

Ulrich Haase

## Fenomenologia i psychoanaliza

„Podstawowy błąd psychologów: biorą mniej jasne przedstawienie za niższe od jaśniejszego, a przecież to, co oddala się od naszej świadomości i tym samym staje się «ciemne», właśnie dlatego może być doskonalsze. Utrata jasności jest kwestią perspektywy świadomości.

«Ciemność» wypływa z optyki świadomości, niekoniecznie zaś z samej istoty tego, co ciemne.

Jeśli ośrodek świadomości nie pokrywa się teraz z ośrodkiem fizjologicznym, to byłoby również możliwe, że ośrodek fizjologiczny jest zarazem ośrodkiem psychicznym”.

Nietzsche VIII 5, s. 55 i n.

„Wskazania ciała. — Zakładając, że «dusza» była atrakcyjną i tajemniczą ideą, z której filozofowie dopiero z trudem słusznie zrezygnowali, to może to, czego dowiadują się w zamian, jest jeszcze atrakcyjniejsze i bardziej tajemnicze. Ludzkie ciało, w którym ożywia się i uaktywnia najdalsza i najbliższa przeszłość procesów organicznych, przez które, poza które i z którego zdaje się przepływać niezwykły i nieuchwytny nurt, ciało jest bardziej zadziwiająca ideą niż stara «dusza»”.

Nietzsche VII 36, s. 35

W tekście tym spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy można uznać, iż praktyka lub teoria psychoanalizy posiadają istotne znaczenie dla rozwoju współczesnego myślenia. Pytanie to stawiać będziemy przede wszystkim w świetle skomplikowanej relacji pomiędzy filozofami a psychoanalitykami, zwłaszcza zaś odnosząc się do wstępu, którym Merleau-Ponty opatrzył książkę A. Hesnar- da zatytułowaną *L'Oeuvre de Freud...*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, w: A. Hesnard, *L'Oeuvre de Freud, et son importance pour le monde moderne*, Payot, Paris 1960.

## 1. Filozofia i psychoanaliza

Co skłania filozofów do zainteresowania się psychoanalizą? Dlaczego filozofia trafia na problemy przy określaniu psychoanalizy jako „lokalnej ontologii”, która mogłaby jej dostarczyć podstaw? Jak mogą te dwa nieprzekładalne dyskursy porozumiewać się pomiędzy sobą, biorąc pod uwagę fakt, że wydają się dążyć do istotnie różnych celów, przy użyciu istotnie odmiennych metod? Filozofia stawia sobie pytanie o wiedzę w ogóle, psychoanaliza natomiast koncentruje się na leczeniu jednostek; filozofia za drogowskaz obiera uniwersalną ideę bytu ludzkiego, psychoanaliza natomiast — zakładając pojęcie zdrowia — wnioskuje je jednak negatywnie z ideału braku choroby. Ten porządek myślenia, wynikający z obecności choroby, stawia dwa problemy. Pierwszy z nich odnosi się do koncepcji analizy, w stopniu, w jakim zakłada określoną naturę tego, co analizowane (wróć jeszcze do tej sprawy). Drugi zaś polega na tym, że każda patologiczna cecha okazuje się niejasna w odniesieniu do możliwego rozwiązania konfliktu. Tworząc pojęcie „defektu” w procesie socjalizacji i normalizacji jednostki, nie możemy tego defektu rozumieć w odniesieniu ani do idealnej przyczyny, ani do możliwego rozwiązania. Rozwój psychoanalizy uświadomił nam, że te struktury normalizacji są jednocześnie strukturami opresji. Odpowiedź na pytanie o „leczenie” choroby podąży zatem w dwóch całkowicie odmiennych kierunkach.

Jako że psychoanaliza jest dyskursem blisko związanym z patosem oświecenia, podjęła ona próbę ujawnienia takich struktur opresji. Czyniąc tak, kładła nacisk na kryzys dwudziestego wieku i przyczyniła się do „upadku ojcostwa” w amerykańskim (a nawet w europejskim) świecie. Kompleks Edypa nie może już tu dłużej powstawać<sup>2</sup>. W rezultacie choroba, taka jak schizofrenia, mogła okazać się ucieczką od strukturalnego wyparcia jednostki — a zatem momentem zdrowia — jak i poważną chorobą, z powodu której jednostka cierpi. Wyraźnie więc widać, że na przykład kompleks Edypa nie może być rozumiany jako rodzaj struktury transcendentnej. Innymi słowy, nie może być traktowany jako część kantowskiego mitu, który utwierdza nas w przekonaniu, że zawsze pozostaniemy tacy sami<sup>3</sup>.

Nie jest tak naprawdę ważne, czy będziemy oceniać ten fakt pozytywnie, czy negatywnie. Ważne jest to, że psychoanaliza ukazuje się tutaj w swej istocie jako zjawisko dezintegracji. Jej zdolność do leczenia musi być zatem postrzegana z wnętrza tej raczej ograniczającej nieokreśloności. W tym właśnie sensie psychoanaliza jest uwięziona w pytaniu o podmiotowość — jako że waha się ona pomiędzy ponownym ukonstytuowaniem się podmiotowości i jej dezintegracją. W konsekwencji, psychoanaliza jawi się jako forma filozofii transcendentnej. Jeśli wymaga filozofii do przełożenia swoich ustaleń na lepsze myślenie, to dla-

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 155 i n.

<sup>3</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours: 1959–1961*, Gallimard, Paris 1996, s. 155.

tego, że nie jest możliwe wyrażenie ich środkami jej dostępnymi. Jeśli możemy powiedzieć, że Nietzsche wyodrębnił podmiotowość z podmiotu, możemy też postrzegać psychoanalizę jako konsekwencję jednego z jego stanowczych posunięć. Mówiąc inaczej, musi być nam wolno myśleć, że to ślepa uliczka.

Podczas gdy filozofia ma badać ontologiczne podstawy istnienia, psychoanaliza jest, jak się zdaje, kompletnie ontyczną czy wręcz lokalną nauką, nie mogąc stanowić żadnego wsparcia dla filozofii bez narażania się na ryzyko fałsyfikowania swoich własnych rezultatów. Co zatem stanowi źródło zainteresowania filozofii psychoanalizą, tak wielkie, że gotowa jest nawet narażać się na ryzyko psychologizmu, postrzeganego zawsze jako zagrożenie dla jej własnych podstaw? Powiedzenie, że psychoanaliza dąży do uzdrawiania, podczas gdy zadania filozofii leżą w rozważaniu ludzkiej natury jako takiej, nie jest aż tak niejasne, jak mogło się to być wydawać. Raczej jest to tymczasowe stwierdzenie dotyczące relacji pomiędzy płaszczyznami teorii i praktyki w ścisłym sensie. Być może psychoanaliza naprawdę próbuje odeprzeć dyskurs filozoficzny poprzez poddanie krytyce jego skłonności do „abstrakcyjnego myślenia”. W tym sensie psychoanaliza atakuje filozofię za to, że zbyt daleko oddała się od rzeczywistego doświadczenia życiowego.

