnich dwóch dziesięcioleci; i jakkolwiek były one od siebie niezależne, jakkolwiek nigdy na siebie nie zachodziły z powodu starej anatemy nałożonej na burżuazyjną psychoanalizę przez marksizm w zinstytucjonalizowanej formie partii komunistycznej, to właśnie owa paralelność rozwoju stawia nas wobec pewnego problemu. Podejmiemy go tu tylko częściowo, skupiając uwagę na pojęciu „wizji świata”, które przede wszystkim będziemy próbowali ująć w dwojakiej perspektywie: marksizmu i psychoanalizy.

Paralelizm
i anatema

* R. Bastide: *Pour une coopération entre la psychanalyse et la sociologie dans l'élaboration d'une théorie des «visions du monde»*. W: *Critique sociologique et critique psychanalytique. Colloque organisé par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Etudes (6^e section) de Paris avec l'aide de l'UNESCO du 10 au 12 décembre 1965*. Bruxelles 1970, s. 165—178.

Dostrzeżenie ważności światopoglądu w zachowaniu się jednostek lub grup było, moim zdaniem, zasługą niemieckiej socjologii rozumiejącej, która wiedzie od Diltheya do Maxa Webera, w opozycji do marksizmu, w miarę jak kontynuował on ekonomię polityczną opierającą się na utylitaryzmie. Nie w tym rzecz, że socjologia rozumiejąca odrzucała rolę interesów z postępowania ludzi, lecz w tym, że kładła nacisk na to, iż „obrazy świata” pobudzone przez idee wyznaczają drogi, na których dynamika interesów powoduje zmianę ludzkiego zachowania się. W istocie Max Weber, rozwijając tę tezę, był — być może — bliższy prawdziwemu marksizmowi, niż się mniema; wszakże już Engels w analizie millenaryzmu chłopskiego wykazał, że wojna Münzera była zdeterminowana nie tylko przez wyzysk klasowy, ale i przez światopogląd chrześcijański, który dynamikę interesów kierował ku rozwiązaniu mesjanistycznemu w miejsce politycznego. Marksizmowi pozostawało jeszcze do wykazania, że ów światopogląd z tego samego powodu co i ideologie zależał od infrastruktury. Krótko mówiąc, pozostawała do przezwyciężenia aporia Marksa, czyli jego niezdecydowanie wobec starogreckiej wizji estetycznej świata.

Niezdecydowanie to było zrozumiałe. Marks żył w okresie, w którym proletariatus zaczynał się organizować do walki przeciw burżuazji; był to okres napięcia i gwałtownych kryzysów, kiedy dramatyzm emocji o wiele bardziej umożliwiał zdawanie sobie sprawy ze „zniekształceń” niż z „kreatcji” kulturowych, a ze zjawisk patologicznych (deformacji światopoglądów) bardziej niż z tego, co normalne (kształtowania światopoglądów drogą solidarnego działania ludzi w strukturach stanowiących ramę tego działania). Nie będziemy tu śledzić ewolucji, która wiedzie od uwypuklenia zniekształceń do akcentowania kreatcji w miarę jak walka klas wytraca charakter nie kontrolowanej agresji na rzecz instytucjonalizacji (najpierw w formie rewolucyjnego syndykalizmu,

później w postaci państw socjalistycznych). Starczy nam naszkicowanie stadium finalnego.

Niech mi wolno będzie zacytować tu Luciena Goldmanna: „W społeczeństwie współczesnym, przynajmniej od czasów starożytnych, charakter tego zespołu stosunków między jednostkami a resztą rzeczywistości społecznej jest tego rodzaju, że ustawicznie tworzy się pewna struktura duchowa, wspólna większości jednostek składających się na jedną i tę samą klasę społeczną, struktura duchowa dążąca do pewnej zwartej perspektywy, do pewnego maksimum poznania siebie i wszechświata, lecz implikująca również mniej lub bardziej ostre granice poznania i rozumienia samej siebie, świata społecznego oraz wszechświata. W terminach globalnych i statystycznych stwierdzamy to mówiąc, że klasy społeczne tworzą infrastrukturę światopoglądów i dążą do ich spójnego wyrażenia w różnych dziedzinach życia i ducha”¹. Należałoby, oczywiście, dokładniej przedstawić to stwierdzenie o podłożu światopoglądów, dodając do jego zakresu pojęcie struktur ząbających się nawzajem, które potem Goldmann rozwijał, doprowadzając nas do wniosku, że światopoglądy są wprawdzie spójnymi wyrazami klas społecznych, ale dopiero w ich poszczególnych reakcjach w łonie społeczeństwa jako całości. Światopogląd tragiczny Pascala nie jest światopoglądem XVII-wiecznej szlachty urzędniczej samej w sobie, lecz tejże szlachty w określonej i wiążącej ją strukturze historycznej, gospodarczej i społecznej.

