

Paweł Dybel

Kultura i „coś jeszcze”

I

W późnych pracach Freuda problem kultury, rozpatrywany zarówno w perspektywie diachronicznej – jako problem prehistorycznej genezy kultury oraz określenia praw rządzących jej rozwojem – jak i w perspektywie synchronicznej – jako problem zakorzenienia kultury w określonej strukturze życia psychicznego człowieka, zajmuje miejsce centralne. Niezależnie od tych dwóch perspektyw w pracach autora *Totemu i tabu* możemy się również spotkać z czymś w rodzaju definicji kultury, tzn. z wyszczególnieniem podstawowych elementów, które składają się na to pojęcie. Jedną z takich definicji kultury przynosi esej *Kultura jako źródło cierpień*. Zgodnie z nią kulturą jest „wszelka wiedza i umiejętności człowieka, które posiadał on w celu podporządkowania sobie sił przyrody do uzyskania dóbr służących do zaspokojenia własnych potrzeb, z drugiej strony zaś wszelkie mechanizmy, które są niezbędne po temu, aby uregulować wzajemne stosunki ludzi do siebie, w szczególności zaś rozdział dóbr”¹.

Definicja ta zakłada, że u podstaw bytu kulturowego człowieka tkwią trzy podstawowe dążenia: 1) chęć podporządkowania sobie przyrody, 2) chęć zapewnienia sobie, poprzez jej eksploatację, różnego rodzaju dóbr oraz 3) pragnienie określonego uporządkowania własnych relacji z innymi. Zwraca przy tym uwagę, że ten ostatni czynnik traktowany jest w niej jako funkcja pierwszego i drugiego. To bowiem dopiero sytuacja, która zaistniała w wyniku podjęcia przez człowieka próby zapanowania nad przyrodą i wykorzystania dla siebie jej dóbr, zmusiła go do uregulowania w określony sposób własnych relacji z innymi. Funkcją działania tych trzech czynników są trzy elementy, które składają się na kulturę jako taką: wiedza, umiejętności oraz wszelkie mechanizmy regulujące międzyludzkie relacje.

Wynika stąd, że za podstawowy motyw, który kierował człowiekiem przy obieraniu drogi kulturowego bytu, Freud uznaje jego chęć podporządkowania

¹ Z. Freud: *Przyszłość pewnego złudzenia*. Za: *Studienausgabe*. T. IX. Frankfurt am Main 1974.

sobie przyrody w celu zaspokojenia własnych, specyficznych potrzeb. Wszystkie inne motywy i własności kultury są tylko tego funkcją. Pogląd taki wydaje się na pierwszy rzut oka dość trywialny i jest najwyraźniej echem różnego rodzaju XIX-wiecznych definicji kultury².

Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej sposobowi, w jaki Freud stara się w swoich pracach ująć genezę kultury oraz prawa rządzące jej rozwojem, okaże się, że jego własna, zacytowana powyżej, definicja kultury, jest całkowicie przypadkowa i powierzchowna. Nie oddaje ona tego, co faktycznie uznaje on za jej istotę. Przede wszystkim nie mówi ona nic na temat popędowego uwarunkowania trzech wyszczególnionych w owej definicji dążeń składających się na pojęcie kultury. W tej perspektywie okazuje się, że owe trzy dążenia – wbrew temu, co głosi przytoczona wypowiedź – nie są bynajmniej ostateczną „przyczyną” kultury. Są nią dopiero leżące u ich podłoża popędy, których są one jedynie bezpośrednim wyrazem. To dopiero wgląd w istotę samych popędów, w ich szczególne, ujawniające się na poziomie ludzkiego bytu własności oraz relacje wzajemne, pozwala w pełni uchwycić dramat, jakim jest – według Freuda – ludzka egzystencja w kulturze. Ukazać tę egzystencję jako określoną przez głęboki i z założenia nierozwiązywalny konflikt, w którym ludzkie „ja” pozostaje rozdarte między tym, czego najbardziej skrycie pożąda, a tym, co zewnętrzna rzeczywistość narzuca mu jako normę jego zachowań w kulturze, oto podstawowe zadanie, przed którym stoi „psychoanaliza kultury”.

Inny problem wiąże ze ścisłym powiązaniem przez Freuda pojęcia kultury z pojęciem społeczeństwa (sugeruje to zresztą wyraźnie trzeci element tworzący kulturę – zgodnie z zacytowaną powyżej definicją). Obranie przez człowieka drogi kultury jest przez autora *Totemu i tabu* utożsamiane z wykształceniem się określonej organizacji społecznej, regulującej wzajemne stosunki między ludźmi. Zaś sposób rozumienia przez niego obu tych pojęć jest z kolei określony przez wcześniejsze, dokonane na podstawie psychoanalitycznej praktyki ustalenia, dotyczące ukrytych popędowych determinant życia psychicznego człowieka. Splot tych trzech elementów: kulturowego, społecznego i jednostkowego nie jest jednak jedynie specyficznym rysem Freudowskiej koncepcji, ale – jak twierdzi Kroeber – należy do istoty wszelkiej refleksji o kulturze. Wypływa stąd – z założenia niemożliwa do usunięcia – wieloznaczność tego pojęcia: „Tak jak kultura zakłada jako warunek konieczny istnienie społeczeństwa, tak samo pojęcie społeczeństwa zakłada z góry pojęcie jednostek. Jest to zbiór pojedynczych jednostek z dodaniem czegoś jeszcze – to »coś jeszcze« jest wspólne dla nas i dla społeczności termitów. A zatem

² Antonina Kłoskowska prezentując w *Socjologii kultury* krótką historię pojęcia „kultura” w myśli europejskiej podkreśla, że pierwsze jego definicje miały charakter „wyliczający”. Jak się wydaje, zacytowaną powyżej wypowiedź Freuda można właśnie zaliczyć do tego rodzaju definicji. Por. A. Kłoskowska: *Socjologia kultury*. Warszawa 1981, s. 16–17.

mamy tu trzy elementy lub zespoły czynników: kultura, społeczeństwo, jednostki, przy tym każdy z tych czynników opiera się na następnym lub jest przez niego uwarunkowany”³.

