

FILOZOFIA „INNEGO” – PODMIOT PRELOGICZNY, MAGICZNY I MISTYCZNY W NAUCE Z. FREUDA

Andrzej Leder, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, ss. 391.

Andrzej Leder w pierwszej części (*Psychoanaliza – myśl bezdomna*, s. 19–57) swojej rozprawy habilitacyjnej *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”* zarysowuje sposób, w jaki dokona lektury dzieł Freuda. Odrzuca ich interpretacje naukowe, naturalistyczne, medyczne, przyrodnicze, wielokrotnie odnosząc się do książki Grunbauma, do opinii Rosińskiej, Dybla czy Eysencka. I konstatuje: „Przyrodoznawstwo? Nie, dziękuję” (s. 24).

Autor lekko odrzuca lektury pozytywistyczne i empiryczne argumenty odnoszone do teorii Freuda i ma za sobą grupę wsparcia: Poppera, który uważał, że twierdzenia psychoanalizy nie poddają się falsyfikacji, Kołakowskiego, który dekonstruuje interpretację mitu Edypa, Ricouera, który czyta psychoanalizę w duchu empiryzmu, Skinnera, który uważa, że psychoanaliza jest powrotem do spirytualizmu. I nic tu nie pomogą opinie Kandela (Nagroda Nobla z medycyny i fizjologii w 2000 r.), który uważa że biologia (neurofizjologia) i psychoanaliza mogą być traktowane komplementarnie. Doktora Ledera bardziej interesuje opinia psychiatry Reisera, że nauki o umyśle i nauki o ciele używają dwóch różnych języków, pojęć, narzędzi i technik, i nijak się ich nie da rozumnie połączyć, i trzeba do nich podchodzić jak do dwu odrębnych królestw. Tak też myśli psychoanalityk Edelson. Stąd wniosek, że na gruncie przyrodoznawstwa nic mądrego o psychoanalizie powiedzieć się nie da. Nawet nic specjalnie mądrego w tym języku nie powiedział sam Freud, skazany na schematy dziewiętnastowiecznej nauki, która psuła mu dyskurs i samozrozumienie własnej myśli.

Dalej doktor Leder cytuje (za Zofią Rosińską) zdanie Julii Sowy: „Istota hipotetycznego modelu Freuda polega na tym, że jest on świadomościową, fenomenalistyczną, introspekcyjną alegorią dla psychiki w tej naturze, która jest właśnie nieintrospekcyjna, niefenomenalistyczna, nieświadoma” (s. 33). Przy okazji zmienia autorce imię i płeć. Nie mogę tego skomentować inaczej – jest to „pomyłka freudowska”. Ten brak i ta mała pomyłka mogłyby być impulsem do odrębnego wykładu, czego bym sobie jako recenzent życzył. Powrócę do tego na zakończenie recenzji.

Wprawdzie autor przytacza opinię Wróbla na temat paralelizmu w psychologii i konieczności jego odrzucenia, a także postulat Dybla na temat trzeciej drogi (lingwistycznej) w badaniu tekstów Freuda, ale to chyba za mało. Nie na więcej zasłużył Karl Jaspers, który pierwszy dostrzegł w psychoanalizie rodzaj hermeneutyki. Opinię tę Andrzej Leder cytuje za Dyblem, sam mając małe dla tego tropu zainteresowanie. W konwencji dystansowania się od znanych poglądów znajdujemy odniesienie do stanowisk Lorenzera, Szkoły Frankfurckiej i Paula Ricoeura, którzy podkreślają znaczenie warstwy energetycznej teorii i jej znaczenie fenomenologicznie. Lorenzer traktuje przedstawienia nieświadome za pomocą kategorii stereotypu (w tekście „kliszy”), który ma charakter popędowy, pozajęzykowy i pozaświadomy, nie da się go związać treściami świadomymi, a więc z poważnie rozumianą psychoanalizą. Co innego Paul Ricoeur, który bada, „jak energetyczne przekłada się na hermeneutyczne” i myśl ta będzie eksploatowana przy każdej nadarzającej się ku temu okazji w całej recenzowanej rozprawie. Motyw dystansu wobec naturalizmu jeszcze raz pojawia się przy okazji wzmianki o poglądach Jurgena Habermasa i znowu następuje atak na Grunbauma (z którym doktor Leder walczy jak Dawid humanistycznego freudyzmu z Goliatem freudowskiego naturalizmu).