W rzeczy samej, w kategoriach dwudziestowiecznego dyskursu, możemy nawet mówić o zazdrości zauważalnej w tej relacji. W tym duchu Lacan mówi o tekście Paula Ricoeura *Essai sur Freud*<sup>4</sup>, że „próbował on oddalić się, jak to tylko było możliwe, od swojej własnej pozycji, ażeby pojąć naszą dziedzinę”<sup>5</sup>. Dalej przechodzi do scharakteryzowania obcej natury filozofa wdzierającego się w domenę analizy: „pan Ricoeur przyznaje, że coś podobnego było utrzymywane. Lecz jako filozof, którym jest, zawłaszcza ją dla siebie”<sup>6</sup>. Jednakże punkt ten nie dotyczy problemu uniwersalnej relacji między dwiema dyscyplinami próbującymi bronić swoich terytoriów. Powodem bowiem, dla którego filozofia zwraca się w stronę psychoanalizy, jest właśnie jej zależność od praktyki i poprzez nią jest związana z próbą zrozumienia jej „ezoterycznej” natury. Innymi słowy, to właśnie ów specyficzny związek pomiędzy teorią i praktyką w psychoanalizie stanowi przedmiot zainteresowań filozofa w tej mierze, w jakiej wydaje się otwierać drogę do podważenia argumentu psychologizmu za pomocą środków odnowionej refleksji nad różnicami charakteryzującymi pęknięcie transcendentale. Ten ruch filozofii idzie tak daleko, że Merleau-Ponty ma nadzieję na wzbogacenie go doświadczeniem choroby: choroba jest „historią przeżywaną pod powłoką historii złożonej z faktów”<sup>7</sup>. Zatem „kontakt z pacjentem i z cho-

<sup>4</sup> Por. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965.

<sup>5</sup> J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Penguin Books, London 1979, s. 153; podkreślenia autora.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 5 (z oryginału tłum. P.B.).

robą zawsze przydaje dodatkowego sensu, ciężaru, głębi suchym, ogólnym pojęciom teorii”<sup>8</sup>. Można powiedzieć, że filozofowie, którzy od czasów Platona próbują dotrzeć bezpośrednio do prawdy, próbują obecnie wykorzystać chorobę jako źródło wiedzy, jako szansę na powrót do bezpośredniości życia. Złośliwi powiedzieliby, że filozof, którego zadaniem zawsze było pamiętać o umieraniu, obecnie znajduje swoją prawdę w chorobie.

Specyficzny stosunek psychoanalizy do jej praktyki można próbować rozjaśniać, rozważając jej stosunek do pisania. Fakt, iż wewnętrzna krytyka przekracza bezwarunkowy wymóg, że powinno się wiedzieć, o czym się mówi przed wydaniem osądu, może być dostrzeżony w refleksji Lacana nad jego własną motywacją do pisania teoretycznych tekstów. We wstępie do swej książki o czterech fundamentalnych pojęciach psychoanalizy powiada on: „Chciałbym zauważyć, że kiedy pisałem ten tekst, byłem zaangażowany — jak zresztą zwykle — w poważne przypadki. Piszę jednakże, w takiej mierze, w jakiej czuję się do tego zmuszony, jeśli mam postępować uczciwie względem takich przypadków, jeśli mam odnaleźć nić porozumienia”<sup>9</sup>.

Wydaje się, że powinno się pisać jedynie przez wzgląd na sytuację analizy, a jednocześnie — co jest wymogiem zupełnie innego rodzaju — że można pisać o psychoanalizie jedynie z perspektywy praktyki analitycznej. Może się nawet wydawać, że owa doniosłość „cierpienia” skłania psychoanalityka do pisania i że popycha go do pisania dokładnie w tych momentach, gdy pacjenci najbardziej go potrzebują. Można to rozumieć w ten sposób, iż psychoanalityk, rozważając proces odzyskiwania zdrowia, przechodzi tutaj na poziom teorii, aby odnaleźć klucz do wyzwolenia z patologicznego kompleksu, z powodu którego jego pacjent cierpi. Czyniąc uwagi dotyczące spraw, które zamierzam podjąć pod koniec tego artykułu, Lacan dodaje: „Utrzymuję, że to właśnie na poziomie analizy [...] znajduje się węzłowy punkt, w którym wychodzi na jaw powiązanie pulsacji nieświadomości z seksualną rzeczywistością”<sup>10</sup>.

Nie musimy tutaj ograniczać poszukiwania przykładów do pism Lacana. Prace Freuda znane są ze swojego brutalnego odrzucenia myśli filozoficznej, która — jak mówi w *Kulturze jako źródle cierpienia* — nie może być w najmniejszej mierze przydatna z punktu widzenia badania wnętrza rzeczywistości dramatu inscenizowanego przez popędy seksualne. Natomiast w *Ego i Id* do powodów uznawania filozofii za jałową dodaje argument, że „dla większości ludzi o wykształceniu filozoficznym idea tego, co psychiczne, a co nie jest zarazem świadome, jest czymś tak niepojętym, że wydaje się im absurdalna i już z punktu wi-

---

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, dz. cyt., s. IX.

<sup>10</sup> Tamże, s. 154.

dzenia logiki nadająca się do odrzucenia”<sup>11</sup>. W rzeczy samej, wszystko, co może się zdarzyć w dyskusji z filozofami, jest „uwikłanie się w spór terminologiczny, który by do niczego nie doprowadził”<sup>12</sup>. W rezultacie możemy przyjąć, że filozofia nie potrafi znaleźć odpowiedniego punktu, z którego może się rozpocząć porozumiewanie się z psychoanalizą, ani też, że nie ma do tego odpowiedniej motywacji; jeśli zaś filozof pisze o psychoanalizie, ma na celu, jak w przypadku Ricoeura, jedynie wykorzystanie jej odkryć i zachowanie ich dla siebie. Filozof przestaje być człowiekiem zainteresowanym prawdą: prawdziwym „filozofem” jest zatem psychoanalityk.

Pomimo to jednak, łatwo dostrzec pewną trudność związaną ze strategią Lacana. Choć twierdzi, że psychoanaliza powinna być ograniczona do sytuacji analitycznej, a zatem do związanej z nią praktyki, logika jej dyskursu uniemożliwia zamknięcie jej twierdzeń w obrębie właściwego jej „dyskursu wyspowego”. Innymi słowy, ograniczenie badań psychoanalizy do jej własnej dziedziny odwołuje się do metafizycznej teorii podziału na lokalne ontologie. Co więcej, jak to można było już zauważyć, w uogólnieniu pytania o seksualność, psychoanaliza powoli, lecz zdecydowanie, staje się całościowym Weltanschauung. Stosunek, w którym pozostaje do całości ludzkiej egzystencji, jest także źródłem jej trudności wynikających z niepewnej sytuacji, w jakiej znajduje się pomiędzy metafizyką współczesnej nauki a możliwością innego myślenia. Możemy sformułować tę kwestię albo w kategoriach niezrozumienia dotyczącego ontologiczno-ontologicznej różnicy, albo — jak to sygnalizowałem powyżej — kładąc nacisk na zrozumienie jej stosunku do zwykłych patologii poprzez środki analizy.

