

Paweł Dybel

Hermeneutyka psychoanalityczna Zygmunta Freuda

Wstęp

Określenie „hermeneutyka psychoanalityczna” zwykli stosować w odniesieniu do teorii Freuda ci autorzy, którzy upatrują w niej przede wszystkim określony sposób interpretacji i rozumienia zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. Za prawomocnością posługiwania się tym określeniem przemawia w ich oczach fakt, że psychoanaliza jako określona metoda terapii ma, zgodnie z jej określeniem przez pacjentkę Breuera, postać *talking cure*. Polega ona bowiem na leczeniu pacjentów chorych psychicznie, co zakłada milcząco, że jej głównym żywiołem, sposobem dokonywania się, jest dialog analityka z pacjentem. Przemawia za tym jednak w równej mierze fakt, że Freud od samego początku własnej praktyki lekarskiej wyróżnione przez siebie zjawiska psychiczne traktował jako obdarzone sensem – co, z kolei, zakłada milcząco, że podstawowym zadaniem analityka w procesie terapii jest ich odpowiednie zrozumienie i interpretacja.

Ale w pracach tego autora znaleźć możemy również motywy i wątki, które pozostają w wyraźnej sprzeczności z podobnym odczytaniem psychoanalizy. Należy do nich przekonanie tego autora, że ów „sens” patologicznych zjawisk psychicznych polega przede wszystkim na ich ukrytym zdeterminowaniu przez działające w obrębie nieświadomości określone siły popędowe. Te ostatnie dają się uchwycić jedynie za pomocą zaczerpniętych z nauk przyrodniczych i medycznych schematów ujęciowych i pojęciowości „energetycznej”. W tym drugim wypadku trudno jest traktować psychoanalizę jako rodzaj hermeneutyki. Jawi się ona przede wszystkim jako rodzaj nauki przyrodniczej, która w swym postępowaniu posługuje się procedurami „wyjaśniania”.

Ta głęboka rozbieżność w podejściu do zjawisk psychicznych będących przedmiotem psychoanalizy, jaka już od samego początku zarysowuje się w pracach Freuda, znajduje swe wymowne potwierdzenie w dwóch, współistniejących w nich językach mówienia o ludzkiej psychice. Na pierwszy z nich składają się przede wszystkim różnego rodzaju metapsychologiczne schematy

ujęciowe. Ludzka psychika ujmowana jest w nim wyłącznie w czysto ilościowych, „energetycznych” kategoriach sił i ich wzajemnych relacji. Drugi z nich – to język opisu i interpretacji zjawisk psychicznych. U jego podstawy tkwi milczące założenie określonej intencjonalnej struktury tkwiącej u podłoża tych zjawisk.

Trzy tradycje interpretacyjne freudowskiej psychoanalizy

Te dwa języki, jakie dają się rozróżnić w pracach Freuda poświęconych ludzkiej psychice, sprawiają, że po dziś dzień wśród interpretatorów jego dzieła istnieją głębokie metodologiczne rozbieżności i kontrowersje. Jeśli spojrzymy na tę tradycję biorąc za podstawowe kryterium sposób, w jaki jej poszczególni przedstawiciele odpowiadają na pytanie, czy psychoanaliza jest nauką przyrodniczą (nomologiczną) operującą procedurą „wyjaśniania”, czy też nauką humanistyczną posługującą się fenomenologiczno-hermeneutycznymi procedurami opisu, rozumienia i interpretacji – wówczas możemy w niej wyodrębnić trzy podstawowe orientacje.

Do pierwszej z nich należą autorzy, dla których psychoanaliza jest przede wszystkim nauką nomologiczną. Dlatego w swej praktyce klinicznej stosują oni przede wszystkim metodę eksperymentu (M. Edelson, H.F. Ellenberger, R. Holt, R.S. Wallerstein¹). Autorzy ci zwykli powoływać się na liczne wypowiedzi Freuda, w których nadawał on psychoanalizie status nauki przyrodniczej o mocnych empirycznych podstawach oraz odsłaniającej ukryte zasady rządzące ludzkim życiem psychicznym. Najwyższą wartość ma w ich oczach meta-psychologia autora *Die Traumdeutung* oraz elementy procedury „wyjaśniania” obecne w jego analizach.

Do tego nurtu należą jednak i autorzy, którzy za punkt wyjścia biorąc te same wypowiedzi Freuda, iż psychoanaliza jest nauką nomologiczną, starają się wykazać ich całkowitą błędność i nieadekwatność (H.J. Eysenck, A. Grünbaum²). W ich oczach wypowiedzi te są nieuzasadnioną uzurpacją. W rzeczywistości bowiem mamy tu do czynienia z pewnymi czysto spekulatywnymi hipotezami, które są nieweryfikowalne empirycznie. Zaś te procedury, które psychoanaliza proponuje jako ich weryfikację, nie są w stanie uchwycić przyczynowych uwarunkowań ludzkiej psychiki. Ostatnią głośną pracą, w któ-

¹ Przykładowo przytaczam tutaj niektóre wybrane prace tych autorów, które reprezentują nurt kontynuacji psychoanalizy jako nauki nomologicznej: M. Edelson: *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis*. Chicago 1984; tegoż: *Psychoanalysis*. Chicago 1988; H.F. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious*. New York 1970. C. Glymour: *Freud, Kepler and the Clinical Evidence*. W: R. Wollheim (wyd.): *Freud*. New York 1974, s. 285–304; R.S. Wallerstein: *Psychoanalysis as a Science: A Response to the New Challenges*. „Psychoanalytic Quarterly” 1981, 55, s. 414–451.

