

Teksty Drugie 1998, 1-2, s. 137-147



# Dialog i sens

Miłosława Bukowska-Schielmann

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

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

Joanna Bator

## Dialog i sens

„Kopernikańska” rewolucją nazwała Julia Kristeva dokonane przez Freuda odkrycie podziału podmiotu, które w konsekwencji przyniosło także kres tradycyjnym opisom monologu wewnętrznego<sup>1</sup>. Płynące z inspiracji Freuda rozumienie dialogiczności można rozpatrywać na wiele sposobów, dlatego też sięgnęłam po książkę Pawła Dybla *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*. Okazała się lekturą pasjonującą, podobnie – wydana kilka miesięcy później następną rozprawa tego autora: *Freuda sen o kulturze*<sup>2</sup>. Trzeba więc odnotować szczególny rodzaj satysfakcji – oto wreszcie w polskiej humanistyce zrodziły się oryginalne interpretacje c a ł o ś c i Freudowskiej myśli.

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

<sup>32</sup> Tamże, s. 249.

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

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

syteckich interpretacja opowiadania E. A. Poe *Berenice*, napisana przez uczennicę Freuda, Marię Bonaparte<sup>3</sup>, może służyć tylko jako przykład archaicznego uprawiania psychoanalizy literackiej. Na tym tle trzeba docenić ostatnie prace Zofii Rosińskiej, Edwarda Fiały, Aleksandry Pawliszyn<sup>4</sup>, czy też wcześniejsze – rozprawy Krzysztofa Pomiana, Danuty Danek i szereg artykułów drukowanych m.in. na łamach „Estetyki”. Oczywiście jest dzisiaj także to, że nie ma jednego, kanonicznego Freuda, są przede wszystkim jego interpretacje, liczy się głównie „ruch myśli” zrodzony z jego inspiracji.

Powiem tu od razu, z zamierzoną przesadą, że obie książki Pawła Dybła wypełniają lukę, jaka trwa od pierwszych uprząstwień Freudowskich tez, których dokonywał Karol Irzykowski<sup>5</sup>. Rzecz bowiem w tym, że styl pisarstwa Dybła cechuje niezafałszowana pasja wyławiania ukrytych powiązań myśli filozoficznych, dar przekonywania do konstruowanych przez siebie modeli, jasność i przejrzystość wywodów. Jednocześnie książki Dybła zawierają bogatą prezentację tych kierunków interpretacji psychoanalizy, w jakie obfitują współczesne europejskie orientacje filozoficzne. Prezentacja ta odbywa się niejako po drodze myśli Autora. Zamiarem jego jest bowiem dysputa, polemika z szeregiem poglądów i tez, uobecnianych w dzisiejszych interpretacjach dzieła Freuda, a głównie przez szkołę frankfurcką (D I, s. 145-149). Autor wyraźnie podkreśla tożsamość z tą szkołą (także z koncepcjami Ricoeura i Gadamera) założenia fenomenologiczno-hermeneutycznego wymiaru swojej interpretacji, stąd waloru atrakcyjności nabierają stawiane przez niego pytania i próby własnych uzasadnień. Szczególnie cenne u Dybła wydaje się umiejętne rozważenie aporii między metapsychologicznymi aspektami teorii Freuda a hermeneutycznymi kategoriami sensu (por. D I, s. 82). Daje to podstawę dla innego, wobec tradycyjnie pojmowanego, rozumienia nieświadomości. W me-

---

<sup>3</sup> M. Bonaparte *Psychoanalityczna interpretacja opowiadania „Berenice” Edgara Allana Poe*, przekł. T. Rybowski, w: *Sztuka interpretacji*, wybór i oprac. H. Markiewicz, t. 1, Wrocław 1971.

<sup>4</sup> Z. Rosińska *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985; tejsze, *Freud*, Warszawa 1993; E. Fiała *Modele freudowskiej metody badania dzieła literackiego*, Lublin 1991; A. Pawliszyn *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993.