Uczyniwszy sobie pole negatywnych odniesień, autor zarysowuje pole możliwych odniesień pozytywnych. Oto Ricoeur traktuje psychoanalizę w sposób hermeneutyczny, bliski wiedzy o symbolach i nauce o języku (s. 37). Oto Lacan opisuje wszelkie obiekty przyrodnicze jako konstrukty określonych dyskursów. Oto Grunbaum twierdzi, że przyczyny nie muszą mieć fizykalnego charakteru (błąd ontologicznej redukcji). Szkoda, że autor nie zauważył tu pierwszeństwa Karla Gustawa Junga (jak np. na ss. 231, 246, 250, 254). Na pocieszenie jest Artur Schopenhauer z jego „czworakim korzeniem zasady racji dostatecznej”. I opinia Pawła Dybla, że psychoanaliza to „zamaskowana hermeneutyka”.

Niekiedy można mieć wrażenie, że wszystko, co istnieje, poprzedza język, słowo albo pismo. Na psychoanalitycznej „scenie pisma” pojawia się Derrida. Jemu i Lacanowi poświęca doktor Leder miejsce uprzywilejowane. I tak zostanie do końca habilitacyjnej narracji. Scenę ontologii zdominuje Heidegger, a scenę aksjologii Slavoj Žižek i Emanuel Levinas. W tle pojawia się Hans Georg Gadamer. Z bliskich samemu Freudowi badaczy wspominków doczekają się Anna Freud i Melania Klein (por. s. 230), a z dalszych – Erich Fromm.

W ramach intelektualnego „oczyszczania pola” dla własnej operacji analitycznej, Andrzej Leder krytykuje Kartezjusza i jego dualistyczną teorię substancji oraz Berkeleya za jego solipsyzm, i Locke’a, który naiwnie myślał, że wrażenia wiernie odzwierciedlają rzeczy. Autor rozprawy twierdzi, że to nie jest zgodne z duchem psychoanalizy (s. 44).

W części drugiej omawianej rozprawy (*Krytyka poznania, strona podmiotowa*, s. 59–110) doktor Leder robi krok w stronę Martina Heideggera i jego „epoki

Sein und Zeit”, co zaczyna od zdania: „Nigdy dotąd nie odkryto [...], w jaki sposób obecność Innego przenosi się na całokształt świata, nadając mu dopiero sens obiektywności” (Edmund Husserl). Jak zwykle Husserl przesadza. Podobnego odkrycia dokonał już G. W.F. Hegel w *Fenomenologii ducha*, wprowadzając pojęcie „Innobytu”. Wprowadzone przez Lacana pojęcie „Innego”, obojętnie – „wielkiego” czy „małego”, daje się dość łatwo czytać w tym kontekście, który autor pomija. Dlatego traci też korzyści, jakie płyną z odkrytego tropu stoickiego psychoanalizy (np. ss. 313, 353), który nie może być w pełni filozoficznie objaśniony bez analizy „świadomości stoickiej” Hegla.

Dalej Leder przechodzi do bardziej istotnych pytań Freuda, zwłaszcza do tego, jak możliwe jest szaleństwo? Zaczyna od negatywnej dla psychoanalizy teorii Kartezjusza (s. 51-52), od historii szaleństwa opisanej przez Michela Foucaulta, by dojść do pytania o możliwość konstytucji sensów jako określonych zjawisk psychicznych, operacji i struktur wyłaniających znaczenia oraz o mechanikę myślenia i doświadczenia przedmiotowego, sposób wyłaniania się myśli i ich splotów jako formacji i znaczeń. Wnioski są takie, że w szaleństwie obserwujemy apodyktyczną pewność, brak wątpliwości, przekonanie, że to nie „ja” myśli, utratę poczucia jedności i jedyności podmiotowej (I. Kant), a w efekcie rozdzielenie jaźni (schizofrenia).

Psychoanaliza jest związana z badaniem roli wyobraźni w poznaniu i konstruowaniu znaczenia podmiotu, zagadnienia świadomości i nieświadomości. Kant pisał: „Posiadamy więc czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej, znajdującej się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania”. Problem wyobraźni wiąże się tu z zagadnieniem zmysłowości i naoczności, które przeciwstawiają się poznaniu noetycznemu. Zwrócił na to uwagę Arystoteles, który uważał, że dusza nie myśli nigdy bez wyobrażenia. Faktem jest, że absolutyzacja roli wyobraźni w strukturze podmiotu zdominowała refleksję filozoficzną i psychologiczną XIX i XX w. I że służył jej transcendentalizm Kanta, który w fenomenologii Husserla został przekształcony w teorię ducha. Z monstrualnym transcendentalizmem Husserla próbowali poradzić sobie filozofowie niemieccy i francuscy, sięgając do Kanta. Uczynili słusznie. Bo trzeba by zbudować jakąś mistykę (czystej) mistyki, czego próbowali jego niektórzy uczniowie, na szczęście bez poważnego skutku. Swoistej redukcji transcendentalnej, a nawet jego dekonstrukcji próbowali dokonać także główni bohaterowie dyskursu Andrzeja Ledera – Heidegger, Ricoeur, Lacan, Derrida, Levinas.