² Chodzi tu przede wszystkim o następujące prace tych autorów: H.J. Eysenck: *Sens i nonsens w psychologii*. Warszawa 1965; A. Grünbaum: *The Foundations of Psychoanalysis*, wyd. cyt.

rej została przeprowadzona krytyka psychoanalizy z tych właśnie pozycji jest *The Foundations of Psychoanalysis* Adolfa Grünbauma. W autokomentarzu do niej wskazuje on na to, że główną słabością tej metody jest przyznanie centralnego znaczenia procedurze „luźnej asocjacji”: „niemożność psychoanalitycznej metody badań klinicznych prowadzonych w oparciu o luźne skojarzenia do posługiwania się wymaganym tutaj wnioskowaniem przyczynowym sprawia, iż głównym fundamentem teorii psychicznego konfliktu brakuje uzasadnienia”³.

Naturalnie nasuwa się pytanie, czy metoda luźnych skojarzeń rzeczywiście wymaga – co autor zakłada jako pewnik – posługiwania się „wnioskowaniem przyczynowym”? Czy też mamy tutaj do czynienia ze związkami zależności całkiem innego rodzaju nie dającymi się ująć w ramy pojęciowości obowiązującej w naukach przyrodniczych i ścisłych? Ale na to pytanie nie znajdziemy w książce odpowiedzi.

Do drugiej orientacji należałoby zaliczyć autorów, którzy wychodzą z założenia, że na metodę psychoanalityczną składają się w równej mierze elementy procedury wyjaśniania, co rozumienia. Różnią się oni jednak między sobą w sposób dość istotny jeśli chodzi o ocenę roli, jaką te dwie procedury odgrywają w procesie terapii, oraz tym, jak należy ująć ich relację wzajemną.

Patronuje tej tradycji Karl Jaspers, który już w *Allgemeine Psychopathologie*, jako jeden z pierwszych, w psychoanalizie Freuda dostrzegł rodzaj hermeneutyki. Ten jej aspekt też uznał za najbardziej interesujący, chociaż równocześnie bardzo krytycznie wypowiadał się co do jego klinicznej owocności. Równocześnie przedstawił on w tej pracy własną koncepcję psychiatrii, która posługuje się w równej mierze procedurą fenomenologiczno-hermeneutyczną (opis i interpretacja zjawisk psychicznych), co przyrodnozawczą (przyczynowe wyjaśniania), traktując je jako komplementarne względem siebie⁴.

Z autorów współczesnych na uwagę zasługują przede wszystkim propozycje Paula Ricoeura oraz Alfreda Lorenzera. Pierwszy wychodzi z założenia, iż na sposób podejścia Freuda do zjawisk psychicznych składają się w równej mierze elementy „hermeneutyczne”, co „energetyczne”, które należy uchwycić w ich wzajemnym dialektycznym powiązaniu: „psychoanalizę będziemy traktować na przemian jako wyjaśnianie zjawisk psychicznych za pomocą konfliktów sił, a zatem jako energetykę, oraz jako egzegezę sensu jawnego przez sens ukryty, a zatem jako hermeneutykę”⁵.

³ A. Grünbaum: *The Role of the Case Study Method in the Foundations of Psychoanalysis*. W: H. Vetter (wyd.): *Die Philosophen und Freud*. Wien–München 1988, s. 134–174.

⁴ Por. mój artykuł poruszający tę kwestię: *Jaspers und Freud – zwei psychologische Hermeneutiken*. „Psychoanalyse im Widerspruch” 1993, nr 1 (Heidelberg/Mannheim).

⁵ P. Ricoeur: *Die Interpretation: Ein Versuch über Freud*. Frankfurt am Main 1974, s. 76.

Energetyka w rozumieniu Ricoeura odpowiada metapsychologicznemu modelowi ujęcia zjawisk psychicznych. W jego rozumieniu można je sprowadzić do dających się ująć ilościowo relacji sił między poszczególnymi grupami popędowymi oraz przyporządkować odpowiednim systemom psychicznym (perspektywa topiczna). Hermeneutyka natomiast odnosi się do relacji zachodzących między różnymi postaciami sensu zjawisk psychicznych, które należy odpowiednio zrozumieć i zinterpretować. Obie te procedury należy przy tym traktować jako komplementarne. Dopiero bowiem uwzględnienie ich obu jest w stanie oddać całą złożoność Freudowskiej koncepcji ludzkiej psychiki. Można zatem powiedzieć, że w ujęciu autora *Egzystencji i hermeneutyki* Freudowski dualizm metodologiczny oraz dualizm teorii ludzkiego życia psychicznego jest oceniany pozytywnie. Świadczyć ma on o wieloaspektowości tej teorii, która dzięki temu uchwytuje dwa całkiem różne wymiary ludzkiej psychiki.