Sądzymy, że tym tropem można iść dalej i włączyć — jako że autor tych słów jest etnologiem — również wyniki etnologii do marksistowskiego schematu rozumienia i objaśniania. Marksizm jest refleksją o historii, w szczególności o historii zachodniej i częściowo azjatyckiej. Engels dobrze rozumiał koniecz-

Konfrontacja
z etnologią

¹ L. Goldmann: *Nauki humanistyczne a filozofia*. Tłum. E. Jerzyńska. Warszawa 1961.

ność konfrontacji z etnologią, która w tych czasach dzięki Morganowi stawała się wreszcie nauką. Z konfrontacji tej wynikało, że formy produkcji potwierdziły się jako czynnik dominujący; także i to, że — w wymiarze ogólniejszym — cywilizacje prymitywne były również owocem *praxis* ludzkiej; tylko że w stosunku do tego etapu ewolucji trzeba było mówić o walce ludzi przeciwko przyrodzie, a nie o walce klas o władzę. I taką perspektywę inni uczeni przyjmowali; ale że marksizm był bardziej teorią ideologii niż teorią światopoglądów, dominowało w nim sprowadzanie mitologii do ideologii (spośród ogółu dzieł kultury jedynie mitologie brano pod uwagę w rozważaniach). Dobrą tego ilustrację można znaleźć w *L'Epistemologie génétique* Piageta. Pozostała tedy kwestia przejścia od mitologii do światopoglądów. Etnologia współczesna m. in. dzięki Leroi-Gourhanowi doszła do trzech konkluzji bliskich przeczuciom Engelsa:

1) wizja cykliczna świata u ludów pierwotnych wiązała się ze zjawiskami powracania produktów żywnościowych, sezonowym pojawianiem się określonej zwierzyny, określonej ławicy ryb, np. łososia, czy pewnych nasion jadalnych;

2) osiadły tryb życia i załóżki kultury rolnej zmieniły obraz świata; jeśli u łowców-zbieraczy mamy do czynienia z obrazami dróg, szlaków gwiazd lub szlaków bohaterów-założycieli, to u pierwszych ludów rolniczych mamy obrazy kół koncentrycznych, rozchodzących się od środka świata aż po tajemniczy las, który wyznacza granicę pomiędzy tym, co święte, a tym, co ludzkie;

3) póki panował ten typ produkcji, czyli od neolitu aż do pojawienia się cywilizacji przemysłowej, póty — mimo przemian w strukturach społecznych — nie zmieniał się ów drugi obraz świata.

Drugi obraz
świata

Możemy tutaj, a o to nam przecież chodzi, rozszerzyć zastosowanie zdania Goldmanna, odnosząc je

nie tylko do klasy będącej częścią większej społeczności, ale i do małej grupy, która sama dla siebie jest społeczeństwem i ma swoje „maksimum poznania” zależne od sposobu produkcji, „maksimum poznania”, które przybiera postać koherentnego obrazu świata, obrazu będącego dziełem określonych jednostek (jak to przekonywająco pokazuje praca Griaule’a) wyrażających jednak w daleko mniejszym stopniu swoje własne zdanie niż całość stosunków międzyludzkich i stosunków ludzi z przyrodą.

Przerwiemy w tym miejscu rozważania o socjologii (i etnosocjologii) światopoglądów. Wrócimy do niej ponownie, by zobaczyć, jakie nastęrcza „problemy” i jak należałoby postępować, by je rozwiązywać.

Teraz z kolei przechodzimy na drogę psychoanalizy, takiej psychoanalizy, która również otwiera możliwość objaśniania światopoglądów.

Psychoanaliza rozpoczęła się od zainteresowań jednostką. Ale bardzo szybko rozszerzyła swój zakres, by stać się także teorią dzieł zbiorowych, ponieważ odkrycie w dziedzinie tego, co „prywatne”, a więc w dziedzinie marzeń sennych, ujawniało symbolikę, która w identycznej postaci odnajdywała się w mitologiach archaicznych, to zaś doprowadzało pierwszych psychoanalityków, także i samego Freuda, do zderzenia z dziedziną twórczości kulturowej. Jednakże ta wczesna psychoanaliza poprzestawała (co łatwo zrozumieć jako logiczną konsekwencję samej jej metody) na analizowaniu i poszukiwaniu korzeni libido takiego lub innego prawa religijnego, politycznego czy ekonomicznego. Dopiero później, zwłaszcza za sprawą Gyzy Roheima, można było ten stan przezwyciężyć, by zwrócić się do światopoglądu we właściwym tego słowa znaczeniu. Każdy więc światopogląd wyobrażałby pewien stopień określonego stadium rozwoju ludzkości, towarzyszy mu zaś ta sama zasada, co i rozwojowi jednostki; wizja chtoniczna

Stadia rozwoju

świata wyobraża stadium libido macierzyńskiego, wizja uraniczna — stadium libido ojcowskiego, wizja orientalna świata, obecna w kulturze Indii, towarzyszy momentowi zwrotu instynktu życiowego od świata zewnętrznego ku *ego*. Dokładniejsze badania porównawcze wskazują, że np. kultura australijska ma podłoże oralne, podczas gdy kultury Indii miałyby podłoże analne.

