

Filozoficzne problemy w psychologii

Agata Bielik-Robson

**Wolność: spełniona zależność.
Psychoanalityczna wykładnia pojęcia
uwarunkowania**

Przedmiotem tego eseju* jest zależność: jej sens filozoficzny. W słowniku filozofii pojęcie zależności nie występuje wprost, a tylko pojawia się pod hasłem „uwarunkowania”, które zabarwia je swoją własną logiką. Celem tego tekstu jest zestawić ze sobą te dwie różne logiki — logikę uwarunkowania oraz logikę zależności — i wykazać, że ta druga, choć oficjalnie nieobecna w języku filozofii, ma nad tą pierwszą wyraźną przewagę.

Kategoria uwarunkowania jest jedną z podstawowych w systemowej myśli nowożytnej — od Kartezjusza po niemiecki idealizm i fenomenologię — gdzie symbolizuje ogólną sferę zagrożenia dla suwerenności ludzkiego podmiotu. Kartezjański podmiot określa swoją wolność w wyraźnej opozycji do wszelkiego uwarunkowania albo — jak to obrazowo ujął Spinoza w *Etyce* — wobec wszystkiego, co rości sobie prawo do tego, by go „ograniczać”. Dysjunkcja ta jest jednoznaczna: albo wolność, albo uwarunkowanie.

Problem pojawia się wtedy, kiedy okazuje się, że trzeba uwzględnić i jedno, i drugie. Trzeba móc wyobrazić sobie wolny podmiot, zarazem zdolny do doświadczenia otaczającego go, już obecnego świata i do wchodzenia w silne związki z innymi ludźmi: podmiot zarówno autonomiczny, jak i w jakimś stopniu „ograniczony” przez zastane warunki bytu. Tymczasem uwarunkowanie nie mieści się w granicach kartezjańskiej wizji podmiotu. U podłoża alternatywy — albo wolność, albo zależność od uwarunkowań — tkwi bowiem szczególne rozumienie podmiotowej wolności jako nieograniczonej swobody do samowiedzy i samokontroli.

* Jest to skrócona wersja rozdziału książki *Inna nowoczesność. Pytania o formułę duchowości współczesnej*, która ukaże się w wydawnictwie „Universitas”.

Dla samego Kartezjusza problem ten jeszcze nie istniał: jego rzecz myśląca zdobywa doskonale pewną samowiedzę w punktowym akcie wglądu wewnętrznego; światło wewnętrzne, jakim prześwieśla swoje *cogitationes*, jest wzorem poznawczej doskonałości, której nigdy nie osiągnie poznanie rzeczy zewnętrznych. Dylemat podmiotowości pojawia się znacznie później, kiedy wiara w potęgę introspekcji zaczyna się chwiać pod wpływem rozwoju nauk pozytywnych: kiedy naraz okazuje się, że niedoskonałe poznanie świata zewnętrznego wyprzedziło stan „wiedzy wewnętrznej” i teraz zagraża przeniesieniem w jej domenę swoich pomysłowych i odkrywczych metod. Do zderzenia kartezjańskiego prymatu samowiedzy, który definiuje wolność subiektywną jako świadomość prześwietlającą warunki własnej genezy, dochodzi dopiero wtedy, kiedy rodzą się „nauki o człowieku”.

Zgodnie z zasadami wypracowanej przez owe nauki nowej techniki poznawczej — podejrzenia — człowiek musi wrywać sekrety swojej duszy dokładnie w taki sam mozolny sposób, w jaki odkrywa, pośrednio i metodycznie, tajemnice natury. Uwarunkowanie staje się synonimem tej pośredniości, blokującej spontaniczny dostęp introspekcji; człowiekowi dotąd tylko wydawało się, że jest wolny — mówi „szkoła podejrzenia” — w istocie jest on tak głęboko uwarunkowany, że nawet o tym nie wie. *Cogito* nie tylko zatem nic nie odsłania, ale, co gorsza, jest zasłoną przejrzystości: pozorną oczywistością, która tym lepiej ukrywa, im bardziej udaje, że nie ma nic do ukrycia.

Od kiedy wyłania się podejrzenie, ideał przejrzystości wchodzi w fazę kryzysu. Narzucony na sekretne życie *psyche*, kartezjański welon oczywistości okazuje się przemyślną grą iluzji, a nie, jak dotąd sądzono, gwarancją dostępu do samej prawdy. Zostaje więc odrzucony, by już nigdy nie powrócić do humanistyki, która pod jego nieobecność ogłasza ostateczną „śmierć podmiotu”. Nie znaczy to jednak, że w ten sposób traci swoją moc: nadal, jako wygnany król — albo jako „król nieobecny” na obrazie Velasqueza *Las Meñinas*, wybranym przez Foucault na alegorię czasów współczesnych — nadaje sens aktowi rewolucji i subwersji. Podobnie bowiem jak technika podejrzenia wciąż pasożytuje na uprzywilejowaniu istoty ludzkiej, które, skądinąd, chce jej odebrać, tak przedłużający się akt uśmiercania podmiotu opiera się na kontestowaniu ideału przejrzystości, który w ten sposób nadal zachowuje swoją przewrotną ważność.