Z założenia komplementarności energetycznego (metapsychologicznego) i hermeneutycznego aspektu Freudowskiej psychoanalizy wywodzi się interpretacja zaproponowana przez Alfreda Lorenzera. W swojej pracy *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*⁶ stawia on tezę, że zarówno świadome, jak i nieświadome przedstawienia ludzkiej psychiki są odniesione do symbolicznej funkcji języka. Teza ta, polemiczna wobec dotychczasowej tradycji interpretacyjnej ukształtowanej przez E. Jonesa, implikuje, że, wbrew koncepcji autora *The Theory of Symbolism*, te ostatnie przedstawienia nie mają charakteru poza-językowego, ale przed-językowy.

Inna sprawa, że Lorenzer w dalszym toku swych wywodów uznając Freudowskie pojęcie „kliszy” (*die Klischee*) za najbardziej adekwatne w odniesieniu do przedstawień nieświadomych, pojmując je jako zjawiska zdeterminowane popędowo, znajdujące się poza obszarem języka w ścisłym rozumieniu tego słowa. Tym samym zarzut, jaki formułuje on pod adresem Jonesa, można skierować i przeciwko niemu; mimo iż stara się on w całkiem inny sposób określić relację między świadomością i nieświadomością biorąc za punkt odniesienia kryterium języka, ostatecznie tej ostatniej odmawia językowego charakteru. W tym też punkcie jego odczytanie Freudowskiej teorii zbliża się do propozycji Ricoeura, który rozróżniając między jej aspektem hermeneutycznym i energetycznym zakłada, że w obrębie ludzkiej psychiki należy rozróżnić między dziedziną tego, co językowe, a tym, co pozostaje we władzy samych popędów.

Trzecią orientację tworzą autorzy, którzy uważają, że w dziele Freudowskim istotne znaczenie mają jedynie tkwiące w nim *implicite* wątki fenomenologiczno-hermeneutyczne, podczas gdy cała metapsychologia i inne schematy ujęcio-

⁶ A. Lorenzer: *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt am Main 1973.

we zaczerpnięte z neurologii, naturalistycznej psychologii i nauk przyrodniczych stanowią jedynie puste pojęciowe konstrukcje pozbawione jakiegokolwiek treści poznawczej. Zaliczyć należy tutaj przede wszystkim przedstawicieli tzw. *Daseinsanalyse* (L. Binswanger, M. Boss, G. Condrau) oraz logoterapii (W.E. Frankl). Wynikiem tego podejścia jest bardzo krytyczny stosunek tych autorów do pojęcia nieświadomości, skądinąd centralnego we Freudowskiej psychoanalizie. Upatruje się w nim dziedzictwo kartezjanizmu (M.Boss) i albo całkowicie odrzuca, albo sprowadza do swoistego korelatu treści świadomości⁷.

Do orientacji tej, którą cechuje postawa swoistego „hermeneutycznego monizmu” należałoby również zaliczyć Jacquesa Lacana i jego szkołę. Tyle że sposób, w jaki autor *Ecrits* interpretuje i kontynuuje dzieło Freuda, znajduje się na antypodach *Daseinsanalyse* i logoterapii. O ile bowiem Lacan dzieli z przedstawicielami tych obydwu nurtów założenie, iż całość ludzkiej psychiki jest ogarnięta przez *logos* (czyli: ma językowy charakter)⁸, to z tego założenia wyciąga on skrajnie odmienne konsekwencje. Zamiast, jak ci ostatni, relatywizować nieświadomość do ontologicznego korelatu świadomości, jej dialektycznej negacji, utożsamia on ją z językiem jako takim, w stosunku do którego świadomość stanowi jedynie rodzaj ontologicznie wtórnego „refleksu” czy pochodnej. Mamy tutaj zatem do czynienia ze swoistą absolutyzacją nieświadomości, która w swej przyjmowanej przez autora *Ecrits* językowej strukturze, staje się uniwersalnym paradygmatem myślenia o człowieku i kulturze.

Ujęcie relacji kategorii sensu do popędu w trzech przytoczonych tradycjach

U podstaw tych trzech, zarysowanych tutaj z konieczności w sposób bardzo szkicowy i fragmentaryczny, orientacji interpretacyjnych dzieła Freuda tkwi całkiem odmienne ujęcie relacji sensu do popędu.

Dla przedstawicieli pierwszej grupy sprawa przedstawia się stosunkowo prosto; obiektem eksperymentalno-empirycznych metod w psychoanalizie są

⁷ Swoje krytyczne stanowisko w tej kwestii M.Boss wypowiedział w sposób szczególnie wyrazisty w niektórych artykułach wchodzących w skład jego książki *Von der Spannweite der Seele* (Benteli Verlag Bern 1982).