Jeśli tak właśnie się sprawy mają, co zatem zwraca filozofię w stronę psychoanalizy? Możemy wstępnie powiedzieć, że filozofia rozpoznaje samą siebie w psychoanalizie poprzez przypominanie sobie, że istota metafizyki jest rozpoznawalna jako ideologia współczesnych nauk ścisłych. Można by zatem powiedzieć, że filozofia w naszych czasach zwraca się do psychoanalizy z tych samych powodów, dla których Nietzsche zwracał się do fizyki, mianowicie w celu określenia natury naukowego obrazu świata i sprawdzenia jego historycznej konieczności. Psychoanaliza miałaby więc, jak powiada Habermas, znaczenie jako jedyna nauka, która w swej metodologii dopuszcza autorefleksję. Stawałaby się, krótko mówiąc, nauką *par excellence*, dzięki rozważeniu której filozofia mogłaby mieć nadzieję na zrozumienie swojego własnego dyskursu.

Jeśli zgodzić się z twierdzeniem, że psychoanaliza stanowi nieoficjalny ruch w samym sercu pozytywistycznej nauki, zmierzający do jej przewyciężenia,

---

<sup>11</sup> S. Freud, *Psychologie des Unbewußte*, Studienausgabe, vol. III, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1982, s. 283. Polskie tłumaczenie Jerzego Prokopiuka Ego i Id w: Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 175.

<sup>12</sup> Tamże, s. 284 (przekł. pol. s. 175); trzeba powiedzieć w obronie Freuda, że początek XX wieku był zdominowany przez filozofię świadomości, dlatego znajomość filozofii kończąca się na współczesnych mu myślicielach mogła doprowadzić do takiego nieporozumienia.

można wówczas stwierdzić także, iż pojawiała się ona w najwłaściwszym momencie, aby wyzwolić filozofię z jej nietrwałych i nie dających się utrzymać na dłuższą metę wahań pomiędzy materializmem i idealizmem. Psychoanaliza musiałaby więc równocześnie być zbyt materialistyczna i zbyt idealistyczna, aby umożliwić nam „przeformułowanie pewnych koncepcji Freuda na lepszą filozofię”<sup>13</sup>. Ażeby to było możliwe, należałoby przede wszystkim wykazać, że psychoanaliza rzeczywiście stanowi paradygmat współczesnego dyskursu naukowego czy też, co twierdzi Heidegger, że „Metapsychologia Freuda jest przełożeniem filozofii neokantowskiej na dziedzinę człowieka. Z jednej strony, znajdujemy u niego nauki przyrodnicze, z drugiej, Kantowską teorię obiektywności”<sup>14</sup>. Naszym zadaniem będzie pokazanie, z jakich powodów psychoanaliza freudowska wpada w sieć starego ideału, tj. dlaczego, z jednej strony, odtwarza różnice pomiędzy rzeczywistością i jej pozorem, z drugiej zaś, gubi się w problemie emocjonalności, opisując proces normalizacji w kategoriach kompleksu Edypa albo *Ego idealnego*<sup>15</sup>, jak pokażemy przechodząc do koncepcji seksualności. Filozof widzi tu zwykle niebezpieczeństwo lekceważenia myśli filozoficznej, mianowicie w nieuwadze, pojawiającej się w związku z parametrami myślenia jednostki. Freud nie poświęca zazwyczaj zbytnej uwagi podstawom takiego myślenia — z wyjątkiem może jego pracy *Poza zasadą przyjemności*, nawet tam jednak nie potrafi powiedzieć zbyt wiele na temat fundamentalnej kwestii identyczności wolności i konieczności.

Z drugiej strony, należy także wskazać, w jakim sensie psychoanaliza przekracza swą historyczną naturę i wyznacza przyszłość myśli filozoficznej. Konieczne więc będzie określenie różnicy pomiędzy psychoanalizą i fenomenologią — nie tylko na poziomie właściwych im dyskursów, ale także odnośnie do ich wewnętrznego rozwoju, co umożliwi obserwatorowi dostrzeżenie po obu stronach dziwnego podobieństwa ich „źródła”, które stanowią odpowiednio Freud i Husserl. Obydwie okazują się wrażliwe na podobne „braki” związane z „bezmyśleniem” ich czasów i zdają się — zwłaszcza według Merleau-Ponty’ego — obiecywać w stosunku do problemów, na jakie natyka się filozofia transcendentna: idea nieświadomości, podobnie jak odkryta w *Piątej Medytacji* Kartezjańskiej idea transcendentalnego *ego*, nasuwa interpretację „innego we mnie”, która kładzie fundament pod rekonfigurację transcendentalnego pęknięcia.

Jak widać, zmierzam dokładnie do tego, co Ricoeur, a mianowicie do zbadania, co pozostaje z psychoanalizy oraz wykorzystania tego w obrębie filozofii. Co zatem wchodzi w grę? Czy filozofia jest rzeczywiście tak niewprawna

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 7 (z ang. przekł. U. Haase, tłum. P.B.).

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt a/M. 1987 (z ang. przekł. U. Haase, tłum. P.B.).

<sup>15</sup> Por. hasła *Ego i Id* oraz *Seksualność* w *Słowniku psychoanalizy* Laplanche’a i Pontalisa, WSiP, Warszawa 1996.

w myśleniu nieświadomości, jak próbuje nas o tym przekonać Freud? Jeśli spojrzemy na sposób, w jaki Merleau-Ponty mówi o ciele, możemy rozpoznać w tym próbę pójścia śladem wymogu rozumienia „wolności jako pozytywnego pojęcia w sobie” Schellinga<sup>16</sup>. Zobaczymy także, że aby ominąć pułapkę oddzielenia świata-podmiotu od świata-przedmiotu, trzeba mówić raczej o postrzeganym świecie niż jedynie o postrzegającym. A jednak, myśląc o pracy Freuda, ostatnią rzeczą, której można by oczekiwać, jest to, że „odkrycie” nieświadomości jest w stanie dać początek idei ciała, nie mówiąc już o idei wolności. Raczej, jak czytamy w *Kulturze jako źródle cierpień*, odwieczny konflikt sił niebieskich, konflikt pomiędzy Erosem i Tanatosem<sup>17</sup>, wyraża się poprzez ludzkie jednostki, a więc jego rola ma mniejsze znaczenie niż ta, którą materia odgrywa w estetyce Hegla. A jednak problem tkwi właśnie w tym miejscu: interpretując kwestię popędów seksualnych, Freud nie opuszcza planu interpretacyjnego, na którym owe siły niebieskie mają ustalić, czy ludzka egzystencja należy do królestwa wolności, czy do dziedziny konieczności.