<sup>5</sup> K. Irzykowski *Teoria snów Freuda*, „Nowa Reforma” 1912 nr 590; *Freudyzm i Freudyci*, „Prawda” 1913 nr 2-6, 8-9. O tradycji badań psychoanalitycznych w Polsce pisali: S. Burkot *Od psychoanalizy krytycznej do literackiej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP”, Kraków 1976 z. 68; J. Speina *Psychoanaliza w badaniach literackich w Polsce okresu międzywojennego*, w: *Z dziejów nauki polskiej*, Warszawa 1979.

tapsychologicznym bowiem ujęciu nieświadomość podlega władzy popędów, one z kolei są natury cielesnej. Poprzestanie na tego typu konstatacjach prowadziło zawsze do uproszczeń i wypaczeń myśli Freuda. Zwrócenie natomiast uwagi na to, iż Freud mówi o wypełniających nieświadomość wyobrażeniach popędowych (Dybel używa zawężającego chyba pojęcia reprezentacji), wyzwala hermeneutyczną kategorię sensu. Z konsekwencjami tego ujęcia Autor podejmuje polemikę. Dotyczy ona stanowiska Ricoeura o „energetycznej” kategorii sensu, ujęcia sensu jako siły. Nie ma bowiem, według Dybla, uzasadnienia dla traktowania świadomości i nieświadomości w powiązaniach dialektycznych. Także rozważanie nieświadomości jako podstawy wyjaśniającej (por. D I, s. 83-84) dla zachowań świadomych w symetrycznej relacji ukryte – jawne jest już w teoriach pomijane, dzięki m.in. Lacanowskiemu dowodzeniu, iż sens jawi się na poziomie nieświadomości. Przyjmując stanowisko Lacana, Autor stawia dalsze pytania związane z istotą, uzasadnieniem i rozpoznaniem tego sensu.

Rozważania Autora ukierunkowane są według jasno określonego zadania – odpowiedzi na pytania, jak to się dzieje, iż w społecznej komunikacji może nastąpić zerwanie dialogu, jakie są przyczyny doświadczania rozszczepienia tożsamości „ja” w rozmowie z innymi. Zbudowany przez Autora model wyjaśniający, ma – według mnie – jedną wadę czy ograniczenie. Mianowicie, Autor powtarza nieustannie, że jego zamiarem jest dowiedzenie sensu – różnych patologicznych [podkr. moje] zjawisk psychicznych, takich jak sny, czynności pomyłkowe, symptomy chorobowe itp. (D I, s. 16, 21-22, 26, 84-85, 93 itd.). Jakie były intencje Autora, by jednym tchem do zjawisk patologicznych zaliczyć marzenia senne i czynności pomyłkowe? Albo, wzorem Freuda, chciał dowieść, że analizy chorób psychicznych wykrywają prawa dotyczące psychiki ludzkiej w ogóle, albo – że, nasze sny i pomyłki, niezależnie od ich rodzaju, są patologiczne. Freud mówił wprawdzie o powszechnej neurozie, lecz myślał o zaburzeniach osobowości, które są udziałem wszystkich. Stawiał sobie za cel owo rozpoznanie osobowości, niezależnie od stopnia odejścia od normy. Dybel, tak wnikliwie interpretując pisma Freuda, mógłby pominąć traktowanie psychoanalizy jako pomocne tylko w przypadkach chorobowych. Jego wyjaśnienia są nieprzekonujące, m.in.: „O chorobie w ścisłym sensie możemy mówić dopiero wówczas, gdy zachowanie pacjenta zostaje zdominowane przez symptomy” (D I, s. 27). Ale czy zerwanie społecznego dialogu nie zdarza się także nam wszystkim? I nie jesteśmy prowadzeni jako pacjenci do psychoanalizy. Problem, o którym mowa, może wydać się zbyt błahy czy też zbyt banalny. Ale – powtórzę raz jeszcze – ogranicza zaproponowany model, a także, co wydaje mi się bardziej istotne,

zawęża zastosowanie terminu „dialog”. Zanim jednak powrócę do tej kwestii, zrekonstruuje twórczą i „dającą do myślenia” interpretację myśli Freuda, dokonaną przez Dybla. Zdaje sobie przy tym sprawę, że nie uniknę uproszczeń, gdyż szczególna wartość omawianej pracy zasadza się na niuansach interpretacyjnych.