⁸ Należy naturalnie podkreślić, że Lacanowskie pojęcie języka wyrasta przede wszystkim z tradycji francuskiego strukturalizmu, którą w daleko idący sposób przeformułowywuje. Natomiast nawiązania do tradycji niemieckiej hermeneutycznej (głównie do Heideggera) pojawiają się dość sporadycznie i mają z reguły charakter dygresji. Dlatego pojęcie „hermeneutyczne uniwersum sensu” odniesione do koncepcji autora *Ecrits* przybrać musi siłą rzeczy odmienny sens niż posiada ono w ramach tej ostatniej tradycji. Wzajemne, jawne i ukryte, powiązania tych dwóch tradycji określających Lacanowskie myślenie o języku znakomicie wydobywa praca Hermanna Langa *Sprache und Unbewusste*, wyd. cyt.

wyłącznie zdeterminowane popędowo zachowania i reakcje pacjentów, tak iż o „sensie” w znaczeniu hermeneutycznym nie może być w ogóle mowy. Naturalnie autorzy, tacy jak Eysenck czy Grunbaum, krytycznie nastawieni wobec możliwości empirycznego zweryfikowania wszelkich sformułowanych w ramach psychoanalizy hipotez i twierdzeń, odrzucają również jako „nienaukowe” Freudowskie pojęcie popędu. Tym bardziej, że pojęcie to jest definiowane przez autora *Die Traumdeutung* w sposób bardzo dwuznaczny, mianowicie jako „pojęcie graniczne” między *psyche* i ciałem⁹.

Przedstawiciele drugiej grupy natomiast wychodzą z założenia, że sens i popęd należą do dwóch całkiem różnych obszarów życia psychicznego człowieka. W związku z tym pojawia się tutaj problem spójnego ujęcia relacji wzajemnej tych dwóch pojęć. Jego odpowiednikiem na poziomie metodologicznym jest z kolei problem określenia relacji między procedurami „wyjaśniania” i „rozumienia” w postępowaniu psychoanalitycznym.

Ricoeur próbuje rozwiązać ten problem zakładając, że oba te elementy są ściśle powiązane ze sobą. Píše o tym w swojej książce o Freudzie¹⁰ stwierdzając, że głównym celem postępowania psychoanalitycznego jest „osiągnięcie punktu, w którym stanie się zrozumiałym, iż energetyka zrasta się z energetyką oraz hermeneutyka odsłania energetykę. Właśnie w tym punkcie zostaje ustanowione życzenie w obrębie i za pomocą procesu symbolizacji”¹¹.

Wypowiedź ta posiada jednak czysto deklaracyjny charakter. Nie wynika z niej bowiem jasno, na czym w procesie psychoanalitycznym miałyby polegać owo „zrośnięcie się” energetyki z hermeneutyką. W jaki sposób popędowo zdeterminowane „życzenie” (*der Wunsch*) może stać się immanentną częścią językowego procesu symbolizacji?

Z metodologicznych niebezpieczeństw, jakie wiążą się ze stanowiskiem, które pragnie zachować zarówno metapsychologiczny, jak i fenomenologiczno-hermeneutyczny aspekt Freudowskiej teorii zdaje się w daleko większym stopniu zdawać sobie sprawę Alfred Lorenzer. Próbuje on ich uniknąć wprowadzając w *Spracherstörung und Rekonstruktion* wyraźne rozróżnienie między dwoma implikującymi się wzajemnie poziomami procesu tworzenia symboli w języku. Jest to poziom świadomościowy tego procesu, nazwany przez niego „centrum tworzenia symboli” oraz poziom nieświadomości, który, z kolei, zostaje określony jako „źródło podniet”. Ich wzajemny związek Lorenzer ujmuje w ten sposób: „Owego centrum należy szukać w obrębie „ja”, podczas gdy „źródła podniet” mogą być zakorzenione

⁹ W ten sposób definiuje Freud pojęcie popędu w pracy *Triebe und Triebchicksale*. W: S. Freud: *Studienausgabe*. T.3, s. 85.

¹⁰ P. Ricoeur: *Die Interpretation*, wyd. cyt.

¹¹ Tamże, s. 79.

w różnych miejscach, m.in. zalicza się do nich nieświadomość ze zbiorem wypartych do niej treści”¹².

Zgodnie z tym ujęciem nieświadomość jako „źródło podniet” stanowi niezbędny etap wstępny procesu symbolizacji dokonującego się w języku – chociaż jako taka nie jest jeszcze językiem w ścisłym rozumieniu tego słowa. Świadomość rozwija natomiast szereg „impulsów” płynących ze strony nieświadomości.

Ujęcie Lorenzera stanowi próbę znalezienia „drogi środka” między jednostronnym charakterem współczesnych koncepcji symbolu i języka (E. Cassirer, L. Wittgenstein, S.K. Langer) gdzie kreację symboliczną ogranicza się do poziomu świadomości oraz koncepcją E. Jonesa, dla którego symbol jako kreacja nieświadomości ma niejęzykowy charakter. Zgodnie z tym ujęciem zarówno „centrum tworzenia symboli”, jak i „źródło podniet” zakładają się nawzajem w procesie językowej kreacji. Jednolitemu charakterowi tego ujęcia staje jednak na przeszkodzie fakt, że – jak już o tym była mowa – Lorenzer dopuszcza równocześnie możliwość nieświadomych „struktur niesymbolicznych”, które, za Freudem, nazywa „kliszami”: „Klisze, tzn. nieświadome przedstawienia, pochodzą od przedstawień symbolicznych, które zostały utworzone w procesie symbolizacji – oraz w procesie wyparcia zostały »eks-komunikowane«, tzn. zostały wykluczone z komunikacji w języku i w działaniu”¹³.