Zatem nasza próba przełożenia psychoanalizy na lepszą filozofię będzie zawsze ujawniała na nowo ograniczenia psychoanalizy zawarte w tekście Freuda — zwłaszcza w tym stopniu, w jakim wciąż narzuca się ona tym, którzy próbują je pominąć<sup>18</sup> — tak w jego wynikającym z nieporozumienia antyidealizmie, jak i w pomijaniu zagadnień natury i ciała. Być może, ich odmienne rozumienie „natury”, „sztuki” i istoty intelektu stanowi najwyraźniejszy kontrast pomiędzy myślą Freuda i Merleau-Ponty’ego. W końcu nie przypadkiem Freud nie mówi dużo o ciele i nie jest w stanie dostrzec w naturze niczego poza bezlitosną prawdą, która kładzie kres ludzkiemu marzeniu o wolności. W tym właśnie miejscu możemy wyznaczyć dług, jaki zaciągnął Freud wobec metafizycznej interpretacji człowieka jako *animal rationale*, tak dalece, jak w *Kulturze jako źródle cierpień* rozumie on zagadnienie oświecenia jako przeciwdziałania zbrodni edukacji, które polega na braku przygotowania dziecka do zasad odwiecznej bitwy pomiędzy dwiema siłami niebieskimi — bitwy, która określa ludzkie życie jako wypełnione przemocą i zmaganiem na wielu frontach:

- przeciwko wszechwładnym siłom natury<sup>19</sup>;
- przeciwko innym ludziom (*homo est homini lupus*<sup>20</sup>);
- przeciwko samemu sobie tak dalece, jak *ego* jest zaangażowane w ciągłą wojnę z *Id*, które próbuje odzyskać tereny stracone na korzyść *ego*, a także z *super-ego*, powstałego przez wtargnięcie obcego w sferę *ego*<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> F. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M. 1975, s. 47.

<sup>17</sup> Por. *Das Unbehagen in der Kultur*, w: *Abriß der Psychoanalyse & Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer, Frankfurt a/M. 1972, s. 129.

<sup>18</sup> Na przykład odkrycia *Daseinanalyse*.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 102.

We wszystkich tych przypadkach nieświadomość jest rozumiana jako wyraz ciemnej i przygniatającej siły natury określającej *animal rationale* od wewnątrz<sup>22</sup>. Czytając tekst Freuda, można uświadomić sobie, że — nie zważając na ciągły wymóg przekraczania tradycyjnego metafizycznego rozumienia, które wyraża się szczególnie w całościowym odrzuceniu filozofii — jego dyskurs jest przebicciem z konwencjonalnym zróżnicowaniem pomiędzy światem-podmiotem i światem-przedmiotem. To pytanie, które postaram się postawić w kategoriach koncepcji analizy, może od razu być wyrażone na drodze tej koncepcji. Mówiąc za Merleau-Pontym: „Człowiek nie jest zwierzęciem rozumnym. Pojawienie się rozumu i ducha nie pozostawia nienaruszonej sfery instynktów zamkniętej w sobie samej. Zaburzenia poznawcze dotyczące postawy kategorialnej wyrażają się utratą inicjatywy seksualnej. [...] «Jeśli człowiek miałby zmysłowość zwierzęcia, nie miałby rozumu». Człowiek nigdy nie może być zwierzęciem: jego życie jest zawsze mniej lub bardziej zintegrowane niż życie zwierzęcia”<sup>23</sup>. Pod tym względem może równie dobrze być tak, że nie ma dyskursu o ciele bardziej przeciwstawnego do freudowskiego rozumienia natury niż analogia ciała jako dzieła sztuki u Merleau-Ponty’ego<sup>24</sup>.

Niech wolno nam będzie teraz pokrótce spojrzeć na znane pojęcie *Nachträglichkeit*, albo „naznaczanie wsteczne”, które przedstawione zostało powyżej. Poprzez wyjaśnienie pochodzenia seksualności, jaśniejsze się staje, iż Freud zaciągnął dług względem współczesnej ontologii. Zgodnie z tym wyjaśnieniem, które posługuje się kategoriami biochemicznymi, funkcje seksualne wywodzą się od podstawowych funkcji ciała. Ten biologiczny schemat wymusza wprowadzenie innej zasady, przeciwstawnej do pierwszej w tej mierze, w jakiej nie może ona odpowiadać za fenomeny, wprowadzające na gruncie przyczynowego podłoża idealną — w pewnym sensie — motywację. Obydwa te schematy wyjaśniania rozumiane są w formalnie przyczynowy sposób. W ten sposób, przyczynowe wyjaśnienie psychicznego rozwoju nie potrafi wyjaśnić rzeczywistego doświadczenia, podczas gdy idea *Nachträglichkeit* zagraża zagubieniem funkcji normalizujących, tak więc właśnie ona musi być neutralizowana przez ten schemat, o którym mówi się, że został już wcześniej dany podmiotowi<sup>25</sup>. W tej próbie sprowadzenia seksualności do mechanizmów przyczynowych — pominięcia niedoskonałości wyjaśniania przyczynowego poprzez wzmocnienie go innym — możemy rozpoznać heideggerowską krytykę freudowskiego neokantyzmu. Zatem wówczas ponownie rodzi się problem emocji w pytaniu o przyciąganie

<sup>21</sup> Mówiąc o „obcym we mnie” z pewnością nie ma na myśli „wtargnięcia” niskich instynktów.

<sup>22</sup> W ten właśnie sposób należy odczytywać wieloznaczność mechanizmów obronnych *ego*, czyli w duchu jego pozornego pogodzenia się z tajemnicą.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, puf, Paris 1942, wyd. 4: 1960, s. 196.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, s. 176.

<sup>25</sup> Por. ten argument z hasłem *Seksualność* w *Słowniku Laplanche’a i Pontalisa* (dz. cyt.).



ideału. Ponadto, co ważniejsze, znajdujemy tu wyraz freudowskiego idealizmu w wyborze modelu przyczynowości; a więc w zastosowaniu logicznej formy do wyjaśnienia fenomenów można zauważyć jego pozytywistyczne ograniczenie do tego, co postrzegalne. W tym świetle krytyka Heideggera — która może początkowo wydawała się zbyt pochopna — staje się bardziej wiarygodna. Freud, twierdzi Heidegger, „postuluje także dla ludzkich fenomenów świadomych wyjaśnienie zupełne, czyli ciągłość związków przyczynowych. Ponieważ jednak czegoś takiego nie ma «w świadomości», musi wynaleźć «nieświadome», w którym powinny znajdować się te świadome związki przyczynowe. Sensem owego postulat jest możliwość powszechnego i ogólnego wyjaśnienia życia duchowego, przy czym utożsamione zostaje rozumienie i wyjaśnianie. Otóż ten postulat nie wynika z samych zjawisk psychicznych, lecz jest postulatem nowożytnej nauki”<sup>26</sup>.