Za podstawowy fundament bytu kulturowego człowieka Kroeber uznaje tutaj zbiór ludzkich jednostek oraz bliżej przez siebie nie określone „coś jeszcze”. Dopiero dzięki temu ostatniemu elementowi ów zbiór przekształca się w określoną organizację związków międzyludzkich, dając początek „terminowi średniemu” w obrębie tej definicji: społeczeństwu. Sam Kroeber zdaje się pojmować owo „coś jeszcze” jako rodzaj instynktu, zmysłu człowieka do tworzenia wysoce rozwiniętych, zhierarchizowanych organizmów społecznych.

Freud natomiast, co pokazuje wymownie jego polemika z Le Bonem⁴, daleki był od przyjmowania jakiegokolwiek odrębnego popędu czy zmysłu stadnego w człowieku. Obrana przez człowieka droga kultury była w jego oczach przede wszystkim wynikiem swoistej gry sił między popędami tkwiącymi u podłoża ludzkiego życia psychicznego (dążenia seksualne, agresywno-mordercze, kanibalistyczne) oraz obiektywnych uwarunkowań zewnętrznych. Była ona swego rodzaju wyborem mniejszego zła, do której to decyzji skłonił człowieka w równej mierze popęd, co obiektywna konieczność.

II

W dotychczasowej tradycji kulturowej antropologii można odnaleźć jednak jeszcze inną wykładnię owego „coś jeszcze”, nieobecną zarówno u Kroebera, jak i u Freuda. Zawarta jest ona w pojawiającym się w pracach takich badaczy, jak Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade czy Paul Ricoeur pojęciu kulturowego symbolu, któremu przypisuje się immanentne odesłanie ku jakiejś sakralnej transcendencji. Ta ostatnia wykracza wówczas poza sferę podmiotowości ludzkiego „ja”, jawi mu się jako coś radykalnie odeń innego. Porywa je ona ze sobą ku jakiejś nieograniczonej, w nieskończoność odsyłającej poza siebie Całości, wobec której musi się ono ciągle na nowo samookreślać. W sposób bodaj najbardziej wyrazisty i precyzyjny semiotycznie ową inną wykładnię symbolu podaje Paul Ricoeur: „Symbol jest znakiem, ponieważ, jak każdy znak, wskazuje coś poza sobą i zastępuje to sobą. Nie każdy znak jest jednak symbolem. Sposób, w jaki symbol wskazuje, kryje w sobie podwójną intencjonalność: występuje tu najpierw intencjonalność pierwotna czy też dosłowna, która jak każda intencjonalność znacząca zakłada przewagę znaku umownego nad znakiem naturalnym – będzie to płama, błędna droga, brzemień (wyrazy te są pozbawione podobień-

³ A.L. Kroeber: *Istota kultury*. Warszawa 1973, s. 280.

⁴ Por. Z. Freud: *Psychologia zbiorowości i analiza ego*. Szczególnie część II: *Le Bona koncepcja psychiki zbiorowości*. Warszawa 1975, s. 271–290.

stwa do rzeczy znaczonej); na tej intencjonalności pierwotnej wznosi się jednak intencjonalność druga, która poprzez plamę materialną, zagubienie w przestrzeni czy doświadczenie dźwigania ciężaru wskazuje pewną sytuację człowieka w obrębie *sacrum*; sytuacja ta, wskazana przez sens pierwszego stopnia – to właśnie zbrukanie, grzeszność, zawinienie; sens dosłowny i widoczny wskazuje więc poza sobą coś, co jest jakby plamą, jakby zejściem z drogi, jakby brzemieniem. Tak oto w przeciwieństwie do znaków technicznych, całkowicie przejrzystych, które mówią tylko to, co znaczą, same ustalając swe znaczenie, znaki symboliczne są nieprzejrzyste, ponieważ ich sens dosłowny, jawny wskazuje nam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w jego obrębie”⁵.

Ricoeur wskazuje tutaj na pewien paradoks tkwiący u podstawy struktury znaczeniowej symbolu kulturowego; symbol ów znaczy „coś więcej” niż znaczy. Ujęcie to przyjmuje jednak zarazem milcząco, że aby symbol kulturowy mógł zostać przez człowieka rozpoznany i doświadczony w określającym go nadmiarze znaczenia, musi on być nań już niejako z góry otwarty, nań wrażliwy. Symbol, w tym wypadku plama jako symbol zbrukania, jedynie w jakiś sposób strukturuje ów nadmiar sensu; swą dosłowną warstwę znaczeniową (pierwsza intencja) przypomina ludzkiemu „ja” o jego uprzednim odniesieniu do innego, transcendentnego porządku, w świetle którego dopiero ukonstytuować się może jego samowiedza jako taka. Może ono wówczas w określony sposób zinterpretować swe własne miejsce na ziemi wobec tego, co boskie (druga intencja). Strukturująca rola symbolu plamy polega w tym wypadku na tym, że przypomina on człowiekowi, iż cała jego egzystencja stanowi rodzaj odstępstwa, upadku – jakby zbrukania właśnie, wobec całej sfery *sacrum*. W ten sposób symbol plamy otwiera sobą i zakreśla zarazem horyzont samorozumienia człowieka w ramach kultury.

Ta otwarta przez symbol kulturowy ontologiczna perspektywa konstytucji ludzkiej samowiedzy (tzn. perspektywa uprzedniego odniesienia do *sacrum* jako do tego, co inne, w świetle czego człowiek rozpoznaje własną ziemską egzystencję jako upadłą) pozostaje w ścisłym związku z perspektywą ontyczną. Symbol plamy przypomina bowiem człowiekowi te niezliczone grzechy, które popełnił on w swojej upadłej egzystencji. Konfrontuje go z własną przeszłością, w której własnymi uczynkami, wypowiedziami, myślami poświadczyl swoje odstępstwo od sfery *sacrum*.