Pozostała jednakże jeszcze do zbadania nieświadomość zbiorowa. Otóż gdy działanie naukowe polega na sprowadzaniu tego, co nieznanne, do tego, co znane, to psychoanaliza sprowadzała znane do nieznanego (jako że *ex definitione* nieświadomość w żadnym wypadku nie może się stać świadomością). Stąd arbitralność i przeciwstawność różnych eksplikacji psychoanalitycznych. Psychoanaliza współczesna zmieniła więc dziedzinę swych poszukiwań; przeszła od *id* do *ego* i związanych z *ego* mechanizmów tłumienia. Kardiner zmierza do oddzielenia sfery układów prymarnych, będących wytwórcami frustracji, od sfery układów wtórnych (tu pomieścilibyśmy światopogląd), w których odbywa się usuwanie napięć i obrona przed nimi. Gorer, jak wiadomo, tłumaczy wizję cykliczną świata u Rosjan z występującą w niej obocznością spirytualizmu i orgiastyczności — powijaniem niemowląt, krępowaniem aż do napadów gwałtownego bólu. Lecz o ile Kardiner podejmuje wysiłek ku ujawnieniu kolektywnej wizji świata, spożytkowując w tym celu religię i folklor, czyli wspólne dobra całego ludu, o tyle Gorer, analizując treść symboliczną książek, obrazów, dzieł filozoficznych, sztuk teatralnych i filmów, zasadniczo sprowadza to, co kolektywne, do tego, co indywidualne i do zrozumienia prowadzi obowiązkowo przez pośrednictwo struktur osobowości.

Dwa nurty

Dwa te nurty — tj. socjologiczny i psychologiczny — o których współdziałanie w miejsce opozycyjności musimy się w tym wywodzie upomnieć, znajdują się w stanie radykalnych różnic. Pierwszy z nich wy-

chodzi od działania, i to działania historycznego, drugi od uczuciowości, i to uczuciowości indywidualnej. Wyjaśnianie historyczne uznaje tylko w kategoriach jednostki. Pierwszy poszukuje homologii pomiędzy strukturami wizji czy ekspresji umysłu a strukturami klas społecznych, drugi — między funkcjami systemów świata a napięciami systemów wychowania. Pierwszy wychodzi od stosunków międzyosobowych w konkretnej rzeczywistości, których wyrazem będzie światopogląd. Drugi to, co ogólne, odkrywa w abstrakcji, tzn. z dala od konkretnego, i w ten sposób poszukuje podstawy osobowości. Pierwszy wreszcie w dziełach kultury widzi przede wszystkim twórczość o podłożu społeczno-klasowym, drugi ogranicza kulturę do rodzaju marzenia zastępczego. Trudno o bardziej radykalną opozycję. Nim spróbujemy zeszyć rozdartą szatę nauki, powinniśmy byli, jak sądzę, najpierw to rozdarcie zauważyć.

Radykalna
opozycja

*

* *

Po tym przydługim, lecz niezbędnym wstępie przechodzimy do zaproponowanego przedmiotu: co może wnieść psychoanaliza do socjologicznej teorii światopoglądów? Zamierzamy tę kwestię traktować w takiej perspektywie, jaką już dawniej przyjęliśmy w książce *Sociologie et psychanalyse*, gdzie mianowicie zakładaliśmy, że psychoanaliza nie jest wprawdzie w stanie dać wyjaśnienia faktów społecznych, ale że ta niezdolność nie przeszkadza jej mieć swego miejsca w socjologii i przyczyniać się do kształtowania badań, których ambicją jest objąć rzeczywistość w całej jej globalności.

Socjologiczna teoria światopoglądu, przywołana na początku referatu, stawia pewną liczbę problemów, które nadal czekają na rozwiązanie. Powinniśmy zapytać, czy psychoanaliza — ale psychoanaliza „na-leżycie utemperowana” — nie mogłaby tu oddać przysługi.

Mniej
światopoglądów
niż sytuacji
klasowych

Goldmann zauważa, że liczba możliwych światopoglądów jest znacznie bardziej ograniczona niż liczba sytuacji klasowo-społecznych w ciągu dziejów, co sprawia, że identyczne światopoglądy można odnaleźć w różnych sytuacjach, czasem nawet przeciwnych sobie. Podaje pewną liczbę przykładów ilustrujących ten pogląd: platonizm, który w Grecji był wyrazem arystokracji, wraz z Descartesem pojawił się jako wyraz stanu trzeciego w jego walce przeciw arystokracji; tragiczny światopogląd Pascala był w XVII w. wyrazem francuskiej szlachty urzędniczej, w wieku zaś XVIII u Kanta — mieszczaństwa niemieckiego. Jest rzeczą jasną, że marksizm nie może zaakceptować tak jaskrawego przedziału między nadbudową a infrastrukturą. Typologia światopoglądów, której Goldmann domaga się od nauki w przyszłości, nie rozwiąże tego zagadnienia. Podjęmowano już zresztą — chodzi tu o Sorokina — wysiłek z myślą o wypracowaniu takiej typologii i stwierdzono, że istnieje objaśnienie następstwa jednych typów w stosunku do drugich porządkiem cyklicznym. Zmiany światopoglądów w przebiegu czasowym całkowicie się tu wymykają formom produkcji, następującym w porządku linearnym lub akumulatywnym, a podlegają jedynie wewnętrznej logice nadbudowy. Otwierając przedział pomiędzy ograniczoną liczbą światopoglądów a wielością sytuacji historycznych klas, ryzykuje się więc powstanie w systemie socjologicznym szczeliny, przez którą może przejść wszelki idealizm.