Zakłócenia w przestrzeni komunikacji społecznej następują wówczas, gdy sens zawarty w wypowiedzi (np. pomyłka językowa, traktowana jako symptom, a więc związana koniecznością powtarzania) odnosi się do innego (czyli nie łączącego się ze społeczną komunikacją) sensu, odślania jego prawdę. Tą prawdą jest „bolesny ślad innego-sprawcy” (D I, s. 120), ślad przemieszczający się z nieświadomości do świadomości (także odwrotnie). Ślad ten jest świadectwem stłumienia czy represji sensu (nie zaś zamaskowania sensu utajonego). Autor nie jest zwolennikiem terminu „wyparcie”, gdyż kojarzy się on bardziej z metapsychologiczną (a więc posiadającą cechy deterministycznego powiązania naturalistycznego czy biologicznego) grą sił (popędowych). Traktuje stłumienie, represję, właśnie jako przemieszczenie sensu, ślad zapomnianej przez „ja” prawdy o sobie.

„Oderwanie od samowiedzy sensu” staje się więc tematem freudowskiej hermeneutyki, zadaniem – „przywrócenie sensu” (D I, s. 138), odślonięcie przez „ja” prawdy o sobie. Proces tego odślaniania wiąże się więc z analizą „zdarzenia językowego”, w którym wystąpił „anty-język symptomów” (D I, s. 143). *D i a l o g* z psychoanalitykiem, rozmowa z Innym służą rozpoznaniu, iż anty-język symptomów odsyła do dwóch *signifié*: na poziomie jawnym jest pozbawionym sensu potocznego wyrażeniem, wykluczającym rozmówcę z obiegu społecznego zrozumienia; na poziomie ukrytym staje się *signifiant* kolejnego *signifié*. I właśnie ono, choćby miało być tylko elementem w szeregu kolejnych *z n a c z a c y c h*, rozpoznawane w rozmowie z psychoanalitykiem, naprowadza na ślad *i n n e g o – s p r a w c y* (może być nim nie tylko symbolicznie rozumiana postać Ojca i Matki, ale także, według Dybla, osoba spotkana w procesie uspołecznienia), z którym zerwany w przeszłości *d i a l o g* przyczynił się do powstania „języka-skamieliny”, wymagającego „Słowa, które by go otworzyło”, by nastąpił „powrót tego, co zostało w nim stłumione” (D I, s. 160). Tak przedstawia Dybel „drogę przez słowa i w słowach ku Słowu” (D I, s. 85) i za Habermasem konkluduje, iż wyleczenie, to „powrót do sfery komunikacji społecznej” (D I, s. 143, 145). Właściwie można by powiedzieć, że to, co do tej pory przedstawiłam, jest w hermeneutyce psychoanalitycznej dawno rozpoznane, nawet wiążące różne szkoły (Autor wielokrotnie przywołuje, także w celach polemicznych, prace A. Lorenzera, J. Habermasa, H. Dahmera). O samowiedzy, którą można uzys-