Ricoeurowska definicja kulturowego symbolu oddaje w sposób niezwykle sugestywny ścisły związek między samotranscendującą strukturą symbolu, jego ciągłym samo-odsyłaniem poza siebie ku temu, co inne, a fundamentalnym znaczeniem, jakie posiada on dla ukonstytuowania się ludzkiej samowiedzy; jej samookreśleniem się w ziemskiej egzystencji. Zarazem jednak należy zauważyć, że symbolika plamy i zmazy w tradycji religii judeo-chrześcijańskiej,

⁵ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985, s. 78.

z której się wywodzi, funkcjonuje w ramach pewnego systemu symbolicznego, w którym równie istotne znaczenie posiadają symbole dokładnie jej przeciwstawne: symbole czystości i świętości. Dlatego też, jeśli chce się uchwycić jej pełny sens, nie może być ona rozpatrywana jedynie ze względu na siebie, w oderwaniu od tego, co w ramach systemu symbolicznego, w jakim funkcjonuje, stanowi jej dialektyczną negację. A tak właśnie postępuje Ricoeur w *Symbolice zła*, ograniczając się wyłącznie do hermeneutyki symboli grzechu, zmazy i winy, tak jakby wyznaczały one sobą całe symboliczne uniwersum religii judeo-chrześcijańskiej.

Każde to nam dokonać istotnej modyfikacji Ricoeurowskiej definicji symbolu. Zgodnie z powyższymi uwagami symbol, w tym wypadku symbol plamy, znaczy niejako podwójnie „coś więcej” niż znaczy; pozwalając ludzkiemu ją rozpoznać własną ziemską egzystencję jako „zbrukaną” wobec *sacrum*, odsyła je zarazem milcząco ku swej własnej dialektycznej negacji w ramach systemu. Można powiedzieć: obok pierwszej i drugiej zawiera on w sobie jeszcze niejako trzecią intencję, która dopiero pozwala rozpoznać go w jego znaczeniu jako organiczną część symbolicznego uniwersum, gdzie każdy symbol obok tego, co bezpośrednio znaczy (intencja pierwsza i druga), winien być również współpomyślany z symbolami-opozycjami, do których, w całej konkretności swego znaczenia, jest uprzednio odniesiony jako ich negacja.

Gdyby zatem „coś więcej” symbolicznego sensu plamy wyczerpywało się wyłącznie na jego drugiej, nadbudowującej się nad sensem dosłownym, intencji, symbol ten objawiałoby ludzkiemu „ja” jedynie nędzę jego egzystencji, bezmiar jego upadku wobec Boga. Pograżałby je w rozpacz jego bezpowrotnego odłączenia od Boga, w poczuciu niezgłębionej przepaści, która go od niego dzieli. Tymczasem w symbolu tym tkwi również *implicite* trzecia intencja, otwierająca perspektywę jego negacji, zaprzeczenia mu poprzez obranie drogi czystości i świętości, na której to dokona się odzyskanie jedności z *sacrum*.

Ta trzecia intencja nie nadbudowuje się już nad pierwszą i drugą, ale stanowi tkwiące w nich immanentnie odesłanie do ich własnej możliwej negacji; do czegoś „jakby czystości”, w świetle czego dopiero plama może zostać zrozumiana jako coś „jakby zbrukanie”. Ta trzecia intencja może naturalnie zostać wypełniona dopiero poprzez funkcjonującą w ramach danego systemu religijnego symbolikę „czystości”. Sam symbol plamy, jako taki, intencjonalności tej nie wypełnia, ale jedynie ją otwiera. Odsyła ku niej jako swej potencjalnej negacji konstytuującej go podskórnie w tym, co faktycznie znaczy. Można powiedzieć: to odesłanie wstecz symbolu ku swemu możliwemu zaprzeczeniu jest w istocie otwarciem w nim negatywnej przestrzeni sensu, w świetle której dopiero może on znaczyć to, co znaczy.

Rozpatrywany przez Ricoeura symbol płamy jest w istocie symbolem religijnym. Jego paradygmatyczne znaczenie dla kultury, w której funkcjonuje, bierze się przede wszystkim stąd, że ujmując w określony sposób relację w jakiej ludzkie „ja” pozostaje wobec Boga, ogarnia sobą całość jego światowej egzystencji. Przypominając człowiekowi o jego odłączeniu, upadku wobec całej sfery *sacrum*, zarazem odsyła go w sposób utajony do myśli o ponownym powrocie do niej i możliwym z nią zjednoczeniu. Każe mu zwrócić się ku swemu drugiemu przeciwnemu biegunowi symbolicznemu, który obwieszcza mu i otwiera przed nim pewną nadzieję.

III

To, co w tradycji religii judeo-chrześcijańskiej daje się wykazać poprzez bliższy wgląd w symbolikę zmały i czystości: otwierająca się w ich powiązaniu wzajemnym perspektywa uzyskania przez człowieka w przyszłości możliwej jedności z *sacrum*, w świetle której też odzyska on jedność z sobą samym, można naturalnie odnieść również i do systemów symbolicznych innych religii. Świadczy o tym m.in. opublikowana niedawno praca amerykańskiego antropologa kultury indyjskiego pochodzenia Gananatha Obeysekere’a *The Work of Culture*⁶. Jej autor, podejmując dyskusję z dotychczasową, zorientowaną psychoanalitycznie tradycją antropologii amerykańskiej (A. Kardiner, W.H.M. Whiting), której zarzuca odziedziczony po Freudzie naturalizm, stara się, sięgając po znane mu z kręgu kultury hinduskiej przykłady zachowań patologicznych, wskazać na pozytywne terapeutyczne znaczenie, jakie odegrała w nich symbolika religijna. Co ciekawsze, również i on powołuje się w swej argumentacji na Freuda, tyle że – w odróżnieniu od krytykowanej przez siebie tradycji antropologicznej – nawiązuje do całkiem innych, hermeneutycznych wątków obecnych w jego teorii. Uważa on mianowicie, powołując się przy tym na głośną pracę Ricoeura *Freud and Philosophy*⁷, że niektóre wypowiedzi tego autora zakładają istnienie tendencji progresywnych w kulturze, działających – w odróżnieniu od tendencji regresywnych – na rzecz kształtowania poczucia jedności człowieka ze sobą samym.

Tendencje te, zdaniem Obeysekere’a, w sposób szczególnie silny dochodzą do głosu w symbolice religijnej każdego kręgu kulturowego. Warunkiem spełnienia przez nie jednoczącej, terapeutycznej funkcji jest jednak bezkonfliktowy sposób odniesienia się do nich uczestnika danej kultury, pozwalający mu się z nią bez reszty zidentyfikować. Starając się udokumentować ten pogląd, autor podaje dwa przykłady z kręgu kultury indyjskiej. Pierwszy z nich to dziwaczny, cierpiętniczy rytuał muzułmanina Abdina, który co

⁶ G. Obeysekere: *The Work of Culture*. Chicago–London 1983.