Pozajęzykowy charakter klisz wiąże się przy tym ściśle z ich zdeterminowaniem przez popędy: „Popędowe procesy odniesione do klisz są całkowicie zdeterminowane. Są one tak ściśle powiązane ze sceniczną podniętą, że w odniesieniu do nich mówi się o przymusie powtarzania”¹⁴.

Ta perspektywa ujęciowa zakłada jednoznacznie, że klisze, właśnie z powodu ich wyłącznie „energetycznego” charakteru, stanowią rodzaj deformacji w stosunku do symbolicznych przedstawień świadomości. Jest to założenie całkowicie obce Ricoeurowi, natomiast zostanie później przejęte przez Habermasa i Dahmera¹⁵.

Dlatego podstawowym problemem dla Lorenzera staje się to, w jaki sposób klisze mogą stać się na powrót elementem języka. Starając się odpowiedzieć na to pytanie rolę „pośrednika” w tym procesie, przypisuje on tzw. „sekundarnemu opracowaniu”¹⁶. Dzięki niemu neurotyczne zachowania pacjenta, które

¹² A. Lorenzer: *Spracherstörung und Rekonstruktion*, wyd. cyt., s. 110.

¹³ Tamże, s. 113.

¹⁴ Tamże, s. 116.

¹⁵ J. Habermas daje temu wyraz w *Erkenntnis und Interesse*, (Frankfurt am Main 1981) zaś H. Dahmer w *Libido und Gesellschaft* (Frankfurt am Main 1982).

¹⁶ Pojęciem „sekundarnego opracowania” Freud nazywa obecną w śnie tendencję do nadania wyłaniającym się w nim obrazom, symbolom itp. postaci relatywnie koherentnego i zrozumiałego scenariusza.

przybrały postać klisz, mogą stać się na powrót częścią symbolicznej struktury języka. W jaki sposób jednak dochodzi na tej drodze do syntezy „klisz” z tym, co symboliczne w języku, pozostaje w pracy Lorenzera bez odpowiedzi.

To wewnętrzne rozszczepienie w ramach Lorenzerowskiej koncepcji języka ma swą podstawę w sposobie, w jaki rozumie on pojęcie klisz utożsamiając je z przedstawieniami nieświadomości. Zgodnie z tym rozumieniem klisze będąc przedstawieniami zdeterminowanymi popędowo, są fenomenem pozajęzykowym. Tak oto w nowej postaci odżywa tutaj ta sama aporia, którą można już było zaobserwować u Ricoeura w związku z jego rozróżnieniem w obrębie Freudowskiej teorii na hermeneutykę sensu i energetykę popędu.

Przedstawicielei trzeciej grupy łączy z kolei przekonanie, że wszystkie zjawiska psychiczne, łącznie z patologicznymi, należą do dziedziny sensu, względnie są już do niej z góry odniesione. U podstaw tego przekonania tkwi wywodzące się z dwudziestowiecznej tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej (E. Husserl, M. Heidegger) założenie, że wszystko to, co psychiczne w człowieku, jest już z góry przesyczone jakąś intencjonalnością, sensem. W tradycji *Daseinsanalyse* oraz w logoterapii wynikiem tego jest wyraźna degradacja całego popędowego wymiaru ludzkiego życia psychicznego. Ponieważ zaś ów wymiar utożsamia się tutaj z nieświadomością – albo odrzuca się to pojęcie jako coś abstrakcyjnego, albo też traktuje się je jako coś marginalnego. I tak np. Medard Boss źródłem pojawienia się tego pojęcia u Freuda upatruje w zdeterminowaniu myślenia o ludzkiej psychice przez zaczerpnięte z tradycji Kartezjańskiej schematy ujęciowe. Zgodnie z interpretacją autora *Von der Spannweite der Seele* nieświadomość jest tutaj czymś w rodzaju nowej formuły *cogito*, a więc nową, tyle że naturalistycznie przeformułowaną, „podstawą” życia duchowego człowieka¹⁷.

W obliczu tej krytyki rodzi się naturalnie pytanie, czy wskazanie wyłącznie na podobny filozoficzny rodowód pojęcia nieświadomości u Freuda nie jest pewnym uproszczeniem? Czy w rezultacie krytyka ta nie traci całkowicie z oczu tych aspektów tego pojęcia, które nie mieszczą się w ontologicznym schemacie kartezjanizmu? Należy do nich chociażby założenie dwóch współlistniejących wymiarów ludzkich zjawisk psychicznych, przy czym jeden z nich pełni rolę zakrywającej maski w stosunku do drugiego. Relacja, w jakiej maska pozostaje wobec tego, co maskowane, nie daje się bynajmniej sprowadzić do relacji w jakiej negacja pozostaje wobec tego, co negowane (M. Boss). Maską bowiem zakrywając zniekształca i odsłania zarazem; dlatego to, co zamaskowane nie stanowi zwykłego „odwrócenia” sensu maski.