Ale gdy się nad tym zastanowić, zauważymy, że obraz świata, jaki kształtuje dana klasa, zależy od miejsca zajmowanego przez tę klasę w strukturze szerszej zbiorowości. Zrozumiałe tedy, że jeśli usytuowanie szlachty urzędniczej wobec innych warstw społeczeństwa XVII-wiecznego jest podobne do usytuowania mieszczaństwa niemieckiego w wieku XVIII — odpowie ona na to usytuowanie światopoglądem tego samego typu. I tu właśnie, jak sądzimy, metody lub

zasoby pojęć psychoanalizy mogą się okazać cenne. Trafny, naszym zdaniem, schemat komplementarności psychoanalizy i socjologii zastosował Fromm w książce *Ucieczka od wolności* (New York 1941). Z jednej strony odrzucał on freudyzm w takiej mierze, w jakiej ten uważa człowieka za istotę uwarunkowaną biologicznie; Fromm rozpatruje osobowość ludzką w jej relacjach z innymi ludźmi, z przyrodą i ze światem; wychodzi od przekształceń ekonomicznych, które doprowadziły do rozpadu społeczeństwa średniowiecznego. Ale z drugiej strony pokazuje, że ten rozpad objaśnia się także poprzez poczucie niepewności klasy średniej w ramach formacji; jednostka przestała mieć oparcie we wspólnotce, która ją ongiś podtrzymywała; wszystko teraz uzależniło się od jej własnego wysiłku, a wynik przestał być pewny, ponieważ na wolnym rynku można wprawdzie wszystko zyskać, ale można i wszystko stracić. Kalwinizm dostarczył owej klasie średniej światopoglądu adekwatnego do tego stanu trwogi: człowiek nie jest zdolny do zbawienia samego siebie, ponieważ z natury jest zły, powinien jednak pracować, bo w działaniu usuwa swe zwątpienia i niepokoje. Pojęcia frustracji, lęku, reakcji neurotycznej zostały więc przez Fromma spożytkowane jako sfera pośrednicząca, która umożliwia zrozumienie związku infrastruktury z nadbudową. Przykład hitleryzmu przedstawia niemal taki sam mechanizm racjonalizacji lęku drobnomieszczaństwa niemieckiego, zrujnowanego przez traktat wersalski, co dało początek światopoglądowi tego samego typu jak kalwiński, ale — oczywiście — zdesakralizowanemu. „Natura ludzka — konkluduje Fromm — ma własną dynamikę, która staje się czynnikiem aktywnym w ewolucji procesów społecznych”. Inny problem postawiony przez Goldmanna w studiach nad literaturą, a zwłaszcza nad powieścią, to stosunek wzajemny jednostki i grupy w twórczości kulturalnej, „jednostki problematycznej”, tzn. takiej, której myślenie i zachowanie się zawiera się w krę-

Trafne
rozwiązanie
Fromma

Jednostka
problematycz-
na a grupa

gu wartości wyższych. Stosunek ten, powiada Goldmann, może zależeć bądź od doświadczenia osobistego określonych jednostek, bądź od sprzeczności między indywidualizmem wytworzonym przez kapitalizm wolnokonkurencyjny a uciążliwymi ograniczeniami, jakie jednocześnie społeczeństwo narzuca rozwojowi jednostek. W istocie wszakże światopogląd jest strukturą myślową wypracowywaną przez grupę, rola zaś jednostki polega na doprowadzeniu go do spójności i na transponowaniu nieskonceptualizowanego niezadowolenia społecznego na plan twórczości obrazowej lub pojęciowej. Zgadza się z tym poglądem, ale czyż nie widać, że transpozycja niepokoju uczuciowego na wizję skonceptualizowaną za pośrednictwem języka odpowiada na poziomie rozważań o jednostce dokładnie terapii analitycznej, dokonującej się także przez język?

Gdy się jednakże to podobieństwo zaakceptuje, psychoanaliza niechybnie postawi nam nowe problemy. Niektóre z nich nie interesują socjologa, są jednakże komplementarne w stosunku do jego dziedziny: co sprawia, że człowiek pisze powieści? I to powieści wyrażające sprzeczny wewnętrznie stosunek do naszego społeczeństwa? Jak człowiek staje się „jednostką problematyczną”? Tego rodzaju problemy są pouczające, ale wymykają się naszym zajęciom. Inne za to zasługują na uwagę socjologa. Albowiem, jak nas poucza psychoanaliza, przeciwstawianie wartości wyższych społeczeństwu zreifikowanemu może się stać formą kompensacji, ucieczki lub pierwszą formą walki rewolucyjnej, rehumanizacji świata. Krótko mówiąc — psychoanaliza może się nam przydać do ponownego rozważenia sprzeczności pomiędzy tym, co patologiczne, a tym, co normalne. Bo przecież właśnie światopogląd może być rozpatrywany, teraz już w charakterze zjawiska kolektywnego (struktury wypracowywanej przez grupę, którą to strukturę jednostka „popycha” ku koherencji), jako kompensacyjny obraz rzeczywistości powodującej frustracje

(lecz czyż nie jest to parodia prawdziwej wizji świata?) albo jako ekspresja kryzysu historycznego, ekspresja znacząca, która nie z obłoków się bierze, lecz jest integralną częścią rzeczywistości i jej elementem dynamicznym.