⁷ P. Ricoeur: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven–London 1977.

roku w trakcie trwania świąt na cześć hindusko-buddyjskiego boga Skanda, syna samego Siwy, na znak swego całkowitego religijnego oddania bogu przywiązuje się sznurami do platformy umieszczonej na furmance. Obeysekere, podejmując próbę psychoanalitycznej interpretacji zachowania Abdina, dochodzi do wniosku, że głównym jego motywem nie jest bynajmniej ślub, jaki ten złożył swemu bogu po nieudanym wojskowym puczu, w którym uczestniczył. Ów ślub, a więc i cały religijny wymiar zachowania Abdina, stanowią jedynie zewnętrzny pretekst, za którym skrywa się głębsza, nie uświadamiana przez Abdina motywacja związana z dramatycznymi przeżyciami okresu dzieciństwa: kilkakrotnym doświadczeniem niezwyklej, niczym nie usprawiedliwionej surowości ojca.

W tym wypadku symbolika religijna, którą posługuje się Abdin, nie spełnia swej terapeutycznej funkcji, ponieważ wywodzi się ona z kręgu religii hinduizmu, podczas gdy sam Abdin jest jawańskim muzułmaninem. Zachodzi więc w tym wypadku zasadnicza rozbieżność między bogiem jego religii, któremu złożył ślubowanie, a rytuałem symbolicznym, którym się posługuje, wywodzącym się z kręgu całkiem innej kultury. W rezultacie Abdinowi nie udaje się przezwyciężyć głębokiego rozdwojenia jego psychiki mającego swe źródło w traumatycznych scenach z okresu dzieciństwa. Symbole osobowe, które kreuje (tzn. cały wymyślony przez niego cierpiętniczo-masochistyczny rytuał), tylko zewnętrznie i pozornie wiążą się z symboliką religijną, po którą sięga. Sprawia to, że „mają one charakter repetytywny i są dla niego kompulsywnie umotywowane. Innymi słowy, owe symbole oddziałują podobnie jak symptomy neurotyczne i odpowiadają Freudowskiej charakterystyce zachowania neurotycznego jako »przymusu powtarzania« zdeterminowanego przez »powrót wypartego«⁸”.

Z zupełnie innego typu sytuacją mamy z kolei do czynienia w przypadku ekstatycznych kapłanek buddyjskich, dla których obecny uświęcony stan stanowi rodzaj ekspiacji za grzech zdrady małżeńskiej popełniony w młodości. Wszystkie te pacjentki, pisze autor, opowiadały mu swoje „historie choroby”, które zdawały się rozwijać w myśl tej samej żelaznej logiki następowania po sobie kolejnych scen: „Najpierw zatem kobieta odmawia przyjmowania posiłków, marnieje fizycznie i ucieka z domu. Potem umiera ojciec jej krewnego, ona zaś nie może uczestniczyć w jego pogrzebie. Wtedy duch zmarłego wstępuje w jej ciało, karząc ją za zdradę powtarzającymi się regularnie udrękami duchowymi i cielesnymi. Z czasem jednak kobiecie udaje się poprzez szereg umartwień i ekspiacji przezwyciężyć ten stan; zrazu mściwy duch ojca krewnego przeobraża się w jej ducha opiekuńczego. Wtedy też staje się kapłanką⁹”. To jej głębokie przeobrażenie duchowe Obeysekere interpretuje jako wynik zwycięstwa wykreowanych przez nią w oparciu

⁸ Por. G. Obeysekere: *The Work...*, wyd. cyt.

⁹ Tamże, s. 11.

o symbolikę religijną symboli osobowych nad poczuciem występku i winy: „Porzuciła ona swe wcześniejsze światowe role i związki z innymi i stała się kapłanką pomagającą innym w nieszczęściu. Wyrzeka się zwykłego życia rodzinnego i pożycia seksualnego na rzecz dewocyjno-erotycznego związku z boskością. Mieszka w ponurych slamsach okalających miasto, ale jej codzienna fizyczna i społeczna realność nie ma dla niej większego znaczenia, ponieważ prawdziwą realnością są dla niej spirytualne doświadczenia z bogami dokonujące się w trakcie stanów ekstatycznych jak wizje i transy”¹⁰.

Te dwa, zaczerpnięte z kręgu kultury indyjskiej, przykłady terapii przez symbole religijne, są dla Obeysekere’a podstawą do rozróżnienia między dwoma typami ludzkich zachowań w kulturze. Pierwszy z nich to zdeterminowane przez tendencje regresywne zachowania o charakterze symptomatycznym, w których jednostka jedynie mechanicznie powtarza scenę z przeszłości, nie mogąc przyswoić jej sensu własnej samowiedzy. Drugi z nich to zachowania o charakterze symbolicznym, w których przezwycięża ona tendencje regresywne własnej psychiki, uzyskując autentyczną jedność z samą sobą. W tym drugim wypadku: „Akt powtórzenia przeszłości stanowi transformację i transcendencję przeszłości, podczas gdy symboliczny system Abdina jest ściśle powiązany z archaicznymi scenami terroru z okresu dzieciństwa”¹¹. Innymi słowy, ekstatyczne kapłanki buddyjskie są w swych zachowaniach otwarte na teraźniejszość i na przyszłość, którą to postawę umożliwiło im autentyczne przezwyciężenie, za pomocą symboliki religijnej, własnych traumatycznych scen z przeszłości.

Pod tym względem koncepcja antropologiczna Obeysekere’a różni się zasadniczo od wspomnianej już, psychoanalitycznie zorientowanej tradycji antropologii amerykańskiej, gdzie obowiązuje zasadniczo tylko jeden, patologiczny model rozumienia kultury. Dla autora *The Work of Culture* istnieje bowiem zasadnicza ontologiczna różnica między wszelkimi zjawiskami w kulturze o strukturze „symptomów”, które cechuje obsesyjna powtarzalność będąca wyrazem władzy, jaką ma nad daną jednostką (zbiorowością) przeszłość a zjawiskami o strukturze „symboli osobowych”, które cechuje z kolei „nadmiar sensu” (*surplus of sense*), będący wyrazem twórczego stopienia indywidualnej kreatywności jednostki z uniwersalnym aspektem symboliki religijnej, tkwiącej u podstaw poczucia tożsamości owej jednostki jako uczestnika danej kultury.