W tym właśnie sensie Nietzsche i Merleau-Ponty przekraczają freudowskie ograniczenia, a — zgodnie z husserlowskim badaniem matematycznych podstaw natury — to właśnie poprzez ślepotę natury głoszoną przez Freuda, sens jego naukowej racjonalności zostaje zatracony<sup>27</sup>. Nasza krytyka odnośnie do *Kultury jako źródła cierpień* Freuda była więc głoszona z perspektywy jego „przyjaciół”, to jest z perspektywy tego prawdziwie „oceanicznego uczucia”, którego Freud nie może znaleźć w sobie i którego znaczenie jest „tajemnicą jedyności człowieka i świata”. Jak możemy zobaczyć na przykładzie pytania o wartość „oceanicznego uczucia”, znajduje ono odpowiedź zanim jeszcze zostało postawione. Dla Freuda bowiem możliwa jest odpowiedź wewnątrz metodologicznej struktury nauk przyrodniczych. Freud, mistrz podejrzeń, jeśli chodzi o swą metodę, znajduje się w tej samej sytuacji, co Galileusz opisywany przez Husserla w *Kryzysie nauk europejskich*. Tak przywykł do metod naukowego dociekania, że możliwość jakiegokolwiek refleksji nad ich prawomocnością jest niedopuszczalna. Z tego właśnie względu Merleau-Ponty, mówiąc, że powinniśmy szukać w wyobrażeniu nieświadomości jako jego bogactwa, „czegoś z morza, z którego zostało zabrane”<sup>28</sup>, odwołuje się ponownie do obrazu oceanu jako źródła nieświadomości i zwraca nas z powrotem ku punktowi spornemu filozofii i psychoanalizy, mianowicie do pytania, do kogo należy prawda o „oceanicznym uczuciu”.

Fenomenologia nauczyła się od psychoanalizy, że „«idealizm fenomenologiczny» nie jest wystarczający”<sup>29</sup>. Z tego właśnie powodu Merleau-Ponty przypisuje Lacanowi twierdzenie, że fenomenologia przekroczyła ograniczenia filo-

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, dz. cyt., s. 260.

<sup>27</sup> Por. E. Husserl, *Die Krisis die europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 1982, s. 50 (przekł. pol. S. Walczewskiej: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, Kraków 1987).

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 9.

<sup>29</sup> Tamże, s. 8.

zofii świadomości, wracając na drogę bardziej rozwiniętej fenomenologii<sup>30</sup>. Jest to jednak niebezpieczne także dla przedsięwzięcia psychoanalizy. „Skończyło się panowanie biologizmu i obiektywizmu. Fenomenologia odniosła, można powiedzieć, zbyt wielki sukces”<sup>31</sup>. Ten rozwój, paradoksalnie, doprowadził do zaakceptowania psychoanalizy w jej idealistycznym i doktrynalnym aspekcie, które znajdują wyraz w pracach samego Freuda. Można by więc porównać uwagi Freuda z *Kultury jako źródła cierpień* z pytaniem Merleau-Ponty’ego dotyczącym rozwoju psychoanalizy: „co pozostanie z [psychoanalizy, która zwróciła nam nasze mity], jeśli oswojony Sfinks z rozwagą zajmie swoje miejsce w nowej filozofii oświecenia?”<sup>32</sup>. Jak twierdziłem już wcześniej, metapsychologia Freuda posiada wszystkie znamiona dyskursu oświeceniowego. Można by więc powiedzieć, że psychoanaliza obudziła fenomenologię z jej dogmatycznej drzemki — a pomimo to musielibyśmy dodać, podobnie jak Kant dodał do swojej oceny Hume’a, że nie miało to zbyt wielkiego wpływu na jego dzieło.

Po tych wszystkich określeniach, wydaje się znowu, że nasz stosunek do psychoanalizy jest jak gdyby tak negatywny, że to, co nazywamy zwrotem ku psychoanalizie, jest w rzeczywistości jedynie krytycznym odsunięciem się od niej. Co skłania nas do psychoanalizy? Czy to samo, co zwraca naszą uwagę na jej pytania, każe nam jednocześnie zachować wobec niej pewien dystans? Jednakże — zgodnie z Merleau-Pontym — nie tylko uczymy się od psychoanalizy. Powinniśmy raczej pójść dalej i ocenić przyczyny, dla których filozof może twierdzić, że niezbędne jest dla nas „przeformułowanie niektórych koncepcji Freuda w lepszą filozofię”<sup>33</sup>. Merleau-Ponty idzie tak daleko, iż żąda, aby „fenomenologia, która zstępuje do swoich podziemi, była jak nigdy wcześniej bliska poszukiwaniom Freuda”<sup>34</sup>. Fenomenologia przybliży się, jak zapewnia Merleau-Ponty, do psychoanalizy „poprzez to, co rozumie *implicite* lub co odsłania we własnych ograniczeniach — poprzez swoją ukrytą treść albo poprzez swoją nieświadomość”<sup>35</sup>. Fenomenologia Merleau-Ponty’ego może być zatem opisana jako hermeneutyczne odejście od Husserla, z jednej strony, i od Freuda, z drugiej — i od obu naraz, jako że mogą wzajemnie sobie zaprzeczyć, będąc — odpowiednio — zbyt idealistyczni i zbyt materialistyczni.

Już w swojej wczesnej pracy, *La structure du comportement*, do której odnosi się we wstępie do *L’Oeuvre de Freud*, Merleau-Ponty zaczął traktować psychoanalizę jako oś pomiędzy metafizyką a fenomenologią. Mówi: „doktor Hesnard przyznaje rację tym, którzy — podobnie jak my w pewnej wcześniejszej pracy — oddzielają psychoanalizę od ideologii scjentystycznej czy obiekty-

<sup>30</sup> Tamże, s. 9.

<sup>31</sup> Tamże, s. 8.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 7.

<sup>34</sup> Tamże, s. 8.

<sup>35</sup> Tamże, s. 9.

wistycznej”<sup>36</sup>. Merleau-Ponty’ego zajmuje właśnie ów rozdwojony charakter psychoanalizy. W swym wykładzie z 1958/59 opisuje go w następujący sposób:

Podwójny sens psychoanalizy jako faktu kulturowego: 1) dezintegracja, przypadkowość, psychologizm, to, co znaczące, sprowadzone do nieznaczącego lub do mniej znaczącego, destrukcja prawdy; 2) głębsza reintegracja, nowa trwałość tożsamości [*solidité*] nie wynikająca z represji.

W pierwszym sensie — jeśli jest rozumiana jako pozytywistyczne wyjaśnienie, które odwołuje się do życia seksualnego lub czegoś, co jest opozycyjne do ja.

W drugim sensie — jeśli przyjmiemy, że „tego, co seksualne”, na czym wszystko się opiera, nie można sprowadzić do tego, co genitalne — a że wszystko się na nim opiera, ponieważ ludzkie pożądanie nie jest, w najmniejszym stopniu, funkcją automatyczną<sup>37</sup>.