Heidegger, główna postać „epoki *Sein und Zeit*”, z jego analityką dotyczącą Kanta nie mógł znieść transcendentalnej mistyki Husserla, wobec tego zbudował własną ontologię, odwołując się do słownika filozoficznego Heraklita. Leder przytacza kilka ważnych cytatów z Heraklita i zdaje się akceptować w miarę analitykę egzystencjalną Heideggera, nazywaną tu ontologią. Głównie przytaczane są tu uwagi, czego to Kant nie zrobił. Heidegger tworzy podstawy

swoistej „metafizyki otchłani”. Doktor Leder znajduje ten trop jako wygodny sposób dowodzenia swojej tezy głównej, dotyczącej czegoś co określa jako „obcość w sobie”, a której strukturę stanowią: szaleństwo, sen i złudzenie, przejęzyczenie itp. Ogromną ilość miejsca poświęca autor rozprawy koncepcji czasu, czasowości, czasowania i bezczasu – opisywanych przez Heideggera. Ta kairologia czy swoista „Sein-Zeitologia” (a nawet „Sein-Zeitomania”) skłania do ontologizacji świadomości i nieświadomości.

Andrzej Leder wpadł na pomysł analizy nieświadomości tak, jak filozofia XX w. analizowała świadomość. Ukazał jej analogiczny status epistemiczny i ontyczny, łącząc to, co dotychczas było dzielone i przeciwstawiane. Zastosował z powodzeniem jeden z postulatów analizy metafizycznej, poszukując wszechobecnej zasady jedności. Zainspirowała go kategoria „wielojedni” Heraklita i zastosował to odkrycie z powodzeniem, unikając (choć nie zawsze) pan-tohenistycznej pułapki. Jest to jakaś wersja tropu Deleuze’a, który opisuje nieświadomość jako wyraz „transcendencji w immanencji”, bez teistycznych konotacji (por. s. 102). Ale i od tego tropu autor stara się później zdystansować.

Myślę, że warto by było skorzystać ze studiów np. Blandziego na temat henologii starożytnej lub wyrazić, a nawet domyśleć Kantowskie rozróżnienie między konglomeratami (całościami złożonymi z części) i całościami (jednościami) czy nawet rozróżnienie Filona z Aleksandrii na temat „pierwszego” i „jednego”. Nie wystarczy tu też kategoria „jednoznacznego” Arystotelesa, Oparcie się tylko na Heideggerze czy Lacanie jest niewystarczające i może nawet mylące.

W części trzeciej (*Krytyka poznania, strona przedmiotowa*, s. 111–200) w formie lekkiego naukowego żartu autor przytacza trzy możliwości interpretacji jednej z dramatycznych historii opisywanych przez Kafkę, formułując możliwe na nią reakcje Husserla i psychoanalityka. Pierwsza miałaby przesłanie wmontowane w pojęcie nadziei i Boga; druga – w pojęcie błędu i nieosiągalnego lub pustki, nicości itp. Tak czy owak, przywołane w metaforze postacie to świat znaczeń, z którym stale mamy do czynienia (s. 113). I cała część rozprawy habilitacyjnej krąży wokół tego zagadnienia, wciągając w analizę semiotykę, lingwistykę, głównie strukturalistyczną, interpretacjologię, retorykę, metaforologię, gramatologię, topologię i sensologię.

Fenomenologia ukazuje świat jako kontinuum sensów „bezpośrednio danych”. Nie jest tak zawsze – na co zwrócił uwagę Freud. Dla uchwycenia sensu potrzebna jest jednoznaczność, ale nie jest ona oczywista (Arystoteles, Descartes, Heidegger, Freud). Niepewny status pojęcia „jednoznaczność” Andrzej Leder zastępuje za hermeneutyką i lingwistyką Ferdynanda de Saussure’a pojęciem „odesłanie”. Potem wypływa na husserliańskie wody „nieskończonych odesłań” na drodze do prawdy (trop odesłania jest także u Ricoeura w teorii symbolu).

Leder twierdzi, że Freud dokonuje nietzscheańskiego odwrócenia wartości (s. 118). Dlaczego? Bo umożliwi człowiekowi lepsze samozrozumienie nie tyl-

ko poprzez to, co spójne, ale i przez niespójności, niejednoznaczności, które nie są groźne, gdyż odsyłają do innego porządku (innej historii). Przyjazna postawa Freuda wobec niejednoznaczności ogranicza możliwość wykluczania, osłabia dominację tego, co jawne, świadome i zwyczajne. Za bliskie Freudowi autor uznaje podejście Ernesta Cassirera, który podporządkowuje jednemu pojęciu (*das Symbolische*) wszystkie funkcje mediatyzujące pomiędzy podmiotem a realnym. I z tego powodu traktuje to podejście jako bliskie Freudowi. Dalej wskazuje na antycypacje Freuda teorii de Saussure'a i jego koncepcji *signifiant* i *signifie* na długo przed ich metodycznym opisaniem.