Przykłady podane przez Obeysekere’a ukazują niewątpliwie w nowym świetle relację, w jakiej symbolika religijna danego kręgu kulturowego może pozostawać wobec „scen z dzieciństwa” jego uczestników, które, pozostając w obrębie nieświadomości, są źródłem różnego rodzaju zaburzeń w obrębie ich psychiki. Pytaniem jest jednak, czy zaczerpnięty z kręgu kultury indyjskiej

¹⁰ Tamże, s. 11–12.

¹¹ Tamże, s. 13.

przykład kapłanek hinduizmu wyleczonych poprzez całkowitą identyfikację z *sacrum* może służyć za uniwersalny model terapii człowieka w kulturze? Czy z równym powodzeniem można go transportować w obręb kultury europejskiej, gdzie relacja między sferą *sacrum* i *profanum* posiada całkiem inną postać, niż ma to miejsce w hinduizmie?

W ujęciu autora *The Work of Culture* praca kultury jest w istocie utożsamiona z „pracą” jej symboli religijnych. Wykonują ją one niejako same z siebie, zaś rola jednostki sprowadza się wyłącznie do ich prawidłowego napotkania i podjęcia tkwiącego w nich „nadmiaru sensu”. Zgodnie z tym ujęciem praca kultury dokonuje się poza jednostką, w stanie jej mistycznego zapomnienia o sobie samej. Następujące w trakcie tego doświadczenia duchowe oczyszczenie jednostki i będące jego wynikiem jej pogodzenie się z własną przeszłością stanowi jedynie zwierciadlany efekt tego doświadczenia. Jego istota polega właśnie na głębokim doświadczeniu całej sfery sakralnej, w której zakorzeniona jest symbolika religijna danej kultury i zorganizowaniu swego przyszłego życia zgodnie z tym doświadczeniem.

Zwróćmy uwagę, że owe cudownie „uleczone” przez doświadczenie mistycznej jedności z *sacrum* kapłanki hinduizmu porzuciły raz na zawsze sferę *profanum*, z którą utożsamiają główne źródło swej choroby. Czy tym samym ich terapia nie zakłada, jako warunku swego powodzenia, wyrzeczenia się przez nie raz na zawsze możliwości odzyskania tożsamości właśnie w tym wymiarze społecznej komunikacji, w którym doszło do jej zakłócenia? Czy w takim razie możemy tutaj w ogóle mówić o pełnej terapii, skoro dokonuje się ona w wyniku ucieczki przed tą rzeczywistością, która doprowadziła do głębokiego rozszczepienia ich poczucia tożsamości?

Argumentując w ten sposób, nie mam zamiaru negować istotnego terapeutycznego aspektu doświadczenia *sacrum*, obcowania jednostki ze światem religijnych symboli danej kultury. Gotów jestem zgodzić się z Obeysekere'm (jak też z wieloma innymi psychoanalitykami, którzy doświadczeniu religijnemu przyznają istotną rolę w procesie terapii), że owo doświadczenie może doprowadzić do głębokiego duchowego przeobrażenia jednostki, umożliwiając jej – na planie głębokim jej psychiki – odzyskanie jedności ze sobą samą. Chcę tylko wskazać na fakt, że ów model terapii w wydaniu Obeysekere'owskim ma charakter negatywny. Uzdrowienie pacjenta dokonuje się w nim poprzez ucieczkę i całkowite odizolowanie się od tej rzeczywistości, w której nastąpiło zakłócenie i zastąpienie jej rzeczywistością całkiem innego rodzaju, w której chce on od tej pory wyłącznie przebywać. Słowem, terapia polega tutaj w istocie jedynie na swoistym wzmocnieniu „wyparcia” sensu sceny z biografii pacjenta, tak iż przestaje on być od tej pory problemem dla jego jaźni, nie zaś na doprowadzeniu tego, co wyparte, do świadomości pacjenta.

Pytaniem jest wówczas, czy ów model terapii człowieka w kulturze ma jeszcze cokolwiek wspólnego z tą terapią jednostki, o którą chodzi we

Freudowskiej psychoanalizie? Czy czerpie ona z tych samych źródeł ukrytych w głębiach ludzkiej psychiki, które w podmiocie-pacjencie „rozbudza” analityk, starając się doprowadzić na powrót do jedności jego „ja” z sobą samym?

W istocie, oba te modele terapii łączą niewiele. O ile bowiem, zdaniem Obeysekere’a, proces terapii ludzkiego „ja” w kulturze przebiega niejako samoczynnie w wyniku „pracy”, którą w odniesieniu do niego wykonują jej religijne symbole i mity, o tyle, zdaniem autora *Die Traumdeutung*, ośrodkiem tego procesu jest podmiotowość analityka, który starając się dociec psychicznych przyczyn choroby pacjenta, orientuje ów proces niejako wokół siebie. To on jest tutaj w istocie głównym bohaterem dialogu, który toczy z pacjentem. Z drugiej strony, mający swą podstawę w podmiotowości analityka proces terapii stanowi wezwanie do podmiotowości pacjenta; to przecież z kolei on sam ma przypomnieć sobie scenę, jaka rozegrała się w jego przeszłości i tym samym przyswoić sobie jej sens jako własny.

Przebiegający w ten sposób proces terapii psychoanalitycznej rozgrywa się zasadniczo w sferze *profanum*. Jego punktem odniesienia jest tak czy inaczej świat społecznej komunikacji, z którym pacjent, w wyniku wyparcia w obręb nieświadomości określonych zdarzeń z własnej przeszłości, popadł w głęboki konflikt, izolując się od niego. Stąd podstawowym celem terapii jest przywrócenie go na powrót temu światu, a nie utwierdzenie go w izolacji poprzez wykreowanie dlań rzeczywistości zastępczej. Inna sprawa, że tego rodzaju model terapii jest do pomyślenia jedynie w ramach kultury, w której – jak ma to miejsce w kulturze europejskiej – nastąpiło wyraźne rozróżnienie między sferą *sacrum* i *profanum*. Tylko bowiem w ramach ukształtowanej w ten sposób kultury ludzkie „ja” (psychoanalityk) może uznać siebie za podstawę procesu terapii w odniesieniu do innego „ja” (pacjent), ograniczając jego przebieg zasadniczo do wymiaru *profanum*. Innymi słowy – ograniczając przebieg tego procesu do sfery społecznej komunikacji, w której nastąpiło zakłócenie relacji pacjenta z innymi i ze światem.