Wydaje się więc, że możemy zbliżyć się do problemu, stawiając pytanie o seksualność.

## 2. Ciało jako byt seksualny

Rozdział *Ciało jako byt seksualny z Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty’ego może dostarczyć nam rozstrzygnięcia dwóch kwestii: przede wszystkim, twierdzenia Freuda, że filozofia nie radzi sobie z ideą nieświadomości, a ponadto problemu niedostatku słownika psychoanalizy, który wymaga przełożenia na lepszą filozofię. Pierwszą kwestię wyraża w sposób performatywny, jako że filozof zajmuje się problemem, dlaczego seksualność jawi się jako fundamentalny znak nieświadomości, i po drugie, podobnie jak Merleau-Ponty, zajmuje się uniwersalnością seksualności w celu przekroczenia transcendentalnej istoty myśli, wciąż ucieleśnionej w psychoanalizie.

Obok „wynałazku” nieświadomości, psychoanaliza stała się słynna z powodu uniwersalizacji seksualności. Choć Freud mógł być w błędzie zakładając filozoficzny dyskomfort w obliczu nieświadomości, śledząc filozoficzny dyskurs jego czasów, nietrudno dostrzec, w jaki sposób dochodzi on do tego poglądu. O czym była już mowa, atmosfera początku naszego wieku, była wystarczająco silna, by uczynić Freuda ofiarą idealistycznej istoty myślenia. Mimo to, o ile interesuje nas pojęcie seksualności, nie pozostaje nam nic innego, niż się z nim zgodzić. Pomimo że od Platona do Hegla filozofia zawsze zachowywała honorowe miejsce dla miłości, nie potrafiła dać sobie rady z seksualnością. Jednak nie na gruncie moralnych przemilczeń, lecz z bardziej strukturalnych względów. W rzeczy samej, filozofia wie niewiele na temat seksualności, ani też — w swej tradycyjnej formie — nie może o niej dużo wiedzieć. Co więcej, jak zaznacza Merleau-Ponty we wstępie do *L’Oeuvre de Freud*, problem seksualności może być rów-

<sup>36</sup> Tamże, s. 5.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *Notes de cours*, dz. cyt., s. 149.

niez rozumiany jako krytyka niektórych tendencji w psychoanalizie: „Seksualność, będąca filarem i szkieletem relacji międzyludzkich, mylona jest z seksualnością jako funkcją organizmu, procesem obiektywnym”<sup>38</sup>.

Ażeby więc zrozumieć znaczenie seksualności, filozofia musi zwrócić się do psychoanalizy i odwrócić się od niej w tym samym czasie. Filozof musiałby być w stanie zrozumieć uniwersalizację seksualności w dyskursie psychoanalizy, nie przeprowadzając redukcji ani do przejawów wiecznej wojny pomiędzy Erosem i Tanatosem<sup>39</sup>, ani też do faktów biochemicznych. Dodać trzeba, iż psychoanalizę freudowską odczytywać należy jako sposób zmiany i orientowania pytań, jakie stawia filozofia, nie zaś jako sposób znajdowania odpowiedzi na pytania uprzednio przez nią postawione. Nie znaczy to wcale, że można pozabawić psychoanalizę jej użytecznych idei. One właśnie tworzą słownik Merleau-Ponty’ego:

Najlepszą obroną przed dwoma niebezpieczeństwami, o których mówiliśmy, jest prawdopodobnie nauczanie się czytania Freuda w taki sposób, w jaki czyta się klasyków, to znaczy: przyjmując używane przez niego słowa i koncepcje teoretyczne nie w ich dosłownym czy potocznym znaczeniu, lecz zgodnie ze znaczeniem, którego nabierają poprzez doświadczenie i o których mamy znacznie więcej niż tylko cień wyobrażenia<sup>40</sup>.

Czego filozofia nauczyła się przyjmując uniwersalizację seksualności? Przede wszystkim tego, że seksualność nie jest jedynie specyficznym sposobem emocjonalności — a zatem, iż nie może być zredukowana do funkcji prokreacyjnych, lecz raczej, że odgrywa rolę w każdym aspekcie życia psychicznego. Choć łatwo to stwierdzić, tak naprawdę znaczenie ma to, że „pewien” tryb emocjonalny został oceniony jako specyficzny tryb nieświadomości. Trzeba podkreślić, że nie można już dłużej nie przyjmować koncepcji *Nachträglichkeit*, jako trybu interpretacyjnego, który wzbogaca zwykłe funkcje biologiczne o wartość seksualną, jako idei pozwalającej na ponowne ukonstytuowanie się podmiotu definiowanego przez jego zdolność reprezentacji. Uniwersalizacja seksualności pokazuje przede wszystkim, że emocjonalność nie jest jakimś drugorzędnym trybem świadomości, ale jest źródłowa sama w sobie<sup>41</sup>. Dlaczego tak jest? Ponieważ idea seksualności jest dana jako pytanie o źródłową emocjonalność ciała.

Przede wszystkim, idea seksualności uniemożliwia epistemologiczne wycofanie się na pozycję postawy naturalnej. Postawa naturalna, przyjmując niezależność rzeczy od naszego reprezentatywnego sposobu postrzegania, określa samą

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 6.

<sup>39</sup> Por. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, w: *Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe*, t. III, Fischer Verlag, Frankfurt a/M. 1982, s. 269.

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 9.

<sup>41</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie ...*, dz. cyt., s. 181.

percepcję jako niezależną od nastrojów i tym samym powołuje do życia ideał podmiotowości w przejrzystości przedstawienia. Wewnętrzna konfrontacja pomiędzy Ego i Id zależy od tego pierwotnego oddzielenia podmiotu od jego świata.

Widzimy dopiero od momentu, gdy zachowanie jest brane „w swej jedności” i w swym ludzkim sensie, że nie mamy już dłużej do czynienia ani z rzeczywistością materialną, ani z rzeczywistością psychiczną, lecz ze znaczącą całością lub strukturą, która właściwie nie należy ani do zewnętrznego świata, ani do życia wewnętrznego<sup>42</sup>.

Jedność ta przejawia się przez pojęcie seksualności, które skłania nas do rozumienia pochodzenia bytu poprzez emocjonalność i jednocześnie prowadzi nas z powrotem do świata przedmiotowego, w stronę naszych mitów. Wyjaśnienia wymaga nie tyle błąd tkwiący w metafizycznej czy psychoanalitycznej interpretacji, lecz raczej problem wcielonego podmiotu zmieniającego się w czystą wymianę pomiędzy epistemologicznym podmiotem i przedmiotem<sup>43</sup>. Ten raczej normalny rozwój, który Heidegger nazywa upadkiem w *das Man*, jest krokiem w stronę patologii życia seksualnego. Przede wszystkim, krok ten wydaje się otwierać ponownie drogę powrotną do biologicznej interpretacji ludzkiego życia. Tak dalece jak emocjonalność jest określana przez pojęcie seksualności, zdaje się ona rozpoznawać ciało jako warunek dla seksualnej emocjonalności. Jakakolwiek analiza ludzkiego istnienia będzie bez końca wystawiana na pokusę powrotu do takiej właśnie idei uduchowienia funkcji cielesnych.