kać na długiej drodze interpretacji, pisał P. Ricoeur. Rozmowa z Innym, podczas której następuje rozpoznanie Prawdy, to jeden z kluczowych wątków filozofii Gadamera. Tu zauważyć muszę z zalem, że Autor nawet nie odnotował wspomnianej przeze mnie książki A. Pawliszyn, która podejmuje, wprawdzie bez zaplecza szkoły frankfurckiej, rozważenie pokrewieństw hermeneutyki Freuda i Gadamera i czyni to z równym, jak w *Dialogu i represji*, powodzeniem, prezentując wręcz analogiczne wnioski. Wszystko jednak, o czym dotąd była mowa, stanowi wstęp dla intrygujących dalszych rozważań. Oto Autor przedstawia tezę, iż język może ukonstytuować się jako język tylko poprzez wcześniejsze odniesienie do „anty-języka”. W „anty-języku” następuje „odwrócenie «językowości» języka, jego samorozdzielenie w sobie, utrwalające w nim destrukcyjną pracę Tanatosa, przeciwstawną jednoczącej pracy Logosu. [...] Język bowiem, pojęty jako proces konstytucji sensu, dokonujący się w nieustannym jednoczeniu tego, co w nim rozdzielone i co dzieli. zakłada uprzednie rozdzielenie tego, co ma w nim zostać zjednoczone” (D I, s. 145). Czyli – konkluduje Autor, paradoksalnie – „warunkiem zdrowia jest choroba, normalności – szaleństwo”. Jak jednak rozumieć to jednoczenie się w Logosie w kontekście wcześniejszych stwierdzeń o pewnej wyjątkowości doświadczania „anty-języka” (p a t o l o g i c z n e pojawianie się pomyłek), a także w – powiedziałabym, optymistycznym czy bezkrytycznym – ujęciu języka komunikacji: „we wszelkich wypowiedziach potocznych [...] intencjonalny związek *signifiant – signifié* jest dany bezpośrednio jako coś zrozumiałego samo przez się. Ma on postać pewnej oczywistości: gwarantuje go bowiem uznawana bezrefleksyjnie przez daną wspólnotę komunikacyjną językowa konwencja” (D I, s. 147). Wynika z tego, że procesy zarówno samopoznania, jak i odnajdywania Logosu dane byłyby tylko jednostce patologicznej, a zwińczenie ich sukcesem byłoby możliwe jedynie dzięki dialogowi prowadzonemu z psychoanalitykiem. Wyłowioną tu sprzeczność można by pominąć, wydaje się bowiem, iż Autor samowiednie ją eliminuje w coraz to pogłębianych analizach całości Freudowskiej myśli, a w swej drugiej książce prawie już nie używa pojęcia patologii.

Niemniej warto przywołać przykład, którego użył Autor, by dowieść, że język świadomości pokazuje zawsze intencjonalny związek *signifiant – signifié*. To znany wiersz Tymoteusza Karpowicza *Rozkład jazdy*. Interpretacja relacji „znaczące – znaczone” jest tu rozumiana przez Dybla jako wykreowana tylko na poziomie jawnym (D I, s. 149) „gra słów”. Zawężone przez Autora spojrzenie na tekst literacki eliminuje możliwość np. ujęcia całości wiersza jako znaku odsyłającego do ukrytego kontekstu. Freud dowiódł jasno analogii między marzeniem sen-

nym a utworem literackim. Dybel zaś uważa, że sytuacja jest tu odmienna: „Analityk bowiem musi zrekonstruować zewnętrzny kontekst wobec jawnej treści marzenia sennego, by móc stwierdzić, jakie faktycznie znaczenie się poza nią ukrywa” (D I, s.148). Ujęcie wiersza Karpowicza jako tylko zabawy z jawną normą językową jest propozycją jego zubożającej lektury. Uważam, że można wręcz odwrócić te wnioski i znaleźć inspirację dla niekonwencjonalnych sposobów rozpoznawania odniesień do ukrytych kontekstów sensu jawnego utworów (np. potraktowanie jako „anty-języka” szczególnej frekwencji słów, obrazów-symboli, metafor nie zakorzenionych w bezpośrednio danej strukturze). Waler istotny w rozważaniach Dybla posiadają bowiem projekt odczytywania kontekstów utajonych w sensie jawnym słów – symptomów, słów – k l i s z (według określenia A. Lorenzera).

Powracam jeszcze do wcześniejszej uwagi – chodzi tu właśnie o kontekst utajony, a nie sens utajony. Trzeba odnaleźć „innego – sprawcę” sensu słowa funkcjonującego na jawnym poziomie, przywołać poprzez dialog przestrzeń przeszłości. Autor stawia pytanie, czy można mówić o różnicy, czy o jedności ontologicznej „anty-języka” i języka komunikacji społecznej? Nie doszukałam się w książkach Dybla jasnej odpowiedzi, co jest z pewnością efektem jego szczególnej poetyki rozważań: stawiania pytań, nieustannych powrotów do już uzasadnionych tez lub też prezentacji różnych możliwych wersji rozwiązań zasadniczych problemów.