Niech mi tu wolno będzie posłużyć się przykładem z bliższej mi dziedziny, z etnologii, i pokrótce zanalizować światopogląd ruchów zwanych mesjanistycznymi. Nie sądzę zresztą, że w tym wypadku znajdziemy się zbyt daleko od przykładu Goldmanna. Bohater problematyczny, który poszukuje wartości autentycznych w społeczeństwie zdegradowanym — tzn. heroizmu w świecie kupieckim, wartości użytkowych w społeczności uznającej wartości wymienne — jest związany, czyby tego chciał, czy nie, z archaicznością, pojmowaną jako dobro wyższe, ponadhistoryczne. Czyż bowiem w istocie bohater problematyczny nie odwołuje się do społeczności tradycyjnych, gdy szuka wartości autentycznych (dostarczanych przez dawny światopogląd rodowy czy plemienny) w społeczeństwie zdegradowanym przez panowanie kolonialne lub przez kontakt z białymi pozbawiający dawnej kultury — albo gdy szuka wartości „ludzkich” i „świętych” w świecie dotkniętym przez mechanizację i pieniądz, w świecie „odczarowanym”? Mesjasz jest „człowiekiem problematycznym” społeczeństw tradycyjnych, sprawiającym to, że niepokój uczuciowy mas zyskuje spójność pojęciową lub obrazową. Sprawia to zaś nie samotnie, lecz — oczywiście — by się tu posłużyć terminologią Goldmanna, w nieustannej interakcji z innymi członkami swej grupy, tak że maksimum możliwości poznawczych grupy determinuje ową wizję świata.

Oczywiście, że mesjanizm przybiera kształty niezmiernie różnorakie i zależnie od okoliczności spóżytkowuje dla uorganizowania swej wizji świata treści zapożyczone z najbliższego środowiska etnicznego (np. mit powrotu przodków) albo z przyswojonych religii (np. chrześcijański millenaryzm). Wydaje nam

Ruchy
mesjanistyczne

Przywrócić
sens chaosowi

się jednak, że wszystkie mesjanizmy mają coś wspólnego z punktu widzenia formalnego, z punktu widzenia struktury swej apokaliptycznej wizji świata. Oto przed zetknięciem się z białymi czy przed panowaniem kolonialnym ludzie żyli w świecie, który miał sens; biały człowiek zburzył ten sens, a poprzez to zburzył świat jako język znaczący, doprowadził wszechświat do chaosu. Zbiorowy niepokój, powszechna a jeszcze niepojęta trwoga, z której Mesjasz bierze początek, wiąże się z uczuciem, że rzeczywistość stała się absurdalna — i obraz świata, jaki mesjanizm będzie zaszcepiał, polega na przywróceniu sensu temu chaosowi rodzącemu niepokój (mniej-
sza o to, czy będzie to powrót do sensu dawnego, czy synkretyzm sensów dawnych i nowych). Chodzi o to, by *Kosmos* znów przestał być absurdalny.

Pierwsi etnologowie, którzy zainteresowali się ruchami mesjanistycznymi, skłonni byli sądzić, że te apokaliptyczne wizje stwarzały manie zbiorowe i zjawiska kompensacji; krótko mówiąc, że obraz świata wywoływał zjawiska patologiczne. Dziś stwierdza się raczej, że — przeciwnie — mesjanizmy były fenomenami adaptacji lub, jeśli wolicie, „udomowienia” nowości, umożliwiającymi włączenie nowości w ramy myśli tradycyjnej i wkomponowującymi nieład w cykliczną koncepcję świata, tj. w koncepcję pierwotnych ludów rolniczych (bo mesjanizm nie istnieje na bardziej archaicznym stopniu społeczeństwa łowców-zbieraczy). Były tedy mesjanizmy skuteczną bronią ludów kolorowych w walce przeciw wyzyskowi politycznemu lub ekonomicznemu. I wobec tego stanowiły odpowiedź adekwatną w stosunku do ściśle określonych sytuacji historycznych. Pewno, że niekiedy, gdy moc panowania była tak wielka, że nic nie było jej w stanie złamać, mesjanizmy — a ilustruje to przykład „psychotyzmu” — mogły spełzać na niczym. Istnieje próg, po którego przekroczeniu pojawia się patologia.

Błędem psychoanalizy czy psychoterapii byłoby roz-

ważanie tych ruchów tylko przy pomocy pojęć frustracji, tłumionej agresywności, kompensacji. Istota tych ruchów polega na przywracaniu do równowagi społeczeństw znajdujących się w stanie anomii, a światopogląd wskazuje tym społeczeństwom, jak przywrócić prawa syntaktyczne między obiektami natury a ludźmi oraz wśród samych ludzi, składnia zaś znaków jest przecież wyrazem strukturalizacji społecznej i kosmicznej. Nic nie stoi na przeszkodzie, by psychoanaliza była cenną instancją odwoławczą, pomagającą w zrozumieniu mechanizmów, dzięki którym dokonuje się przejście od sytuacji społecznej, ekonomicznej, historycznej — do samego już światopoglądu; użyteczność pojęć frustracji, tłumienia, kompensacji, agresji (raz jeszcze podkreślmy: pod warunkiem należytego ich utemperowania) sprawdza się podczas tkania siatki struktury globalnej między infrastrukturą a nadbudową.

Zrozumieć
mechanizmy
transformacji

*

*

*

Weźmy teraz ponownie pod uwagę problem psychoanalizy światopoglądu w powiązaniach z infrastrukturami klasowymi i kontekstami historycznymi — w sposób samodzielny i wychodząc z innych założeń.