¹⁷ Problem ten M. Boss porusza m.in. w swoich dwóch artykułach: *Das Unbewusste, was ist das?* (s. 132–150) oraz *Triebwelt und Personalisation* (s. 151–172) opublikowanych w *Von der Spannweite der Seele*, wyd. cyt.

Bardzo podobne uwagi nasuwają się wobec sposobu, w jaki pojęcie nieświadomości reinterpretuje Merleau-Ponty, upatrując w nim rodzaj „odwrotnej”, fragmentarycznej strony świadomości. „To, czego domagają się owe fenomeny, które Freud opisuje jako wyparcie, kompleks, regresję czy opór, dotyczy jedynie możliwości fragmentarycznego życia świadomości, które jeszcze nie we wszystkich swoich momentach odnalazło jedność znaczenia [...]. Rzekoma nieświadomość kompleksu redukuje się do ambiwalencji świadomości bezpośredniej”¹⁸.

Ograniczenie tego punktu widzenia polega na tym, że pojęcie nieświadomości ujmuje się tutaj z perspektywy tego, co świadome, traktując je apriorycznie z góry za podstawowy punkt odniesienia, swoiste „centrum” życia psychicznego człowieka. Pytaniem jest natomiast, czy nie jest dokładnie na odwrót? To znaczy, czy nieświadomość, traktowana przez Merleau-Ponty’ego jako coś fragmentarycznego, nie kryje w sobie właśnie odniesienia do transcendującej to, co uświadamiane, Całości, w świetle której dopiero może się ukonstytuować jedność życia psychicznego człowieka?

Z innego rodzaju „degradacją” nieświadomości mamy do czynienia w pracach Wiktora E. Frankla. Wydobywając odmienną proponowaną przez siebie „analizę egzystencjalną” wobec psychoanalizy Freuda stwierdza on: „Tam, gdzie psychoanaliza dostrzega tylko popędowość, tam analiza egzystencjalna widzi także sensowność”. I dalej: „Dla psychoanalizy za świadomym chceniem stoi nieświadomy mus. Dla analizy egzystencjalnej człowiek stoi wobec wartości – dla psychoanalizy za jego plecami stoją popędy, itd”¹⁹.

Ta klarowna opozycja zakłada, że psychoanaliza zajmuje się jedynie bardzo drugorzędnymi, całkowicie nieistotnymi ze społeczno-kulturowego punktu widzenia, aspektami życia psychicznego człowieka. Dlatego też, jakkolwiek można tutaj niewątpliwie mówić o czymś takim jak nieświadomość w sensie Freudowskim, to pojęcie to, analogicznie, należy traktować jako coś akcydentalnego, coś, co zarówno w niewielkim stopniu tłumaczy potoczne zachowania człowieka, jak i źródła chorób psychicznych.

Lacan z kolei – o czym już wspominałem – uznaje Freudowskie pojęcie nieświadomości za podstawowy paradygmat myślenia o człowieku. Tyle że pojęcie to zostaje w jego koncepcji zasadniczo przeformułowane. Nie jest ono pojęte jako obszar (system) wypartych ze świadomości „przedstawień popędowych”, które łączą się w jego obrębie z treściami pierwotnie wypartymi, zyskując tam przed- czy pozajęzykowy charakter. Struktura systemu nieświadomości jest bowiem w istocie tożsama ze strukturą samego języka. To w jej obrębie zarysowują się podstawowe opozycje i różnice znaczeniowe,

¹⁸ M. Merleau-Ponty: *La structure du Comportement*. Paris 1941, s. 193.

¹⁹ W.E. Frankl: *Homo patiens*. Warszawa 1976, s. 31.

nad którymi dopiero mogą się nadbudować, na zasadzie swoistego refleksu, różnego rodzaju należące do systemu świadomości zjawiska językowe.

Wszystko ulega tutaj zatem odwróceniu. Symptomatyczne zjawiska językowe przestają być traktowane jako rodzaj zniekształcenia i deformacji, ale stają się tożsame z „językowością” samego języka (Lacan: „U podłoża analizowanego symptomu tkwi struktura, która jest identyczna ze strukturą języka”)²⁰.

Pytanie, jakie z kolei nasuwa się pod adresem tego ujęcia brzmi, czy w związku z podobnym odwróceniem spojrzenia na „językowość” języka nie rozmywa się całkowicie – dostrzegana jeszcze przez samego Freuda – zasadnicza różnica między „logiką”, która rządzi organizacją sensu wypowiedzi i zjawisk należących do systemu świadomości, a „logiką” organizacji sensu zjawisk patologicznych jak sny, symptomy, przejęzyczenia itp.? Czy ta pierwsza „logika” daje się rzeczywiście sprowadzić jedynie do roli czegoś wtórnie nadbudowującego się nad „logiką” pierwszego typu? Słowem, czy alternatywna propozycja Lacana w stosunku do tradycyjnych, określonych przez tradycję, filozofii świadomości, koncepcji języka nie jest równie jednostronna jak i one? Tyle że o ile tam nieświadomość była traktowana w najlepszym wypadku jako derywat czy zniekształcenie w stosunku do tego, co świadome, tutaj staje się ona uniwersalnym modelem-paradygmem, w stosunku do którego świadomość stanowi jedynie wtórny refleks?