Co więcej, czego dowodziliśmy wcześniej, wewnętrzne oddzielenie somatologii i psychologii nie stanowi dobrej interpretacji ludzkiej egzystencji. W istocie, pojęcie seksualności nie pozwala mieć tak przesadnego zaufania do tego, co widzialne. Raczej, o ile chodzi o „normalną” percepcję, „widzialne ciało ma podwalinę [*sous-tendu*] w postaci schematu seksualnego”<sup>44</sup>. Innymi słowy, to nie widzialne ciało służy za warunek dla seksualności, lecz seksualność jako źródłowy tryb egzystencji współistnieje z postrzegającym ciałem.

Ta interpretacja prowadzi nas z powrotem do zagadnienia analizy. Każda analiza, o ile poszukuje przyczynowej motywacji dla zachowań, prowadzi nas do rozdzielenia warunku i podmiotu warunkowanego. Ta decyzja metodologiczna z góry określa, co będzie interpretowane. Heidegger stara się wyjaśnić to w odniesieniu do *Daseinanalyse* — „analizy *Dasein*” Biswanger’a. Ponieważ ta forma psychoanalizy od razu jest traktowana jako próba wyjścia poza siebie niektórych strukturalnych abstrakcji psychoanalizy, upada więc bezpośrednie zrozumienie ontyczno-ontologicznej różnicy. Inaczej mówiąc, wyraża tę różnicę w sposób kantowski — jako rozdzielenie dwóch różnych poziomów. Trzymając się tego założenia, analityk próbuje wówczas dotrzeć do istoty z poziomu

---

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, dz. cyt., s. 197.

<sup>43</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, s. 180.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 182.

ontologicznego, tak aby można było znaleźć wspólną płaszczyznę z tym, co ontyczne. W obrębie powyższej interpretacji te dwa „poziomy” zostały więc urzeczowione: obydwie są postrzegane jako niezależne „rzeczy” lub, jak powiedziałby Heidegger, Bycie rozumie się jako byt, który potrzebuje teraz zapośredniczenia z tym pierwszym<sup>45</sup>. Nawet jeżeli nie będziemy tak naiwni, trudno będzie nam uniknąć myślenia o tej różnicy w kategoriach klasycznego rozróżnienia pomiędzy formą i materią. Dzięki formalizacji doświadczenia można paść ofiarą tego samego błędu, przypisywanego skądinąd filozofom, mianowicie pozbawić rzeczywiste doświadczenie jakiegokolwiek faktycznej zawartości. Chociaż takie *dasein*-analityczne podejście kwestionuje rzeczywiście freudowskie rozumienie analizy jako rozłożenia fenomenu w celu jego przyczynowego wyjaśnienia, mimo to popada ponownie w niezrozumienie ciała jako warunku seksualności<sup>46</sup>. Jak to ujmuje Heidegger:

Mówienie o ciele jako o warunku, nie jest interpretacją fenomenologiczną. [...] Gdy mówię o warunkach, znajduję się już na zewnątrz, wypadłem już z tego, co właściwie może być nazywane egzystencją<sup>47</sup>.

Z tego właśnie powodu Heidegger wyjaśnia kantowską ideę tego, co analityczne poprzez odróżnienie jej od metod analizy. To, co analityczne, nie jest rozkładem fenomenów na części pierwsze, lecz sprowadzeniem tych fenomenów z powrotem do jedności<sup>48</sup>. Ponieważ przedstawiśmy interpretację Merleau-Ponty'ego jako działającą wewnątrz schematu krytyki Husserla, z jednej strony, a Freuda — z drugiej, nie może nas zdziwić, że Heidegger idzie w podobnym kierunku, odróżniając to, co analityczne w *Dasein*: 1) od Freuda — pytając o jego relację do Bycia, 2) od Husserla — za pomocą koncepcji *Dasein* stawianej w bezpośredniej opozycji do koncepcji podmiotowości lub świadomości transcendentalnego *ego*<sup>49</sup>.

Motywacja dla wprowadzenia słowa *Existential* w *Byciu i czasie* znacznie wykracza poza znalezienie nazw dla kantowskich kategorii, zarazem zaś tkwi u podstaw tego, co Merleau-Ponty mówi o nieokreśloności terminu egzystencji. W związku z pytaniem o to, co jest konieczne, i jakie jest miejsce wolności w ludzkiej egzystencji, należy również powiedzieć, że nie ma żadnego sensu rozróżnienie

<sup>45</sup> Por. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, dz. cyt., s. 254.

<sup>46</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 148.

<sup>47</sup> Tamże, s. 258.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 150 oraz Kant, Kdr, A 65f, B 90 i n. Mogłoby to prowadzić do mylnego wniosku, iż Heidegger bierze koncepcje tego, co analityczne, od Kanta i w związku z tym, że pęknięcie pomiędzy transcendentalnym i empirycznym odpowiadałoby — bez żadnego konkretnego powodu — różnicy pomiędzy tym, co ontyczne, a tym, co ontologiczne. Tymczasem czytamy: „Pytanie, które postawiono w *Byciu i czasie*, nie pojawia się ani u Husserla, ani u Kanta, ani w ogóle wcześniej w filozofii” [*Zollikoner Seminare*, s. 152].

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 156.

pomiędzy naturalnym i „nie-naturalnym” aspektem bytu ludzkiego<sup>50</sup>. Samo ciało nie jest ani warunkującym, ani warunkowanym, seksualność nie jest ani znaczącą, ani znaczoną ekspresji ciała. Ciało jest jednością wolności i konieczności. Może też, z samej tej przyczyny, być ujęte poprzez analogię do dzieła sztuki jako identyczność wyrażanego i wyrażającego.

Z samego stanu choroby możemy tylko negatywnie wnioskować o charakterze „zdrowia”. To znaczy, że uznajemy patologię za rozpad jedności, który powoduje wyalienowany stan ciała. Z przypadku, do którego odnosi się Merleau-Ponty, możemy wywnioskować, że „percepcja utraciła swoją erogenną strukturę zarówno w aspekcie przestrzeni, jak i czasu. Tym, co zatracił pacjent, jest zdolność projekcji seksualnego świata”<sup>51</sup>. Badamy jego chorobę i wpadamy w pospolitą pułapkę, mianowicie zestawiania wydarzeń i rozumienia całej jednostki ludzkiej jako zbioru różnych części. Pomyłka ta pozostawia, jak się zdaje, jedynie dwa otwarte pytania: która część odgrywa decydującą rolę? oraz jak ta forma dominacji usprawiedliwia możliwość komunikacji pomiędzy różnymi częściami? Ale nie-patologiczna jaźń nie przekracza seksualności; nie jest włączona do tego zbioru różnych elementów, ani nawet elementów, które — w tym zbiorze — określają się jako *po fakcie*. Merleau-Ponty rozumie to raczej jako ambiwalencję egzystencji oraz seksualności, co prowadzi do naświetlenia pojęcia ekspresji, które pokazałoby, dlaczego „obiegowego rozróżnienia pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co somatyczne, dokonuje się na gruncie patologii, nie służy nam to jednak do zrozumienia normalnego, to znaczy zintegrowanego człowieka, ponieważ w jego przypadku procesy somatyczne nie przebiegają w izolacji i znajdują się w obrębie bardziej rozległego cyklu działań”<sup>52</sup>.