W poszukiwaniu lingwistycznych podstaw teorii nieświadomości Leder cytuje Lacana, że nieświadomość jest ustrukturowana jak język i przytacza opinie, że jednak trzeba przeformułować definicje de Saussure'a, bo może to nie nieświadomość jest ustrukturowana jak język, tylko język w świadomości. Poznajemy też opinię Nasio, że językowe jest uwarunkowane przez pozajęzykowe (biologiczne, fizyczne itp.). Podejście egzegetyczne i mistyczne powinno mieć swoje odbicie w praktyce psychoanalitycznej, w której każdy analizowany jest Torą, a egzegeza znaczeń może być nieskończona, jak interpretacja Boga (por. Wróbel, s. 126). Doktor Leder postuluje przejście od ontologii Heraklita (logosu i wielojedni) do ontologii Parmenidesa (jednoznaczności).

Według Freuda „Nieświadomość to właściwie realna psychiczność, podług swej natury wewnętrznej nieznaną nam w równym stopniu, jak realność świata zewnętrznego, dana nam podług danych w świadomości w sposób równie niepełny, jak świat zewnętrzny dany jest nam podług danych naszych narządów zmysłowych” (Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 512). Nieświadomość nie jest więc samoistna ontologicznie (Heidegger) ani ontologicznie pierwotna, jak chcą Karl Reich i Herbert Marcuse (s. 129). Nieświadomość w rozmaitych swoich formach to psychiczność, a psychiczność to ciągła praca syntezy, która zapewnia jej wielojedność. Ta zaś zbudowana jest z rozmaitych fragmentów treści i relacji, które przepływają i są w konflikcie, bo przepływ bez konfliktu nie jest uświadamiany. Technika wolnych skojarzeń ułatwia krystalizowanie się następstwa znaczeń. A to „wymusza ruch” (s. 140). Osobiście jestem podejrzliwy wobec użytego tu słówka „wymusza”, gdyż tam, gdzie się coś „wymusza”, mamy do czynienia z czymś słabym, także intelektualnie.

Zgadzam się, że słowo jest znacznikiem kierunku ruchu-myślenia, i że nieświadomość ma charakter narracji, jest konstrukcją znaczeń połączonych czasowymi relacjami wynikania (s. 141). Ciekawe i prawdziwe jest spostrzeżenie, że Husserl, choć szedł od świadomości i doszedł do nieświadomości („brak słów”), to chyba nie umiał nic z tym zrobić. Co znaczy jego „drażnienie w różnych kierunkach podziemnych chodników” czy „retencja i protencja” znaczeń? Autor recenzowanej rozprawy wyjaśnia to zaskakująco trafnie: retencja to trwanie określoności (u Freuda „obsadzenie”), a protencja to nadawanie znaczenia, któ-

re ma szansę stać się świadome. W tej dziedzinie przemyslenia Freuda nadają głębi uwagom Husserla. Retencja i protencja to może być nie tylko obsadzenie czy uświadamianie, ale pole konfliktu, także pobojuwisko, gdzie rozbite fragmenty myśli muszą znaleźć swoje miejsce i poznać swoje znaczenie. To proste, ale i nieproste, tak jak nieproste jest przejście znaczeń z nieświadomości do świadomości lub odwrotnie.