Założenia, z których chciałby wyjść, są dwojakiego rodzaju.

1. Pierwszych dostarcza mi psychoanaliza. Skądinąd nie pozostają one w sprzeczności z marksizmem, skoro Marks w zakończeniu *Wstępu do krytyki ekonomii politycznej* zauważył dziedziczenie poprzez wieki dzieł sztuki oddziałujących także i wówczas, gdy od dawna znikły warunki społeczno-ekonomiczne, które je stworzyły. Różne psychoanalizy, Jungowska na równi z Freudowską, przyzwyczyły nas do idei trwania archetypów czy symboli w ciągu dziejów. Powieść mieszczańska mogła zająć miejsce mitów i objąć wielkie tematy mityczne, jak walka herosów

z potworami, kuszenie szatana przez kobietę, upadek świata po złotym wieku, pochod wybranych do raju utraconego itd. Pewno, że chodzi tu tylko o *elementy* całości, o składniki, które mogą wchodzić do różnych struktur i przyjmować rozmaite sensy zależne od praw „postaci” (*Gestalt*) tych rozmaitych struktur.

Jednakże właśnie w takich sprawach kompetencja psychoanalizy jest pierwsza, historii — druga (w przeciwieństwie do perspektywy, którą rozpatrywaliśmy dotychczas). Psychoanaliza ma pierwszeństwo w tym sensie, że idee — by użyć tu wyrażenia Levinasa — nie są prostym streszczeniem warunków swego powstawania. Także w tym sensie, że istnieją światopoglądy, w których może się zawierać mniej lub więcej składników anachronicznych w stosunku do przemian struktur społecznych i ekonomicznych.

Upodobanie do
światopoglądów
wyższych klas

2. Założenie drugie, z którego pragnąłbym wyjść, polega na bardzo prostym spostrzeżeniu. Dotyczy ono upodobania autorów marksistowskich i neomarksistowskich do światopoglądów wyższych lub średnich klas społecznych, a generalnie także do okresów kryzysów tych klas albo do wybuchów sprzeczności wewnętrznych w społeczeństwie jako całości. Wynika to niewątpliwie stąd, że jeśli jest prawdą, iż grupa wypracowuje światopogląd, to przecież jednostka (Corneille dla szlachty „miecza i szpady”, Pascal dla szlachty urzędniczej, Kant dla mieszczaństwa niemieckiego) przekłada go na twórczość pojęciową lub obrazową. Tymczasem lud nie ma tego typu tłumaczy. O! wiem bez wątpienia, że są intelektualisci, którzy usiłują wcisnąć się do wnętrza proletariatu, by stamtąd wyrażać światopogląd, lecz jeśli nawet ci intelektualisci wywodzą się z ludu, to przecież ich wykształcenie nie jest ludowe. I ich wizje świata zawierają taką dwoistość: zamiar, ale i dwuznaczną sytuację społeczną autorów; bardziej uwydatniają wolę kreowania niż wolę wyrażania; one chcą, rzekłbym, „kreować” proletariatu unicest-

wiając lud; ale lud istnieje i stawia opór. Sądzę więc, że pożyteczna będzie próba ukazania wizji świata klasy ludowej niezależnie od jej tłumaczy. A jest to, jak mniemam, możliwe poprzez spojrzenie na dzieła kultury pochodzące od ludu i będące dziełami kolektywnymi. Klasa robotnicza ukształtowała się z klasy chłopskiej i w rozwijających się miastach podtrzymywała chłopską wizję świata. Ma tu więc miejsce zjawisko opóźniania się pojęć w stosunku do nowo tworzących się struktur, czyli zjawisko anachronizmu. Rozwój tych nowych struktur krępował zresztą utrzymywanie się dawnych struktur wiejskich w pierwszym pokoleniu, raczej przystosowywanie się tego, co stare, do tego, co nowe niż — jak w pokoleniach późniejszych — przeobrażanie się. Tym, co mnie zawsze frapowało, jest utrzymująca się do naszych dni radykalna separacja płci: mężczyźni żyją w fabryce i na ulicy, kobiety — w kuchni i w obrębie domu, związki między tymi dwiema grupami ustalają się wśród dorosłych tylko na płaszczyźnie seksualnej; dla dzieci — jest matka. Wizja świata odpowiadająca stadium początkowemu klasy robotniczej jest wizją cykliczną, której ważne chwile wyznaczane są przez święta; i jeśli byśmy chcieli tę wizję świata ściśle określić, wyprowadzilibyśmy ją z analizy święta jako momentu, w którym stosunki międzyosobowe organizują się w zwartą strukturę duchową. Robotnik kontynuuje wieśniaka; przytłacza go Los, a on nie dostrzega jeszcze, że ten Los nie jest ontologiczną nieuchronnością, lecz konstrukcją historyczną kapitalizmu, on ciągle pojmuje Los na wzór Determinizmu Natury. Święto jest tedy momentem wolności i radości, a zeświecczonymi sposobami dawnych religii — czy to w zbiorowym uniesieniu maszerującego tłumu, czy w emocjach „czarodziejskiej groty”, obrotach tańca, wirze karuzeli, zapierającym oddech pędzie jarmarcznego toboганu, napowietrznej kolejki górskiej czy huśtawki — na nowo umożliwia zagubienie świadomości profana.