Pytanie to prowokuje kolejne; czy mimo wszystko nie jest uzasadnione wyraźne rozróżnianie między „chorobliwym” aspektem tego, co nieświadome, a jego aspektem „konstytutywnym” wobec języka? Innymi słowy, czy nie należałoby wyraźnie odróżnić od siebie patologiczne konsekwencje do jakich to, co wyparte w obręb nieświadomości, prowadzi w ludzkich zachowaniach, wypowiedziach deformując je w samej ich „językowości”, a nieświadomością jako z założenia transcendującym „punktem odniesienia” każdego zjawiska z dziedziny sensu, w świetle którego ów sens może się jako taki dopiero ukonstytuować?

Jak odczytywać Freudowską psychoanalizę jako rodzaj hermeneutyki? Dyskusja z tradycją *Daseinsanalyse*

Jeśli wyjdziemy z założenia, że najbardziej inspirujące i oryginalne w dziele Freuda są obecne w nim pierwiastki hermeneutyczne i fenomenologiczne, w sposób najpełniejszy, a zarazem konsekwentny pod względem metodologicznym, uchwytyują je i rozwijają przedstawiciele trzeciej grupy. Równocześnie jednak ich sposób podejścia do dzieła Freuda budzi wiele pytań i wątpliwości. I tak np. przedstawiciele *Daseinsanalyse* i logoterapii dokonują przede wszyst-

²⁰ J. Lacan: *Ecrits*. Paris 1966, s. 444.

kim swoistego „przekładu” języka Freudowskiej psychoanalizy na kategorie fenomenologiczno-egzystencjalne i hermeneutyczne – rodem z Diltheya, Heideggera czy Husserla. Efektem podobnego podejścia było niewątpliwie wypracowanie przez przedstawicieli nurtu całkiem nowego, nie pozbawionego elementów oryginalnych, spojrzenia na niektóre aspekty chorób psychicznych. Również wyrosłe na gruncie podobnej reinterpretacji Freuda daseinsanalityczne czy logoterapeutyczne metody terapii pacjentów stanowiły interesujące propozycje „alternatywne” wobec klasycznych metod psychoanalitycznych.

Z drugiej strony jednak właśnie dlatego, że przedstawiciele obu tych nurtów traktują psychoanalityczną teorię Freuda jedynie jako swego rodzaju „pożywkę” dla obecnych w fenomenologii Heideggera i Husserla schematów ujęciowych, w gruncie rzeczy mamy tutaj jedynie do czynienia ze swoistą psychoanalityczną modyfikacją tych schematów, nie zaś z uwzględnieniem i rozwinięciem tego, co w samej tej teorii jest najbardziej oryginalne pod względem fenomenologicznym i hermeneutycznym.

Mam tutaj przede wszystkim na myśli sposób, w jaki autor *Die Traumdeutung* ujmuje w swoich pracach związek między sensem i popędem w obrębie ludzkich zjawisk psychicznych. Na ujęcie to składa się, po pierwsze, wybitnie intuytywny, choć nie pozbawiony elementów dedukcji i spekulacji, sposób, w jaki stara się on wnikać w popędowe podłoże obserwowanych przez siebie zjawisk psychicznych. Po drugie zaś – sposób, w jaki dokonuje on ich interpretacji starając się wydobyć ich ukryty, konstytuujący się w oparciu o owo podłoże sens.

W obu tych wypadkach autor *Die Traumdeutung* zakłada bardzo szczególny, jak się wydaje nie mieszczący się w horyzoncie ontologicznym filozofii Heideggera i Husserla, charakter relacji między sensem analizowanych przez siebie zjawisk psychicznych a stroną ich popędowych uwarunkowań. Założenie to oddaje wymownie pojęcie „losów popędów” (*die Triebchicksale*)²¹. Freud stara się oddać nim ścisły związek między różnymi przejawami popędów w obrębie życia psychicznego człowieka a przemianami, jakim ulegają one już to pod wpływem czynników czysto zewnętrznych, już to w wyniku zapisanych w nich samych możliwości rozwojowych. Wiąże się z tym pewna dwuznaczność w rozumieniu przez niego tego pojęcia. Z jednej strony bowiem „losy popędów” zdają się być ściśle powiązane z całą sferą stosunków międzyludzkich, tzn. z różnymi postaciami relacji, jakie kształtują się między ja a innymi w obrębie społecznego bytu. Perspektywa ta zakłada, że na kształt popędowego podłoża w życiu psychicznym człowieka istotny wpływ ma kontekst kulturowo-społeczny. Z drugiej strony, „losy popędów” zdają się być w sposób istotny współokreślone przez fizjologiczne podłoże ludzkiego ciała. Tym samym zaś ostateczny

²¹ Por. art. Freuda *Triebe und Triebchicksale Studienausgabe*, wyd. cyt, t. III, s. 85.

kształt, jaki popędy przyjmują w obrębie ludzkiej psychiki, wiąże się ściśle z biologicznym aspektem rozwoju człowieka.