W ciężkich chwilach analizy psychoanalizy doktor Leder odwołuje się do etyki: „Freud jest piewą przegranych” (s. 148), a nawet do ontoetyki Anaksymandra: „winą tego, co istnieje, jest to, co zaistnieć nie mogło” (s. 149). Trapiąc się tym, jak wyjaśnić przejście od konfliktu do jedności (od Heraklita do Parmenidesa), odwołuje się do uwagi Freuda na temat istnienia „przymusu” łączenia w jedno wszystkich źródeł pobudzających powstanie marzenia sennego. I wyciąga wniosek, że *Objaśnianie marzeń sennych* jest traktatem o syntezach, a operacjami łączenia są: (1) przesunięcie, (2) odwrócenie, (3) kondensacja. I operacje te pięknie na kilku stronach analizuje i omawia. To można jednak znaleźć w wielu podręcznikach psychoanalizy, słownikach literackich, encyklopediach. Nie można jednak znaleźć tam tak ciekawej analizy metafory, jakiej dokonuje Lacan: „Metafora sytuuje się dokładnie w tym punkcie, w którym sens wytwarza się w nonsensie” (J. Lacan, *Ecrits*, s. 508). Nonsens nie jest pustką lub chaosem, lecz nieprawidłowym użyciem słowa, które pozwala mu znaczyć coś nowego (s. 154). Leder dodaje swoje – metafora to jedno słowo zamiast bezsłowa. I dalej bierze się za analizę kompleksu Edypa jako konstrukcji wewnątrzpsychicznej, będącej konsekwencją sytuacji edypalnej. Za kluczowe uważam stwierdzenie, że na poziomie teorii poznania kompleks Edypa opisuje logiczną genezę myślenia (s. 156). Jest oczywiste, że ta geneza ma charakter dramatyczny. Ma ona następującą strukturę: (1) krystalizacja Ja, (2) odejście od Ja (tożsamości) do obsadzenia, (3) odejście od obsadzenia pod groźbą kastracji, (4) dojscie do nowego przedmiotu poznania. Leder przywołuje także opinię Arendt, która uważała, że metafora pozwala przenieść niewidzialne w sferę widzialnego. Dodalbym, że także z niewidzialnego (psychicznego) w fizyczne (somatyczne), pod warunkiem że niewidzialne stanie się obiektem. Ale już Arystoteles, w swojej *Fizyce* (317 b) mówił, że „[...] w pewnym znaczeniu [rzeczy] powstają z prostego niebytu, w innym znaczeniu z czegoś, co istnieje zawsze”. Tu aż się prosi o odwołanie do teorii archetypów Junga, ale autor rozprawy go tu nie uwzględnia.

W dalszej części pracy autor jakby się z tego odkrycia wycofuje lub je osłabia, koncentrując swoją uwagę na problemie syntezy przez słowo (Paul Ricoeur, Roland Barthes). Dyskutuje przy okazji znaczenie związku lub jego braku między obrazem i słowem, cytując radykalne zdanie Kanta, że oglądanie nie wymaga myślenia (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, w. 191). W syntezie przypomina opinię Lacana, że nieświadomość jest warunkiem lingwistyki i Derridy, że sens nie wyłania się z nonsensu tylko z innego porządku.

Doktor Leder w czwartej części swojej rozprawy (*Ontologia, od strony filozofii pierwszej*, s. 201-311) próbuje zarysować problematykę ontologiczną wpisaną w pisma Freuda. Pierwszy obszerny fragment dotyczy kategorii popędu jako egzystencjału, a następny kategorii Ja. Obydwa problemy opisywane były w historii filozofii w konwencji paralelizmu psychofizycznego (psychosomatycznego). Pozostała część tekstu redefiniuje problematykę podmiotu.

Popęd jako pojęcie odgranicza to, co psychiczne, od tego, co somatyczne, w rozmaity sposób (patrz. John Locke, George Berkeley, Wilhelm Leibniz, Malebranche, Benedykt Spinoza, Rene Descartes). Dopiero Johann Fichte wydedukował popęd z absolutnego Ja. Popęd jest zapośredniczeniem (por. heglowskie – *Vermittlung*) Ja i nie-Ja. Jest to sama siebie wytwarzająca dążność, która „kiedy jest czymś trwale ustanowionym, określonym i pewnym, nosi miano popędu”. Popęd jest relacją pozaempiryczną, transcendentalno-wolicjonalną. Artur Schopenhauer i Fryderyk Nietzsche określali go jako siłę wytwarzającą nie-Ja, a nie zapośredniczającą. O usunięciu problematyki popędu z filozofii zabiegał Kant. Freud traktował popęd jako psychiczną reprezentację napięć pochodzących z wnętrza ciała. Kiedy indziej utożsamiał go z pobudzeniem biologicznym, które jest następnie reprezentowane w psychice. Pierwotny popęd jest skierowany ku materii nieożywionej, w stronę śmierci, ale jego samorealizacja ma charakter okrężny. Pojęcie popędu opisuje siły tkwiące w istocie żywej, które są ulokowane „pomiędzy” somatycznym a psychicznym.

Celem popędu Thanatosa jest likwidowanie związków i niszczenie rzeczy, a popędu Erosa – tworzenie większych całości. Popędy mają charakter regresywny, dążą do powtórzenia wcześniejszego stanu. Leder dokonuje klasyfikacji popędu i określa go jako: odniesienie do..., sięganie poza immanencję, egzystencję Ja, powtórzenie, relację siebie samym sobą i relację metafizyczną. Popęd powinien być określony ontologicznie, tak jak w teorii Heideggera lub podobnie jak uczynił to Žižek, który zakładał, że freudowskie „pojęcie popędu jest [...] inną nazwą radykalnego ontologicznego zamknięcia”. Doktor Leder przyjmuje tu postawę pośrednią, wprowadzając pojęcie wyosobnienia (s. 230) jako relację, która ma charakter otwarcia i zamknięcia. Popęd to relacja, w którą wchodzi byt wyosobniony. Założenie to wzmacnia przekonanie, że sytuacje i relacje są trwalsze i bardziej pierwotne niż obiekty. Dowody na takie ujęcie daje teoria relacji z obiektem (Melanie Klein) i koncepcja przestrzeni potencjalnej (Donalda Winnicotta).