W tym modelu terapii nie chodzi już o to, aby pacjent odnalazł na powrót poczucie tożsamości w wyniku doświadczenia na sobie samym samorządnej „pracy” symboli sakralnych, co ma doprowadzić do totalnego przeobrażenia dotychczasowej postaci jego samorozumienia. Chodzi tu raczej o to, aby w wyniku ukrytego celowego działania ze strony psychoanalityka, orientującego według założeń własnej metody przebieg całego procesu terapii, pacjent mógł utwierdzić się w swej podmiotowości wobec innego – sprawcy choroby, i powrócić w obręb społecznego *sensus communis*. Słowem, chodzi tutaj o to, aby mógł on odnaleźć na powrót wspólny język z innymi z najbliższego otoczenia. Zamiast zatem przenosić pacjenta w zastępczą rzeczywistość sakralną pozwalającą mu skutecznie zapomnieć o problemach, które miał dotychczas ze sobą, należy skonfrontować go bezpośrednio z faktyczną przyczyną własnej choroby. Należy na swój sposób wzmocnić

jego „ja” wobec innego – kata, sprawcy owej choroby. „Ja” pacjenta ma w ten sposób odzyskać wolność wglądu w samego siebie wobec innego, który je do tej pory na swój sposób sparaliżował. Uniemożliwił mu „wolne” doświadczenie jego własnej podmiotowości w relacjach z innymi, czyniąc je tym samym niezdolnym do porozumiewania się z nimi w obszarze społecznej komunikacji, w którym mogłoby się ono w sposób naturalny potwierdzić.

Nie znaczy to, że tym samym Obeysekere’owski i Freudowski model terapii ludzkiego „ja” w kulturze należy rozumieć w ich skrajnej opozycyjności jako wykluczające się nawzajem. Różnica między nimi polega przede wszystkim na tym, że w obu wypadkach głównym punktem odniesienia procesu terapii jest całkiem innego rodzaju sfera symboliczna kultury. W przypadku modelu Obeysekere’owskiego jest nim symbolika religii hinduizmu, pozwalająca indentyfikującemu się z nią „ja” „rozpuścić się” w niej całkowicie, zaś cały świat potocznej rzeczywistości społecznej potraktować jedynie jako swego rodzaju pozór i iluzję (por. uwagi tego autora na ten temat na s. 64–65¹²). W przypadku modelu Freudowskiego natomiast jest nim symbolika języka potocznego, za pomocą którego analityk stara się przekazać i uprzytomnić pacjentowi faktyczny sens jego wypowiedzi i zachowań. Symbolika ta może pełnić tutaj rolę centralną, ponieważ nie daje się ona, jak ma to miejsce w hinduizmie, sprowadzić do roli kreatora iluzji, ale zachowuje wobec całej sfery symboliki sakralnej wyraźną autonomię i odrębność.

Naturalnie, Obeysekere nie jest pierwszym kontynuatorem Freudowskiej psychoanalizy, który podstawowe moce uzdrowicielskie ludzkiego „ja” w kulturze upatruje w symbolice sakralnej. Takich kontynuatorów było już przed nim wielu, i to wśród najbliższych uczniów samego autora *Die Traumdeutung*. Wystarczy wspomnieć wersję psychoanalizy w wydaniu C.G. Junga i jego szkoły czy koncepcję logoterapii W. v. Frankla.

Tyle, że nawet w tych koncepcjach, różniących się zasadniczo od modelu psychoanalizy freudowskiej, terapia ludzkiego „ja” w kulturze nie polega i nie sprowadza się – jak to przyjmuje Obeysekere – do całkowitego roztopienia się sfery symboliki *profanum* w *sacrum*. Głównym punktem odniesienia jest tutaj raczej ta pierwsza, do której „ja” pacjenta winno wrócić „odrodzone” w wyniku doświadczenia na sobie samym w procesie terapii magii symboliki sakralnej.

IV

Pojawia się pytanie, jak w takim razie w ramach kultury europejskiej możliwe jest współistnienie tak odmiennych, zdawałoby się, całkowicie wy-

¹² Tamże, s. 64–65.

kluczających się w ich założeniach wyjściowych programów terapii ludzkiego „ja” w kulturze? Dlaczego kultura ta stanowi po dziś dzień pewną jedność, nie rozpadając się na szereg nie mających ze sobą nic wspólnego kulturowych mikroświatów?

Myślę, że mówienie o jedności świata symbolicznego tej kultury jest możliwe dopiero w świetle „spekulatywnego” pojęcia języka, które ukształtowało się w ramach jej filozoficznej tradycji. Zgodnie z tym pojęciem, język stanowi pewne medium, ale nie medium-instrument, którym człowiek posługuje się dla uzyskania określonych celów. Jest on medium jako swoisty „środek równowagi” ludzkiej egzystencji, który dzięki swej otwartej, samotranscendującej strukturze ontologicznej zapośrednicza ze sobą w samowiedzy ludzkiego „ja” różne języki symboliczne, którymi mówi ono w kulturze.

Tę swoistą moc zapośredniczącą („medialną”) język zawdzięcza przede wszystkim temu, że w ramach kultury europejskiej kształtuje się jego rozumienie jako medium-środka umiejscowionego pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Na obie te sfery język jest w równej mierze otwarty, odnosząc je do siebie i nieustannie jednocząc w kulturowej samowiedzy ludzkiego „ja”. Początki tego rozumienia języka jako medium ludzkiej egzystencji możemy już odnaleźć w filozofii greckiej, gdzie po raz pierwszy wyłania się problem relacji słowa do tego, co w nim wypowiedziane¹³. Z całą wyrazistością dochodzi ono jednak do głosu dopiero w tradycji filozofii chrześcijańskiej, gdzie próbuje się rozstrzygnąć w płaszczyźnie ontologicznej problem relacji między skończonym słowem ludzkim i Słowem bożym. Później zaś problematyka ta, pozbawiona już swego religijno-teologicznego wymiaru, zainspiruje próby określenia relacji między zewnętrznym aspektem ludzkiego słowa a jego aspektem wewnętrznym, jak też uchwycenie roli, jaką język pełni w procesie konstytucji ludzkiego świata (W. v. Humboldt).