„Innego – sprawcę” można rozpoznać w przypomnianej z przeszłości scenie traumatycznej. Rozpoznać pośrednio przez analizę wprowadzonego wówczas zakazu. „Anty-język” jest więc wyrazem stłumienia, represji, negacji sensu sceny traumatycznej (por. D I, s. 248, 253). To ostatnie zdanie można by uznać za zbyt oczywisty wniosek, wynikający z pism Freuda. Lecz Autor podkreśla tu szczegół nader istotny: sens i znaczenie wynikają z zakazu, albo inaczej: wprowadzenie zakazu jest otwarciem na sens, Logos (D I, s. 192-194). By rozważyć pochodzenie Logosu. Autor przywołuje i tradycję greckiej filozofii i koncepcje Lévi-Straussa. Przyjmuje Heideggerowską interpretację przesłanek zawartych w starożytnej filozofii – Logos może ukonstytuować się przez „zarówno czynienie jawnym tego, o czym mowa, jak i o d n i e s i e n i e tego procesu do tego, kto mówi (D I, s. 224). Lévi-Strauss, inspirowany Freudowskimi koncepcjami, rozważał j ę z y k o w ą naturę zakazu, w nim właśnie odnalazł uzasadnienie dla pojawienia się pierwotnego myślenia symbolicznego. W ten sposób francuski strukturalista odczytywał w międzyludzkich relacjach odcisnięte ślady związków między popędem (zakazem) i sensem. Dybel kontynuuje obie interpretacje i jednocześnie poszerza, przedstawiając różne wersje możliwych odczytań zasadniczego wątku Freudowskiej fi-

lozofii, skupiającego się na pytaniu „na czym polega obranie drogi kultury” (D I, s. 16) przez człowieka. Autor twórczo wykorzystuje uwagi Lévi-Straussa, Lacana, Ricoeura, by wyciągnąć wnioski o konieczności związania języka i podmiotu, zakazu i sensu. Represja, która niweczy pierwotne konflikty, stoi więc u podstaw kultury, bo taka jest myśl Freudowska, ale represja ta jest wpisana w proces porozumienia się co do określonego porządku, warunkuje więc komunikację społeczną (D I, s. 202). Można więc stwierdzić jedność ontologiczną między represją i dialogiem a popędem i sensem. Na skutek represji rozpoczyna się dialog, otwiera się porozumienie (D I, s. 17). Autor nie mówi jednak wyraźnie, iż podstawy kultury zrodziły się z *d i a l o g u* o znaczeniu zakazu, lecz z sensu sceny traumatycznej, sceny w której wprowadzony został zakaz. Terapia psychoanalityczna polega na rozpoznaniu w „anty-języku” odniesień do sceny z przeszłości, gdzie przez „innego – sprawcę” wniesione zostały zakazy dotyczące możliwości spełnienia popędowych pragnień. Jeżeli więc tą pierwszą sceną jest zabójstwo Ojca (Dybel zwraca także uwagę, że pierwsze zakazy kazirodztwa wydawał właśnie Ojciec, by utrzymać porządek w Hordzie), to ambiwalentne popędy do miłości i śmierci winny zaliczać się do wyparcia organicznego, to znaczy, że w samej naturze popędów tkwi skłonność do ich wyrzeczenia się (D I, s. 182 i D II, s. 24 i 66). U źródeł Logosu odnajdujemy represję, bo ona stworzyła podstawy kulturowe i jakości nacechowane pochodzeniem od *sacrum*. Pamięć o przeszłości stanowi o powracającej obecności *profanum* (Eros i Tanatos), „zakaz sankcjonuje *sacrum*” (D I, s. 189), zasadę realności, kulturę, otwiera na Logos.

Czy więc u źródeł kultury europejskiej można rozpoznać pochodzenie Logosu jako wysublimowanej pochodnej Erosa? To znane, z lat sześćdziesiątych, koncepcje H. Marcuse’a i N. O. Browna, z którymi Autor podejmuje dyskusję.

Niemożliwy jest, według niego, powrót Erosa i społeczeństwo bezrepresyjne. Represja bowiem warunkuje Logos. Ale jednocześnie za upraszczające uznaje Autor przekonanie, iż to co kulturowe można zrównoważyć tym, co represyjne (D I, s. 221). W ten sposób uaktualnia się problem ambiwalencji (i próba jej przekroczenia) metapsychologicznej i hermeneutycznej wykładni teorii Freuda: czy Logos ma genetyczną (sublimacja popędów) czy racjonalną (zdolność do symbolicznego myślenia) podstawę? Wcześniej Autor wyraził pogląd jednoznaczny: „Na początku był Popęd. Wszystko inne jest tylko jego nędzną kopią, zniekształceniem, pochodną” (D II, s. 51).