Rezygnacja z obiektowego rozumienia popędów prowadzi do zmiany w ujmowaniu ich przeciwieństw, ich redukcji lub anihilacji. Leder zakłada celowościowe ukierunkowanie popędów, gdyż to pozwala pomyśleć inność i transcendencję oraz wolność. Nie trzeba mówić, że to ujęcie z klasycznie rozumianą filozofią pierwszą łączy się w sposób umiarkowany i wybiórczy, gdyż pomija rozróżnienie kategorii istnienia gatunkowego i jednostkowego (*to on* i *ho on*),

bazując na teorii relacji, która jest rozwijana np. w metafizyce tomistycznej (chciałoby się dowcipnie po freudowsku powiedzieć „to”-mistycznej). Ona to właśnie najlepiej opracowała teorię relacji i partycypacji od strony filozofii pierwszej, ale doktor Leder nie widzi jej na drzewie poznania, ale na drzewie wiadomości dobrego i złego.

Dość nieoczekiwanie do redefinicji pojęcia popędu jako egzystencjału Andrzej Leder wykorzystuje ujęcie Levinasa, który opisuje popęd życia jako relację różniącą (s. 233). Za takim ujęciem popędu idzie nowe ujęcie antropologii płci jako „różnicy różnic”, co także przecież nurtowało Freuda. Popęd jako egzystencjał jest chyba w zbyt dużym stopniu zidentyfikowany z całkiem fizycznym pojęciem rozkoszy (bo co to by była np. rozkosz transcendentálna?, czy to tylko zwykła metafora rozkoszy?, ale może się mylę). Tak czy inaczej, pojawiają się określenia o przytłoczeniu sobą i relacji erotycznej, która „wywraca podmiotowość”, czyli męskie i heroiczne Ja (dla symetrii trzeba by było coś napisać o kobiecym Ja). Bliższa jest mi tu umiarkowana formuła Martina Heideggera, że erotyzm jest dążeniem do siebie przez innego, niż całkiem mistyczna formuła Emanuela Levinasa, że erotyzm jest dążeniem do absolutnej inności. Jednak zabieg ten ma tę zaletę, że pozwala wciągnąć całkiem empiryczne doświadczenia Freuda w obręb mistycznej metafizyki. I tu bym widział przejście do formuł następnych, że dla obydwu myślicieli punktem wyjścia jest podmiot (Ja) oraz jego ekstazy – tożsamość i inność.

Psychoanaliza wychodzi zatem poza fenomenologiczny horyzont, poza teren, na którym poruszają się M. Heidegger, J.P. Sartre i E. Levinas (s. 238). Między innymi i dlatego, że żadna relacja nie może być opisywana jako samoistna, np. pojawia się problem narcyzmu, a ja dodałbym i autyzm i całą klinikę psychiatryczną, która w rozdziale o ontologii powinna być jakoś przynajmniej skomentowana, a nie jest. To, co psychopatologiczne, nagle znika! Jakby nie było problemem dla ontologii podmiotu. Ginie chyba za sprawą zbyt wąskiego zawężenia pola do problemów „czystych” lub oczyszczonych aksjologicznie (np. cały problem sublimacji) poza kilkoma przykładami klinicznymi, które ją zawężają. Słabo jest opracowany problem psychotyczności (s. 294). Tu chyba przydałaby się odwaga w komentowaniu psychopatologii, tak jak u Žižka, na którego także powołuje się to studium. Ale nie mam o to pretensji do autora, który i tak wykonał pracę heroiczną. Niemniej jednak tekst rozprawy dotyczący ontologii traktuję tylko jako zarys lub konspekt pełen ciekawych zagadek, które warto by rozwinąć w zupełnie odrębne opracowanie, bo na razie jest to tylko pobudzająca do myślenia refleksja.