Dopiero jednak w ramach XX-wiecznej tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur) udaje się wydobyć ścisły związek między skończonością ludzkiej egzystencji a momentem nieskończoności zawartym w strukturze ontologicznej języka-medium, pojętego jako najbardziej wymowny „znak” i świadectwo owej skończoności. U Heideggera perspektywę tę zakreśla horyzont bycia (języka), do którego, jako transcendującego je już zawsze z góry w nieskończoność „umykającego” punktu odniesienia, odsyła ludzkie *Dasein*. Bycie jako język konstytuuje się tutaj zatem w świetle skończonej struktury egzystencjalnej *Dasein*, którą z jednej strony wyznacza uprzednie otwarcie owego *Dasein* na transcendującą je otwartość (*die Offenheit*) bycia (języka), z drugiej zaś – „pobudzony” niejako w wyniku rozpoznania przez nie tej sytuacji proces nieustannego

¹³ Pod tym kątem myśli filozofii greckiej o języku stara się odczytać Hans-Georg Gadamer w *Prawda i metoda* w cz. III *Ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka* (Kraków 1993), szczególnie s. 358–398.

transcendowania poza siebie przybierający postać uporczywego zapytywania o bycie. Gadamer wykazuje ten związek wskazując na spekulatywną strukturę mowy. Pomyślana jest ona u niego jako rodzaj uprzedniego samo-odniesienia, w którym to, do czego się odnosi, z założenia transcenduje to, co w niej w danym wypadku wypowiedziane. Język stanowi u niego rodzaj syntezy tego, co skończenie wypowiedziane, z „nieskończonością niewypowiedzianego”¹⁴. Ricoeur z kolei – o czym świadczy powyżej cytowana definicja symbolu – medialny charakter języka wiąże ściśle z równoczesnym występowaniem w jego słowach-symbolach dwóch znaczeniowych intencji; dosłownej oraz metaforycznej, dzięki czemu język jest w stanie objawić ludzkiemu „ja” sens jego usytuowania w świecie wobec tego, co boskie (*sacrum*).

Wszystkim tym trzem ujęciom języka wspólne jest to, że przypisując mu rolę medium-środka w obrębie ludzkiego bytu, w którym ów byt znajduje swe najbardziej wymowne poświadczenie i wykładnię, pojmują go zarazem jako miejsce dokonywania się nieustannej spekulatywnej syntezy skończoności z nieskończonością, *profanum* z *sacrum*. Język w tych ujęciach posiada ze swej istoty otwartą, samo-transcendującą strukturę, nie mogąc być z założenia „wypełniony” do końca w tym, co znaczy. W ramach tych koncepcji fakt, że język mówi „więcej” niż mówi, nie jest żadnym jego brakiem czy niedoskonałością. Przeciwnie. Właśnie w tym znajduje swe najbardziej wymowne poświadczenie samo-transcendująca struktura ontologiczna języka, ze swej istoty otwarta na swą własną, przekraczającą ją w nieskończoność możliwość „innego” wypowiedzenia tego, co wypowiedziane. Dzięki temu mówiąc coś, zawsze już wykraczamy bezwiednie w naszym mówieniu ku nieskończonej całości języka, jesteśmy gotowi do przyjęcia całkiem nowych sensów.

Tak ujęty język otwiera w swym nieustannym odsyłaniu poza siebie nieskończone uniwersum międzyludzkiego porozumienia. Otwiera sobą pewną przestrzeń sensu „możliwego”, wykraczającą poza kulturowy horyzont samorozumienia danej społeczności, grupy, jednostki. Jest on tożsamy z pojęciem tego, co do czego ludzie zawsze mogą się ze sobą porozumieć w kulturze, mimo wszelkich dzielących ich światopoglądów, religii, mitologii, przesądów. Owo „mogą” ma tutaj znaczenie decydujące. Chodzi tu w istocie o otwartą przez język nieskończoną możliwość porozumienia się ludzi ze sobą co do tego, o czym mówią, o pewną potencjalność, nadzieję, szansę, którą wprawdzie zawsze „można” podjąć lub nie, wykorzystać lub zaprzepaścić, ale bez jej ukrytej obecności język przestałby być językiem.

Tak pojęty język jest podstawą jedności różnych symbolicznych języków każdej kultury, nawet jeśli – jak ma to miejsce z językami *sacrum* i *profanum* w obrębie kultury europejskiej – zakorzenione są one w wymiarach rzeczywistości, które pojmują się jako przeciwstawne sobie, nie do pogodzenia ze sobą

¹⁴ Tamże.

w skończonej perspektywie ludzkiej historii. Mówienie o jedności nie odnosi się jednak wówczas do faktycznego, teraźniejszego czy przyszłego w sensie historycznym, stanu tej kultury. Oznacza ono „możliwą” jedność porozumienia otwartą w nieskończonej perspektywie języka, dzięki której wszelki spór i konflikt różnych języków w kulturze może zawsze (choć naturalnie nie musi) przerodzić się w dialog.

W aurze tej otwartej przez język nieskończonej możliwości porozumienia się ludzi ze sobą, co do tego, co wypowiedziane, żyje każda kultura, każda społeczność. Język spełnia wobec uczestników tej kultury jednoczącą, terapeutyczną funkcję, ponieważ ma w sobie coś z owej niedostrzegalnej neutralności medium-środką, który pozostając jako taki w utajeniu odnosi i zapośrednicza ze sobą nieustannie różne języki tej kultury.

W tej perspektywie „praca kultury”, dzięki której jednostka jest w stanie uzyskać w jej obrębie identyczność ze sobą samą, nie daje się sprowadzić – jak chce tego Obeysekere – do „pracy” wykonanej przez język symboli sakralnych. Jest to przede wszystkim „praca” wykonana przez „językowość” języka jako takiego. Wykonuje ją właśnie owo neutralne, niepochwytne „więcej” tkwiące w języku, które sprawia, że mówiąc cokolwiek, zawsze już mówimy coś więcej niż mówimy. To zaś zarazem znaczy: w tym, co mówimy, w całej historycznej określoności naszej kulturowej samowiedzy, jesteśmy zawsze już otwarci na inne języki, gotowi na porozumienie się z innymi co do tego, co zrazu wydaje się nam całkowicie obce i niezrozumiałe.