Od zwykłej sublimacji różni Logos jednak autorefleksyjna natura (D I, s. 222-223) – Logos musi wynikać z samowiedzy. Rozpoznanie Prawdy



o sobie to nie tylko – jakby chciał Freud – rozpoznanie Prawdy początku. To zrozumienie nieustającej konieczności powtarzania pierwotnej sceny w języku symptomów i powrotu do sensu zakazów. Ten powrót do sensu jest jednocześnie powrotem do siebie i otwarciem na przestrzeń komunikacji społecznej. Inaczej mówiąc, istotą Logosu jest „ujawnianie – rozumienie”, jednoczenie sensu w samoodniesieniu do „ja” (D I, s. 228, 224), „ja” zdolnego do wejścia w układ społecznego porozumienia.

Dialog z terapeutą przywraca kontekst przeszłości. Powiedziałabym jednak, wyraźniej niż czyni to Dybel, że dawny dialog zostaje tu przywrócony, uaktualniony. I jeśli mowa o samorozumieniu polegającym na przyswojeniu dawnego sensu, to dzieje się to w procesie potęgowania dialogiczności. Wydaje mi się też, że echo dialogu przeszłości ujawnia się nie tylko dzięki rozmowie z psychoanalitykiem. Autor wielokrotnie, tak jak Freud, mówi o scenie wewnętrznej. Jej uobecnianie się jest dane nie tylko jednostkom patologicznym, w gabinecie psychoanalityka. W każdej psychice temat i akcja dramatu wewnętrznego są podobne, dotyczą bowiem „nieskończonej drogi powrotu ja do siebie” (D I, s. 243). Pewne jest także, iż skryty reżyser ma wszędzie tę samą postać – jest nią mit zbiorowy.

Ogromną zaletą analiz Dybla jest umiejętne wykazanie, że Freudowska opowieść o Hordzie Pierwotnej i pochodzeniu kompleksu Edypa nie musi być krytykowana za spekulacyjne ujęcie, nie mające do końca pokrycia w wynikach badań etnologów, etnografów. To po prostu „rodzaj psychoanalitycznego mitu, o którego «prawdziwości» stanowi przede wszystkim to, na ile wypowiada on pewne lęki i niepokoje człowieka kultury współczesnej. (...) To projekcja w mityczną praprzszłość niezrealizowanych przez człowieka kultury współczesnej popędowych pragnień”. (D II, s. 11). Adekwatny wobec takiej koncepcji jest tytuł drugiej książki Dybla: *Freuda sen o kulturze*. Jednocześnie okazuje się, jak bardzo przemyślenia Freuda są aktualne dla dzisiejszych diagnoz dotyczących kultury końca XX wieku. Autor zresztą wielokrotnie czyni spostrzeżenia, odnoszące się do sytuacji społeczno-politycznej ostatnich lat. Uważa bowiem, iż dla Freuda właśnie kultura była pacjentem, którego chorobę rozpoznał i opisał (D II, s. 61) i co najbardziej dramatyczne, określił wizję końca człowieka w kulturze. Jego przeznaczeniem jest realizacja popędowych celów – a nie jest możliwe skuteczne przeciwstawienie się Tanatosowi: „Czas przyszły kultury to w istocie tylko zamaskowana forma powrotu do przeszłości” (D II, s. 80). Wprawdzie, mówi Dybel, z myśli Freuda dają się wywieść dwa modele rozwoju historycznego człowieka – jeden, to dojście do samopoznania i samoocalenie, które może przynieść wiedza psycho-