A jest co komentować i rozwijać, jak np. zdanie, że w psychoanalizie to, co przygodne, odgrywa główną rolę (s. 240) i że założenie takie łamie kanon klasyczny, iż to, co ogólne, jest obowiązujące (np. kontra Hegel). Ciekawe jest odkrycie, że formacje psychiczne są korelatami oporów i udrożeń, a te są po

prostu opisane jako popędy (s. 255). Czy podlegające dyskusji zdanie, że nauka Freuda czytana jako transcendentalizm przekracza kantowskie antynomie. Andrzej Leder nigdzie nie przedstawia jednak możliwej listy freudowskich antynomii (może dlatego, że rozprawa nie ma formalnego zakończenia, choć ma formalny wstęp) itd., itp. Tak czy owak, panuje tu przekonanie, że źródłowa relacja tworzy, kontroluje, więzi, wyzwala i zbawia człowieka, ma bowiem swój aspekt ontologiczny i etyczny.

Piąta części rozprawy (*Monoteizm i politeizm. Od strony historii idei*, s. 305–370) przenosi naukę Freuda na teren szeroko rozumianej kultury i wąsko rozumianej teologii. Na początku autor odwołuje się do opinii pani Delsol, która twierdzi, że dziś chrystianizm jest zastępowany przez stoicyzm. I powtarza stereotypowe klątwy skierowane przeciw szerzącemu się panteizmowi, a zwłaszcza przeciw pozbawieniu współczesnej kultury pierwiastka nadziei. Zauważył to już wcześniej Michel Foucault, że po prawie dwóch tysiącach lat panowania religii monoteistycznych zmienia się „efekt nadziei”. Andrzej Leder wcale się tym nie martwi, bo widzi, że nauka Freuda jako ukryta metafizyka porządkuje chaos i nadaje sens. Jest też swego rodzaju projektem nowego wyznania, którego kluczami myślowymi są: wyparcie, boscy rodzice, uraz, przeniesienie, seksualność. A więc Freud bada możliwość przywrócenia jedności opisowi świata po jego duchowym i umysłowym podziale dokonany przez Kartezjusza i Kanta (s. 307). W nauce Freuda zawarta jest ludzka tęsknota do sprzeciwu wobec wykluczenia i krzywdy, jest to projekt nie tylko metafizyczny, ale i etyczny. Monizm Freuda nie odnawia monizmu chrześcijańskiego czy judaistycznego, ale stoicki. Freud to „stary stoik” (Gay).

Monizm stoicki i monizm freudowski budzą wprawdzie niepokój i opór, ale człowiek współczesny nie ma wielkiego wyboru. Bo za nimi jest już tylko sceptycyzm, który kryje apologię siły bezwzględного losu. Późne teksty Freuda wskazują na porzucenie iluzji nadziei religijnej lub pacyfistycznej i nawet nadziei kulturowej. Zamiast tego promowana jest odwaga myśli, która ukazuje szczęście i nieszczęście jako współzależne, dobro okupione złem, a rozkosz okupioną bólem. Egzystencja ludzka nie ma żadnych wieczystych gwarancji: „Wyłania się ona na krótki czas z nicości i istnieje w olśniewający sposób właśnie poprzez swą jedyność, przez to, że za chwilę zniknie i trwać będzie tylko w pamięci” (s. 370). No właśnie! Brak analizy kategorii pamięci w rozdziale o ontologii freudowskiej uważam za istotny brak tej rozprawy. A przecież można było skorzystać z materiałów seminarium profesor Zofii Rosińskiej na ten temat, choćby w przypisie.

Autor rozprawy zauważa, że konieczne jest badanie psychoanalizy nie tylko w świetle ontologii czy teorii świadomości, ale także w świetle struktur wiary, w sytuacji, kiedy wyprowadza ona kulturę z dominacji monoteistycznych religii transcendencji i konfrontuje z politeistycznym immanentyzmem (Lyotard,

Klossowski). Trzeba uważać, żeby dokonując demistyfikacji, nie popaść w pułkę nowej mistyfikacji, w której traktaty o polifonii kultury zamieniają się w bełkotliwe manifesty siły i przemocy. Czyż np. istotą bełkotu psychozy nie jest brutalność i walka – jak twierdził J. Lacan? Konieczne jest więc zbadanie hierarchii wpisanej w wielogłoś narracji. Potrzebne jest to po to, aby nie nastąpił powrót do formacji archaicznych, sprzed czasów objawień proroków żydowskich i chrześcijańskiego Mesjasza. Jest to trudne, ponieważ dystrybucja dyskursów odbywa się też w pozadyskursywnym porządku. Jak wiadomo, archaiczny politeizm zamienił się w „stoicyzm imperialny”, w którym dokonano się oderwanie sakralności od świata widzialnego i skupienie jej w jednym centrum oraz w transcendencji (stąd religijny i polityczny monoteizm).