Sposób bycia wobec świata, tj. wobec czasu i innych ludzi, objawia sam siebie w ludzkiej seksualności. Stąd właśnie biorą swój początek twierdzenia *Daseinanalyse*, które jednak załamują się na gruncie zwodniczej koncepcji różnicy ontyczno-ontologicznej, jak to wykazaliśmy powyżej. Pod tym właśnie względem odpowiedź Heideggera jest dookreślona poprzez pojęcie cielesności (*Leiblichkeit*), odpowiedź Merleau-Ponty’ego zaś — poprzez pojęcie ekspresji. Zatem nie możemy oczekiwać, iż rozumienie ekspresji jako rzucającej światło na relację pomiędzy egzystencją a seksualnością, określi, które aspekty ludzkiej egzystencji są konieczne, a które przypadkowe. Zmieni ono raczej nasze rozumienie wolności i konieczności. Wprost przeciwnie, tradycyjna psychoanaliza dopuszcza dwie możliwe interpretacje: z jednej strony, kładzie nacisk na istnienie seksualnej infrastruktury życia, z drugiej zaś, rozumie pojęcie seksualności w sensie tak szerokim, iż obejmuje ono całość egzystencji. Kwestia ta staje się jaśniejsza dzięki freudowskiemu rozszerzeniu rozumienia *libido* o funkcjono-

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>51</sup> Tamże, s. 182.

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, dz. cyt., s. 195.

wanie pojedynczych komórek. Nasuwa się tu pytanie, czy seksualna infrastruktura życia zależy od uogólnionego pojęcia seksualności, czy też jest ona przez nie wyrażona. Odpowiedzi można udzielić odnosząc się do widzialnego ciała, a zarazem do fenomenologii choroby umysłowej. Można by powiedzieć, że uwzględnia się zyski i straty seksualności: po pierwsze, u jej źródła w dziecku — czy *Nachträglichkeit* określa pre-seksualne znaczenie nie-seksualnych pożądań? — i po drugie, w jej zagubieniu w niektórych formach choroby psychicznej. Wciąż można jednak pytać, jak ludzkie ciało może zagubić seksualne symbole percepcji? W jaki sposób owo zagubienie wpływa na percepcję? Na seksualność?

Jeśli oddzielimy psychoanalizę od jej naukowej ideologii, to możemy powiedzieć, że konceptualizacja jedności seksualnej, wiedzącej i działającej, jest jedną z najważniejszych i najbardziej długotrwałych zdobyczy psychoanalizy<sup>53</sup>. Stanowi ona zarazem odkrycie środka łączącego filozoficzne pytania epistemologii i moralności na poziomach konieczności i wolności.

### 3. Konkluzja: Nietzsche i nieświadomość albo poza metafizykę

Okazało się więc, że filozofia i psychoanaliza nie są tak różne, jak można było początkowo podejrzewać. Spotykają się one, w rzeczy samej, w dziele Nietzschego, którego — w historii pojęcia nieświadomości — moglibyśmy uznać za prekursora psychoanalizy postfreudowskiej. Stało się to jasne „w jego opisie świadomości, która jest nie tyle świadomością czy przedstawieniem, lecz zaangażowaniem”<sup>54</sup> i w jego zasadniczym utożsamieniu fizjologicznego z psychicznym centrum ludzkiej egzystencji. Dostęp do najbardziej podstawowego problemu fenomenologii, mianowicie przewyżczenia transcendentalizmu, może być uzyskany dzięki krytyce husserlowskiego rozumienia intencjonalności oraz freudowskiej koncepcji seksualności. Biorąc pod uwagę powyższe argumenty możemy stwierdzić, że „jako pogląd na świat, psychoanaliza łączy się z innymi wizjami, z fenomenologią”<sup>55</sup>.

Wskazując na zależność psychoanalizy od refleksji filozoficznej, moglibyśmy wymagać, by „fenomenologia dostarczyła psychoanalizie kategorii i środków ekspresji, których potrzebuje do pełnego bycia sobą”<sup>56</sup>. Rozumiejąc to, Merleau-Ponty uznaje połączenie psychoanalizy i fenomenologii za konieczne do przewyżczenia myśli metafizycznej. Dokładnie dzięki ich rozdzieleniu mogłyby one rozwijać się wspólnie „w kierunku filozofii oswobodzonej od interakcji między substancjami, filozofii, która mogłaby przyjąć kształt tylko «humanizmu prawdy», bez metafizyki”<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, dz. cyt., s. 184.

<sup>54</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface*, dz. cyt., s. 5.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 5.

<sup>57</sup> Tamże.



Mogło by się nawet zdawać, że zadanie to jest już wykonane poprzez to, co stanowi podstawę odkryć psychoanalizy: uniwersalny promiskuityzm<sup>58</sup>. Jest tak, iż zarówno psychoanaliza, jak i fenomenologia są stadiami przejściowymi; można to zauważyć przede wszystkim w kontekście przedsięwzięcia Husserla, które może zdać się w pierwszej chwili nową filozofią świadomości, choć „Im bardziej Husserl przechodzi do realizacji swego programu, tym bardziej wydobywa fragmenty bytu, które rozbijają jego problematykę: ani ciało [...], ani przejście do czasu wewnętrznego [...], ani inny, [...] ani historia, nie pozwalają się sprowadzić do korelacji świadomości i jej przedmiotów, *noesis* i *noematu*. [...] Każda świadomość jest świadomością czegoś lub świata, lecz to coś, ten świat, nie jest już [...] przedmiotem będącym tym, czym jest<sup>59</sup>”.

*Przełożyła Paula Bucholtz*

### **Phenomenology and psychoanalysis**

What are the motives that bring philosophers, or especially phenomenologists, to become interested in psychoanalysis? He surmises that they can be numerous, and dissects some of them. Perhaps they are captivated by the specific relationship between theory and practice, or by the contact with a live patient and his/her mental anguish which adds credibility to more abstract ideas about the human mind. Perhaps they are attracted by the analogy of elusive sources of experience, shifting sensibilities and the richness of forms of expression which add weight to dry philosophical speculations.

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 6.

<sup>59</sup> Tamże, s. 7 i n.