V

Ujęty w ten sposób język jest podstawą jedności świata symbolicznego europejskiej kultury jako samotranscendujące, nieustannie odsyłające poza siebie ku nieskończeniu możliwej jedności porozumienia medium, które sytuując się „pośrodku” między językami *sacrum* i *profanum*, otwiera je nawzajem na siebie w całej ich odmienności. Każe im wdać się w nieustanny ze sobą dialog, który zawierając z jednej strony w sobie element konfliktu, sporu, walki, z drugiej strony zawsze toczy się w aurze otwartej przez język możliwej jedności porozumienia, dzięki której ów dialog jest w ogóle możliwy. Dopiero też to pojęcie języka pozwala zrozumieć, dlaczego zaczynający się w kulturze europejskiej od czasów nowożytnych proces usamodzielniania się różnych języków *profanum* wobec *sacrum* (w tym wypadku: języka symboliki judeo-chrześcijańskiego mitu) nie doprowadził do rozpadu jedności tej kultury.

Można powiedzieć, że kultura europejska, która w wyniku wyemancypowania się w niej sfery *profanum* wobec *sacrum*, stała się bodaj najbardziej represyjną, najbardziej agresywnie nastawioną wobec świata rzeczywistości przyrodniczej z kultur naszego globu, stała się zarazem, jak żadna inna,

kulturą dialogu osadzoną swymi korzeniami i zarazem czerpiącą soki swej ekspansji w neutralności samotranscendującej struktury języka. Jest to w istocie kultura osadzona w spekulatywnym „środku” języka otwierającego sobą przestrzeń nieustannego przekraczania języków zastanych.

Myślę, że właśnie to dialektyczne napięcie między symboliką *sacrum* i *profanum*, gdzie obok elementu konfliktu, sporu, walki istnieje również element wzajemnego otwarcia na siebie, oddziaływania, dialogu, tym samym zaś obecna jest perspektywa jakiejś ostatecznej jedności i pojednania, stanowi właśnie o specyficznie dwoistym, chociaż bynajmniej nie rozdwojonym, kształcie kulturowej samowiedzy europejczyka. Samowiedza ta dojrzała dzisiaj do tego, aby w swej dwoistości dojrzeć nie tyle stan niedoskonałości, wymagający swego „zniesienia” na rzecz którejś, z tworzących ją stron, ale samą istotę swego historycznego przeznaczenia.

Teza, iż ostateczna podstawa ludzkiej samowiedzy w kulturze tkwi w samym języku, wychodzi w jakiejś mierze naprzeciw Freudowskiemu wypowiedziom o leczeniu chorób psychicznych za pomocą oddziaływania „magicznymi” słowami przez analityka na duszę pacjenta. Tajemnica tego oddziaływania tkwi w „jednoczących” mocach samego języka; w stanowiącej o jego istocie władzy jednoczenia nie tylko tego, co różne, ale również i tego, co zostało w ludzkiej samowiedzy jaskrawo rozdzielone, zrepresjonowane, wyparte.

Ale naturalnie tego rodzaju teza jest jeszcze zbyt ogólnikowa, aby za jej pomocą można było zdać sprawę z tego, na czym w procesie psychoanalitycznym polega rola „jednoczących” mocy języka. Nie odpowiada ona jeszcze na pytanie, na czym zasadza się „magiczność” oddziaływania słowami na duszę podmiotu-pacjenta. Bierze się to przede wszystkim stąd, że to, co ma być w samowiedzy podmiotu-pacjenta zjednoczone zostało w niej niegdyś w sposób szczególnie drastyczny rozdzielone, prowadząc do trwałych przeobrażeń w jego życiu psychicznym. Dlatego też jego „ja”, uwikłane w głęboki, permanentny konflikt ze sobą samym, pozostaje zrazu całkowicie obce i obojętne wobec języka komunikacji publicznej. Moc „jednocząca” słów tego języka okazuje się wobec tego „ja” zbyt słaba, aby mogły one na powrót przywrócić mu to, co – jak się na pierwszy rzut oka wydaje – zostało dlań utracone raz na zawsze.

Dopiero więc „magiczne” słowa, za pomocą których analityk oddziałuje na duszę pacjenta, są w stanie tego dokonać. Twierdząc coś podobnego, Freud ujął proces psychoanalityczny jako pewne zdarzenie językowe. Istota tego zdarzenia polega na tym, że pod wpływem „magicznych” wypowiedzi analityka pacjent przyswaja własnej samowiedzy na powrót pewien sens utajony, który został od niej niegdyś pod wpływem traumatycznych wydarzeń z przeszłości oddzielony; sens, który wyparł głęboko w obręb własnej nieświadomości i który wydaje się być całkowicie poza językiem. Cóż jednak

w tym wypadku znaczy mówienie o „magicznych” słowach analityka? Gdzie tkwią korzenie ich uzdrawiających, jednoczących mocy? W tekstach Freuda nie znajdziemy uzasadnienia, ani też chociażby rozwinięcia tej myśli. Może stało się tak dlatego, ponieważ na przeszkodzie stanęły „naturalistyczne przesady” (Fromm) tego autora, pojęciowość rodem z nauk przyrodniczych, którą się posługiwał, wykluczająca z założenia poważne naukowe traktowanie wszelkiego rodzaju „magiczności”. A może stało się tak dlatego, ponieważ milcząco uznał, że podobnie jak odnośnie do pojęcia samego Erosa, również i w tej kwestii nie ma od strony filozoficznej nic więcej istotnego do powiedzenia niż jeden z jego największych duchowych Mistrzów starożytności – sam boski Platon, do pokrewieństwa z którym wyraźnie się przyznawał. Ten bowiem również posiadał głęboką świadomość magicznej mocy słów, mogących w równej mierze zwieść, jak i wyleczyć ludzką duszę: „Jeśli słowo ją przekonało i zwiodło jej duszę, nie będzie też trudno od tej strony ją obronić i podważyć oskarżenie, a mianowicie tak: słowo oddziałuje z ogromną siłą; chociaż jest drobnostką i wcale go nie widać, dokonuje dzieł boskich. Może bowiem uśmierzyć strach i oddalić smutek, wywołuje radość i budzi litość” (Platon *Gorgiasz*).