Separacja
płci...

... i przeżycie
święta

Upolityczniając się, klasa robotnicza powoli przekształca się w proletariat. Ale w tym samym czasie w wyniku postępu technicznego zmienia się kapitalizm i potrzebuje robotników, którzy by już nie byli raczej urbanizowanymi wieśniakami, lecz „koneserami” maszyny. Nowy kapitalizm wymaga i każdego dnia coraz bardziej będzie wymagał rozwoju oświaty. W programach demokratyzacji nauczania nie trzeba upatrywać konsekwencji demokratycznych ideałów, lecz pod ich ideologiczną maską widzieć konieczność narzucaną przez sam rozwój kapitalizmu. To samo dotyczy „społeczeństwa obfitości”, które jest logicznym następstwem zwiększenia się możliwości produkcyjnych. Nowy światopogląd klasy robotniczej będzie przeto wyrażał przeciwstawność dwóch ruchów nowej historii: proletaryzacji z jej tendencją do rewolucyjnego (powiedzmy prometejskiego) obrazu kosmosu — i nasiąkania proletariatu mieszczańskim czy drobnomieszczańskim obrazem świata, co jest pochodną bardziej zaawansowanego nauczania lub społeczeństwa obfitości. Dodać tu trzeba, że związek z klasą chłopską nie został definitywnie zerwany, tzn. że w pewnej mierze proletariat pozostaje ludem. Przywołam tu na świadectwo trzy tylko przykłady: najbardziej rewolucyjni robotnicy pozostają najbardziej przywiązani do swych przyzwyczajeń i nie chcą ich zmieniać (utrudnianie modyfikacji pojemników na śmiecie, racjonalizacji w gospodarstwie, wodomierzy czy gazomierzy, a jeszcze bardziej — zmiany w rozkładzie godzin pracy, przeszkadzającej udawaniu się na posiłek do swoich miejsc lub o stałej godzinie) — robotnik zakorzenienia się w swej dzielnicy, w swym mieście lub na przedmieściu, gdy tymczasem uprzemysłowienie będzie coraz bardziej powodować preorientacje z jednej gałęzi do drugiej i wobec tego ruchliwość w granicach całej Francji, a jutro zapewne i całej Europy — wreszcie wraz z zanikaniem przedziału między mężczyznami a kobietami i zanikaniem życia na ulicy na rzecz

Proletariat
pozostaje
ludem

życia w domu święto przenosi się (przenosi się, ale i utrzymuje) na doroczne urlopy wakacyjne, stanowiące wielkie trzytygodniowe święto, podczas którego na nowo wytryskują z nieświadomości — by wpisać się w zachowania lub w marzenia — dawne mity rajy odzyskanego, harmonii z przyrodą, miłości syren.

Dawna klasa robotnicza miała światopogląd ustrukturowany i mocno zakorzeniony w tradycyjnych źródłach wiejskich. Przeobrażenie się w proletariat częściowo ją od nich odcięło i jest faktem, że proletariatowi nie udało się stworzyć proletariackiej kultury. Zobligował on klasę intelektualistów — którzy nie zawsze wyszli z jego łona — do zaopatrzenia go w nową kulturę z zewnątrz. Ta nowa kultura okazała się, jak mi się wydaje, dwuznaczna: z jednej strony oferowała klasie robotniczej wizję działania rewolucyjnego i przeznaczenie zmiany świata (wizję — powiedzielibyśmy — prometejską, a jednocześnie manichejski obraz kosmosu), z drugiej zaś strony wprowadzała to millenarystyczne marzenie do działalności codziennej, do *praxis*. Otóż proletariat nie podtrzymał tej dwuznaczności, zmienił daną mu kulturę i oddzieliwszy cel rewolucyjny, przeniósł go w przyszłość lub w przemówienia, a cel podnoszenia poziomu społeczno-ekonomicznego robotniczej zbiorowości rzeczywistej utrzymał w codziennej *praxis*. Następtwem tego dualizmu jest tendencja do zastępowania dawnej kultury ludowej (choć jej przeżytki, jak powiedzieliśmy, utrzymują się w pewnych kręgach) przez kulturę (i światopogląd) klasy bezpośrednio wyższej, tzn. drobnomieszczaństwa.

Ten schemat ewolucji, któremu niech będzie darowana pośpieszność i brak wycieniowania, uzmysławia nam tu nowe zjawisko socjologiczne, które Goblót ongiś rozważał pod nazwą „bariery i poziomu”. Okazuje się, że światopogląd może być dziedziczony przez jakąś klasę społeczną po innej klasie — i że wówczas w mniejszym stopniu wyraża strukturę no-

Dwuznaczna
kultura

wą niż dawniejszą. Albo przynajmniej, że wyraża w mniejszym stopniu strukturę klasy niż strukturę społeczeństwa jako całości. Podczas tych zmian i przemieszczeń z jednej warstwy do drugiej z pewnością powstają modyfikacje. Trzeba jednak powiedzieć, że istnieje określona transcendentność światopoglądów w stosunku do warunków historycznych czy infrastruktur społecznych.

Dwa więc zjawiska ujawniają się, jeśli zgodzić się z moją analizą, w tych wstępnych rozważaniach:

1) istnienie światopoglądów jako odpowiedzi anachronicznych, czyli opóźnionych w stosunku do zmian strukturalnych;

2) przechwytywanie światopoglądu przez jedną grupę społeczną od innej grupy, która go stworzyła.