Rozdzielenie się sacrum i profanum w kulturze i w osobowości ma charakter uporczywy i trwałe, a próby jego wykorzystania dla utrzymywania spójności kultury mają charakter represywny. Ustanowiony w ten sposób monoteizm wyklucza pojawianie się innych możliwości, gdyż tak działająca ekonomia sacrum działa jak brzytwa Ockhama. Kiedy źródło sensów zostało udostępnione dla każdego, dokonano się delegitymizacja różnorodności organizacji świata. Dla utrzymania hierarchicznej jedności następuje utożsamienie ludzkiej i boskiej racjonalności, której z powodzeniem dokonują św. Augustyn i św. Tomasz. Ta linia trwa od Leibniza do Husserla. Ale obserwujemy też procesy odwrotne. Przez Ockhama, Lutra, Kalwina, Schopenhauera i Nietzschego – idzie linia kwestionująca racjonalny charakter źródła znaczeń, postulująca arbitralną wolę jako jedyną zasadę tłumaczącą świat. Pewną alternatywą jest koncepcja Innego znajdująca się w wywodach opartych na tradycji judaizmu (Rosenzweig, Buber, Levinas), choć i ona kwestionuje utożsamienie źródła sensu z ludzką racjonalnością. Niczyja wola nie może być źródłem znaczeń, może nim być natomiast dialog. I ten rys dialogiczny jest obecny w myśli Freudowskiej.

Nie zamierzam dalej komentować studium *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, bo napisane jest błyskotliwie, żywo, kompetentnie. Zgadzam się z każdym jego zdaniem i postulowałbym odrębne jego opublikowanie np. w zbiorze dotyczącym filozofii religii. Doktor Leder nie daje formalnego zakończenia, więc posłużę się jego wstępem, w którym recepcję psychoanalizy w Polsce ocenił nader krytycznie. Zauważył, że w kręgach humanistów, filozofów działają schematy i uprzedzenia „bodajże z okresu międzywojennego”; najważniejszą przyczyną takiej agnozji jest to, że do niedawna „korpus dzieł Freuda nie był na polski przetłumaczony” i dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX w. przetłumaczono *Objaśnianie marzeń sennych* (tłum. Robert Reszke, 1996). Praktyka psychoanalityczna unicestwiona została przez II wojnę światową, gdyż psychoanalizy (głównie żydowskiego pochodzenia) zostali wymordowani lub wyjechali, w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych stalinowski komunizm traktował psychoanalizę jako „prąd reakcyjny i idealistyczny”, a po przełomie

politycznym 1956 r. nieliczni praktycy psychoanalizy wyjechali z Polski, zaś koniec lat sześćdziesiątych i początek siedemdziesiątych z powodu antysemitycznych nastrojów również nie sprzyjał badaniom myśli „ostatniego proroka Starego Testamentu”. Jak pisze doktor Leder, dopiero w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. „nowe pokolenie psychoanalityków, wykształcone często poza Polską odtworzyło środowisko, w którym myśl psychoanalityczna znowu jest żywa” (s. 17–18). To wszystko prawda i szkoda, że choćby na trzech stronach autor nie przypomniał nazwisk lub nie opublikował listy ich publikacji. Szkoda, że zabrakło choćby odwołania do medycznego nurtu refleksji o psychoanalizie w dwudziestowiecznej Polsce (np. G. Bychowski, M. Bornstein, A. Dryjski, T. Bilikiewicz, K. Dąbrowski, A. Kępiński, J. Aleksandrowicz, A. Jakubik) czy nurtu pedagogicznego (np. B. Suchodolski, W. Szewczuk, J. Reykowski, K. Obuchowski, K. Pospiszyl), nurtu kulturoznawczego (np. L. Kołakowski, J. Sowa, Z. Rosińska, J. Borgosz P. Wieczorek) czy literaturoznawczego (D. Danek, P. Dybel, Cz. Dziekanowski).

Autor chętnie powtarza, że badanie to ujawnianie tego, co przemilczane i skryte, że jest warte zachodu i ma swoją wartość. A jednak przemilczana tu została niemal cała polska narracja o Freudzie, która jest „skrytym mówcą” samodzielnego przecież dzieła Andrzeja Ledera. Nie ulega wątpliwości, że recenzowana rozprawa spełnia wymogi merytorycznej nowości, jakiej trzeba spodziewać się po tego typu tekstach w Polsce. Dzieło to jest w swoim przesłaniu dość jasne.

Nauka Freuda nie może być postawiona niżej niż dzieła jego głośnych krytyków i komentatorów. Rozprawa Ledera wzmacnia coraz silniejszy głos polskich filozofów kultury, którzy cenią myśl Mędrca z Berggasse i widzą w nim kogoś więcej niż tylko klinicystę i ojca europejskiej psychoanalizy. Potrzebne jest teraz uwyraźnienie tego głosu w polskiej recepcji Freuda i tego dokonuje rekomendowana tu przeze mnie publikacja Andrzeja Ledera.

Tadeusz Kobierzycki