W przypadku, gdy we Freudowskiej psychoanalizie będzie się widzieć przede wszystkim rodzaj hermeneutyki wówczas w centrum uwagi badacza winien się znaleźć ten pierwszy, społeczno-kulturowy aspekt rozpatrywania „losów popędów” przez Freuda. Tylko w jego obrębie możemy bowiem mówić o ścisłym związku sensu z popędem. W drugim przypadku natomiast kategoria sensu w ogóle się nie pojawia; „losy popędów” są tutaj bowiem, podobnie jak losy całej psychiki, prostą funkcją procesów zachodzących we wnętrzu ludzkiego ciała.

Uznanie przeze mnie problemu określenia relacji sensu do popędu za podstawowy problem teorii psychoanalitycznej Freuda, który winien być przede wszystkim rozpatrzony ze względu na pojawiające się w niej samej elementy hermeneutyczne, zbliża mnie z kolei, już na planie bardziej konkretnych rozważań i interpretacji, do stanowiska autorów drugiej grupy (P. Ricoeur, A. Lorenzer, J. Habermas). Jakkolwiek bowiem trudny jest dzisiaj do utrzymania ich dualizm metodologiczny oraz, będący jego konsekwencją, dualistyczny obraz ludzkiej psychiki, to przecież zarazem właśnie powyższy problem podjęty w tej postaci, w jakiej pojawia się on w dziele Freuda, zajmuje w ich pracach miejsce szczególne. Jest to problem czy popędowe przedstawienia nieświadomości można uznać za zjawiska obdarzone sensem, a jeśli tak, to czym różnią się one wtedy od przedstawień świadomości?

Autor *Die Traumdeutung*, o czym już wspominałem, daje w swoich pracach dwie, w zasadzie wykluczające się odpowiedzi na to pytanie. Zgodnie z pierwszą z nich wyparte przedstawienia popędowe są jedynie psychicznymi reprezentantami popędu jako takiego – określonych „podniet” mających swe ostateczne źródło w ludzkim ciele. Dlatego należy je rozpoznać wyłącznie w energetyczno-kwantytatywnych kategoriach gry sił i relacji między nimi. Druga z nich natomiast głosi, że chodzi tu o zjawiska z dziedziny sensu, posiadające określoną strukturę intencjonalną, na którą składają się dwie antagonistycznie wobec siebie nastawione intencje: wypierająca (sens jawny) i wypierana (sens ukryty)²².

Tylko ta druga odpowiedź pozwala w postępowaniu psychoanalitycznym dostrzec rodzaj hermeneutyki polegającej przede wszystkim na poszukiwaniu i ustaleniu zawartości „intencji wypieranej”, określonego sensu, który za nią stoi. Odmienność tej hermeneutyki w porównaniu z dotychczasową hermeneutyczną tradycją zakorzeniona jest właśnie w sposobie, w jaki ujmuje się tutaj relację między intencją wypierającą i wypieraną. Przyjmuje się bowiem, że relacja ta ma naturę konfliktu między intencjami, które w tym, co znaczą, są ze

²² To drugie ujęcie, fenomenologiczno-hermeneutyczne jest wyraźnie obecne w *Wykładach z psychoanalizy* (Warszawa 1984), szczególnie w początkowych rozdziałach poświęconych czynnościom pomyłkowym.

swej istoty nie do pogodzenia ze sobą. Ustalenie źródeł tego konfliktu ukrytych głęboko w biografii duchowej pacjenta oraz prześledzenie konsekwencji, do jakich prowadzi on w jego życiu psychicznym, stanowi o odrębności hermeneutyki psychoanalitycznej Freuda na tle dotychczasowej tradycji hermeneutycznej. W tej ostatniej bowiem proces interpretacji ujmowano przede wszystkim jako, tak lub inaczej rozumiane, „wypełnianie” i konkretyzowanie sensu interpretowanych zjawisk. Nie tylko więc ograniczano się do poziomu sensu jawnego, ale również już w samym punkcie wyjścia odrzucano pogląd o „konfliktowej” strukturze sensu interpretowanych zjawisk.

Pojawia się wówczas w sposób naturalny pytanie, który z tych dwóch modeli hermeneutyki można uznać za bardziej adekwatny w stosunku do faktycznej struktury intencjonalnej określającej życie duchowe człowieka oraz jego kulturowe wytwory? A może należałoby je traktować jako komplementarne wobec siebie – ich sposób postępowania zależy bowiem od zasadniczo odmiennej struktury intencjonalnej preferowanych przez nie zjawisk?

Może jednak pytania te mogą być dopiero rozstrzygnięte, gdy wykroczy się poza poziom metodologii interpretacji – ku poziomowi przyjmowanych w obu wypadkach milcząco określonych ontologicznych założeń dotyczących struktury ludzkiej psychiki oraz bytu człowieka w kulturze? Nie podejmuję tutaj próby odpowiedzi na to pytanie. Stawiając je chciałbym jednak zasygnalizować, że znaczenie „hermeneutyki psychoanalitycznej” Freuda na tle dotychczasowej tradycji hermeneutycznej polega między innymi na tym, że przynosi ona ze sobą całkiem nowy obraz życia duchowego człowieka. Każde on postawić hermeneucie całkiem nowe pytania – odsyłające go wstecz do ontologicznych założeń, na których zwykł był opierać własne postępowanie.