Przechwyty-
wanie świato-
poglądów

W obu tych wypadkach mamy do czynienia z myślą znajdującą się poza kategoriami historii. Amado Levy-Valensi z innego punktu wyjścia i w kwestii daleko ogólniejszej doszła do analogicznego wniosku, gdy wykazała względnie autonomiczny charakter procesu świata znaczeń, „zawsze bardziej lub mniej immanentnie związanego z myśleniem ludzkim”, co stąd się bierze, że człowiek „myśli” historię równocześnie z jej tworzeniem, czyli z życiem w niej. A „myśleć” ją można tylko według praw umysłowości. Czyż psychoanaliza nie miałaby w tej sytuacji do odegrania roli znacznie ważniejszej niż ta bardzo podrzędna rola, którą stwierdziliśmy w pierwszej części niniejszego wystąpienia?

1. Każde wyobrażenie świata może osiągnąć spójność dzięki uprzywilejowanej jednostce (filozofowi, pisarzowi) lub grupie profesjonalnej (kaście kapłańskiej, tajnej sekcji itd.); należy wszakże pamiętać, że owo wyobrażenie świata jest czymś więcej niż wywodem logicznym: obejmuje ono także osnowę uczuciową i ciąg obrazów; a jak już powiedzieliśmy, systemy obrazów, pojęć i uczuć są względnie samodzielne, jakkolwiek ewoluują zawsze we wnętrzu systemu społecznego. Role psychoanalizy i socjologii są tedy

bardziej komplementarne niż przeciwstawne. Nie naszą jest rzeczą ustalanie katalogu możliwych udziałów psychoanalizy ani sądzenie o zasadności każdego z nich, chodziło tylko o wykazanie możliwości udziału. System światopoglądowy może — jak mówił Goldmann — powracać po jakimś czasie ponownie, można także — jak to widzieliśmy na przykładzie klasy robotniczej — zapożyczać wizje świata lub dziedziczyć je po innych klasach. Dzieje się tak dlatego, że klasy przeżywają stosunki społeczne poprzez struktury swej subiektywności i że struktury te są posłuszne prawom tego rodzaju jak prawa psychoanalizy. W sumie istnieje stałe rozwarcie między strukturami sposobów myślenia a infrastrukturami ekonomiczno-społecznymi; pierwsze z nich są bardziej ogólne niż drugie. Przez to rozwarcie może przejść refleksja psychoanalityczna...

2. Wyobrażenie świata pojmujemy jako próbę przekształcania nieładu w porządek, tego, co niespójne, w to, co spójne, czyli — jak już powiedzieliśmy wyżej — Chaosu w Kosmos. Goldmann przekonująco wykazał, że przekształcanie to dokonuje się poprzez relacje międzyludzkie wewnątrz grupy społecznej i że w ten sposób wyobrażenia świata są odbiciem owych systemów stosunków wzajemnych. Ale u podstaw wyobrażania świata znajduje się naturalnie fakt, że człowiek jest zdolny do nadawania znaczeń rzeczom, i to go odróżnia od świata zwierząt. Krótko mówiąc, sama możliwość posiadania przez grupę wyobrażenia wszechświata, przyrody czy społeczeństwa opiera się na uprzednim istnieniu czynności symbolicznej. Otóż niewiele nauk zrobiło tyle dla objaśnienia symbolizmu co psychoanaliza; i sądzimy, że pewne procesy nadawania znaczeń rzeczywistości, dajmy na to jansenistyczny prąd tragiczny lub kartezjański prąd optymistyczny, mogłyby uzyskać lepsze wyjaśnienie, gdyby z punktu widzenia psychoanalitycznego odwołać się do analizy ogólniejszych procesów tworzenia sensu, np. rodzajów zwią-

Wyobrażenie
świata

ku między symbolizacją a mechanizmami tłumienia. Historia jest miejscem ujawniania się systemów znaczeń i genetyka powinna coraz bardziej wydobywać mechanizmy myślenia symbolicznego.

3. Ale właśnie społeczeństwo lub grupa społeczna orientuje znaczenia w takim czy innym kierunku. Różnicę pomiędzy tym, co należy do sfery libido, a tym, co społeczne, podkreślaliśmy w naszej dawniejszej książce i nie ma teraz potrzeby wracać do tej sprawy.

Współdziałanie dyscyplin socjologicznych i psychoanalitycznych jest możliwe, gdy się zacznie usuwać ich wzajemne zagmatwanie. Każda z nich ma swą własną domenę. Są tu poziomy wyjaśniania i pola rozumienia. Poziomy te układają się warstwami, pola nawzajem zachodzą na siebie. Psychoanaliza ma wartość na jednym z tych poziomów lub na wyraźnie zakreślonym polu zastosowania. Socjologia typu marksistowskiego również. Wysiłek kogoś, kto by się chciał oprzeć na obu dyscyplinach tropem spostrzeżeń analogicznych do tych, które tu poczyniłem, byłby w istocie wysiłkiem epistemologicznym: ustaleniem hierarchii — zapewne ruchomej — warstw lub praw zazębiana się pól.

Zachodzące
na siebie
poziomy

przełożył *Józef Bachórz*