analityczna; drugi, to niemożność przewyciężenia przez Logos Mitu, a więc determinacja upadkiem, autodestrukcją, regresem (D II, s. 85). O ile w pierwszej książce Dybla przeważały tendencje pesymistyczne – przyznanie racji wizji katastroficznej, o tyle w drugiej rozprawie znalazło się miejsce dla rozważenia i uzasadnienia modelu trzeciego – dialektycznego: powrót tego samego nie będzie dosłownym powtórzeniem, lecz nową figurą samowiedzy człowieka (D II, s. 89-90). Na tę możliwość skrzyżowania Freuda z Heglem wskazywał nie tylko Ricoeur, ale i u nas Zofia Rosińska<sup>6</sup>. Tylko że, według Autora, nie ma tu powiązań z koncepcją Ducha, lecz istnieje paradoksalna u Freuda wiara w Rozum i samowiedzę człowieka.

Zarysowuje się więc, według Autora, możliwość zbudowania czwartego modelu – gdzie nowe *sacrum* wykształciłoby się z przeobrażenia kulturowej samowiedzy (D II, s. 106). Jest to jednak uwarunkowane przebiegiem procesu kulturowego, historycznego. Rozwój zależy od tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Niemożliwe jest pominięcie determinacji człowieka naturą popędową. Z kolei Freud w *Przyszłości pewnego złudzenia* pisał: „Można więc odnieść wrażenie, że kultura jest czymś, co zostało narzucone odpornej większości przez mniejszość, która nauczyła się, jak zawładnąć narzędziami siły i przymusu”. Wyłania się więc kwestia zawsze podskórnie obecna w rozważaniach Dybla: czy Freud interpretuje człowieka w perspektywie wolności czy zniewolenia?

Wersja optymistyczna mówi o uwolnieniu człowieka od siebie, od dominacji „innego – sprawcy”, od władzy przeszłości (D I, s. 227) dzięki zrozumieniu sensu przeszłości. Jednak całkowite odzyskanie tożsamości nie jest możliwe, gdyż owo zstępowanie w głąb, ku rozpoznaniu własnego sensu, jest procesem nieskończonym. Autor przyznaje rację Zygmuntowi Baumanowi, który w *Nowoczesności i zagładzie* ujął wnioski z myśli Freuda w duchu dekonstrukcjonistycznym – przeznaczeniem człowieka jest wieloznaczność. Jeżeli chcemy wierzyć w pragnienie Jedności, to Jedność musi być rozumiana właśnie jako wieloznaczność (D I, s. 253). Wersja pesymistyczna zakłada skazanie człowieka na kulturę, która jest według Freuda iluzją, pozorem „bezpieczeństwa i zadomowienia”. Dzięki samowiedzy możliwe jest tylko „oddalenie od *sacrum*”, od którego człowiek oczekuje zbawienia, gdyż wszelką podstawę stanowi *profanum*, z tego wymiaru *sacrum* wyłania się w sposób konieczny. Tak więc, według Autora, samowiedza nie

---

<sup>6</sup> Z. Rosińska *Pycha rozumu*, w: G. W. F. Hegel *Życie Jezusa*, przekł. M. J. Siemek; Z. Freud *Mojżesz i monoteizm*, przekł. J. Doktor, Warszawa 1995.

uwalnia, jedynie pozwala podjąć grę z determinacją nieświadomością (D II, s. 100). A więc znów, moim zdaniem, powraca motyw nieuchronności wpisania naszego „ja” w strukturę dialogiczną – z własną nieświadomością, a to postulował przede wszystkim Jung.

Zgodnie z tradycją psychoanalityczną można rozumieć historię jako transformację wiedzy kulturowej zdominowanej figurami regresu i powrotu (D II, s. 96, 100). Autor uznaje jednak, iż figurą samowiedzy jest mit, Freudowski Mit Genezy Kultury, wyrażający prawdę człowieka o sobie samym (D II, s. 128). Historia staje się więc wezwaniem do realizacji mitu jako zadania, lecz to wypełnianie mitu może też stać się złudzeniem (D II, 267-269).

Wracając do zagadnienia wolności czy zniewolenia człowieka, trzeba by jeszcze raz postawić pytanie, jak czyni to Zygmunt Bauman w książce *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*<sup>7</sup>, czy historia jest historią ducha, czy ciała?

H. Marcuse w głośnej książce *Eros and Civilisation* i N. O. Brown w *Life against Death* postulowali konieczność zaakceptowania biologiczności i powrót do poczucia identyczności z własnym ciałem (D II, s. 257). Marcuse mówił o nowym pojęciu Logosu – racjonalnej zmysłowości (D II, s. 237-238). Dybel ustosunkowuje się sceptycznie do tych postulatów o prymacie ciała. Skoro popędy charakteryzują się wyparciem organicznym, a człowiek nauczył się represji – czy może on mieć jeszcze bezpośredni stosunek do własnego ciała? Czy możliwe jest zniesienie transcendencji – zniesienie w samowiedzy Synów figury Boga-Ojca (D II, s. 192)?

Druga książka Dybla powtarza zasadnicze wnioski z pierwszej, ale w kontekście analiz struktur społecznych, modeli stosunków władzy i psychologicznych uzasadnień procesów społecznych. Cała zresztą rozprawa zdominowana jest przez powtórzenia (w różnych ujęciach) głównej tezy – oparcie myśli Freuda na Micie Genezy Kultury; te drażniące niekiedy powtórzenia są sygnałami obecności destrukcyjnej pracy Tanatosa, równoważonej jednoczącą siłą Erosa, wyrażającej się w zafascynowaniu Autora tematem i jego pasji tropienia możliwych rozstrzygnięć. Do dialogu Autora (gdyż interpretacja rozumiana jest przez niego właśnie jako dialog) z sobą samym i tradycją psychoanalityczną dopisać trzeba wspomnianą książkę Baumana.

Bauman sceptycznie i ironicznie ocenia kondycję współczesnego człowieka – „kolekcjonera wrażeń” w czasie dzisiejszym, w którym istnieje z jednej strony „przymus ładotwórczy”, z drugiej – „gwałt rozsádza-

---

<sup>7</sup> Z. Bauman *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995.

jący ład". Według Baumana, problem ciała dziś, to problem prywatyzacji ciała, po uprzednich okresach poddawania go przymusowi. Współczesny „poszukiwacz przeżyć” określa swoją tożsamość przez uznanie odmienności Innego. To warunek, który staje się nowym przymusem, prawie transcendentną koniecznością. Samoistność (wolność?) ludzkiej podmiotowości jest więc wątpliwa. W ostatnich zdaniach wykładów Baumana zawarty jest jednak optymistyczny akcent w ocenie aktualnego etapu rozwoju społecznego: „sensowność tolerancji” i potrzeba „solidarności” buduje takie „bycie-w-świecie, które znajduje przyjemność właśnie we wzajemnym szacunku dla autonomii i podjęciu odpowiedzialności za jedynność każdego partnerów”.

Warto więc przypomnieć na zakończenie, że Freud, dla podstaw swych psychoanalitycznych badań, za najistotniejszą uznał analizę popędu seksualnego, a nie na przykład, możliwego do samozaspokojenia, popędu głodu. Usensownienie „ja” widział więc jako współ-bycie w wolności do Drugiego, wolności, którą warunkuje dialog z Innym, nawet jeśli byłby to tylko dialog zinterioryzowany.

*Miłostawa Bukowska-Schielmann*

## **„Użycia” tekstów w literaturoznawczej herezji (Joanny Salamon *Latarka Gombrowicza*)**

Tematem mojej wypowiedzi chciałbym uczynić osobliwość filologiczną, książkę Joanny Salamon pt. *Latarka Gombrowicza*<sup>1</sup>. Książka ta, uznana przez recenzentów za horrendum, skłaniała do rozważań nad zasadnością drukowania podobnych prac<sup>2</sup>, a nawet

---

<sup>1</sup> J. Salamon *Latarka Gombrowicza albo żurawie i kolibry. U źródeł ukrytego nurtu w literaturze polskiej*, Wrocław 1991. Po każdym cytacie podaję w nawiasie numer cytowanej strony.

<sup>2</sup> E. Graczyk *Upiór Gombrowicza, łachman „Dziadów”, „Tytuł”* 1992 nr 1, s. 147-156. Tam też odpowiedź J. Salamon *Rozmowa ducha z ciałem (bądź osoba a osobnik)*, s. 157-164.