Ale czy rzeczywiście ideał przejrzystości jest tym jedynym modelem, w jakim potrafimy wyobrazić sobie wolność podmiotową? Większość prób odparcia powszechnej „podejrzliwej” tendencji do wywracania podmiotu, odbywa się faktycznie na zasadzie powrotu do ideału przejrzystości. Zostaje on wówczas poddany szczegółowej rewizji, która ma go uczynić odpornym na ataki technik podejrzenia. Najbardziej znaną próbą tego rodzaju jest wczesne dzieło Jürgena Habermasa, *Erkenntnis und Interesse* (Poznanie i interesy), w którym usiłuje on bronić „emancypacyjnej mocy refleksji”, opierając ją na podstawowej kartezjańskiej trójcy pojęć: samoświadomości, wyzwalającej przejrzystości własnych

uwarunkowań oraz suwerennej mocnej podmiotowości. U Habermasa, którego powrót do ideału przejrzystości ma wszelkie cechy ambitnej repliki na zarzuty „filozofii podejrzliwej”, wolność subiektywna jest celem, jaki podmiot osiąga, „stając się przejrzysty dla samego siebie w historii swojego stawania się i genezy” (1972, 197). Wolność nie jest więc ani stanem danym, jak w klasycznym kartezjanizmie, ani figurą niemożliwą, jak w wywrotowej hermeneutyce podejrzliwości, lecz zadaniem, polegającym na przewyżczeniu własnych uwarunkowań.

Definicja przejrzystości, jaką podaje Habermas, stanowi już swojego rodzaju odpowiedź na niepowodzenie naiwnie sformułowanej teorii introspekcji, która legła u podstaw pierwotnej koncepcji kartezjańskiej. Pojęcie przejrzystości zostaje uzupełnione o „model czystego działania komunikacyjnego”, które orientuje się nie na samowiedzę punktową, lecz na samopoznanie w kontekście biograficznym; nie na jednorazowy akt oglądu wewnętrznego, który unieważnia fakt zewnętrznych „ograniczeń” sfery podmiotowej, lecz na proces zdobywania wiedzy o własnych uwarunkowaniach:

Zgodnie z tym modelem — pisze Habermas — sens wszystkich naszych interakcji z innymi oraz interpretacji, które nadają kierunek naszemu życiu, jest nam zawsze i bez wyjątku dostępny [...] w ten sposób historia naszego życia staje się dla nas przejrzysta (tamże, 232-233).

Definicja przejrzystości, jaką podaje Habermas, znacznie odbiega od pierwotnej formuły kartezjańskiej — jest już bowiem repliką na uświadomiony, uznany i przepracowany problem uwarunkowania. Musi się uporać z początkowym brakiem autonomii podmiotu, który dopiero za cel stawia sobie przewyżczenie uwarunkowań i wywalczenie własnej wolności. Suwerenność podmiotu, która pierwotnie stanowi fakt teorii kartezjańskiej — mocny punkt oparcia dla reszty systemu — w tej jej późnej, habermasowskiej wersji staje się imperatywem, celem nadrzędnym, który zwieńcza „emancypacyjny proces poznawczy”. Bez zmian pozostaje jednak to samo charakterystyczne podejście do problemu uwarunkowań. W systemie Kartezjusza w ogóle nie ma na nie miejsca, nie istnieją one od samego początku; i taki też jest stan docelowy u Habermasa, dla którego rozwiązaniem problemu uwarunkowania jest dopiero jego całkowite przewyżczenie i usunięcie. Podmiot wolny i — jak to podkreśla Habermas — „dojrzały” może się wyłonić tylko dzięki wytężonym wysiłkom refleksji, jednoznacznie „zorientowanej na proces emancypacji jednostki” (tamże).

Kategoria uwarunkowania jest w filozofii notorycznie niejasna. Jasny jest tylko jej sens negatywny. Odnosi się ona do wszelkiego rodzaju ograniczeń, które sprawiają, że podmiot nie jest dla siebie od początku do końca przejrzysty. O uwarunkowaniu mówi się wtedy, kiedy sens doświadczenia, zachowania, interakcji, w jakich uczestniczy podmiot, nie jest mu bezpośrednio dostępny; domaga się dodatkowej — często wspomaganej przez eksperta — wykładni. W je-

zyku Habermasa obecność uwarunkowań znaczy, że narracja tego podmiotu — przejrzystość jest tu bowiem osiągana środkami dyskursywnymi — jest niespójna i pełna luk; że z pewnych ważnych dla siebie zachowań podmiot nie potrafi się wytłumaczyć.

Niewytłumaczalność zachowań uwarunkowanych ma dwa źródła. Bierze się stąd, że sięgają one okresu, który wyprzedza uformowanie się podmiotu zdolnego do refleksji i autonarracji; są zdarzeniami z porządku jego genezy, nic więc dziwnego, że podmiot, który nie jest w stanie asystować przy swoich narodzinach, nie będzie rozumiał faktów, które go przedrefleksyjnie ukształtowały. Inne niewytłumaczalne zachowania to te, które w jakiś sposób powtarzają to, co wydarzyło się w okresie formacyjnym młodej psychiki; stanowią one most między teraźniejszością a przeszłością, rodzaj alternatywnej pamięci — pamięci powtórzenia, która u Freuda pojawia się w postaci przymusu (*Wiederholungszwang*) — działającej poza pamięcią świadomą. Na mocy kontrastu z ideą wewnętrznego przejrzystości, uwarunkowania, a więc czynniki odpowiedzialne za obstrukcję refleksji, jawią się jako nieprzejrzyste i radykalnie przeciwstawione naturze samej podmiotowości. Tak bowiem jak podmiot staje się podmiotem tylko dzięki negacji swego pierwotnego uwarunkowania, tak uwarunkowanie jest, na mocy tego samego kontrastu, czymś całkowicie różnym i obcym podmiotowi. Czymś, z czym podmiot nie jest w stanie wdać się w żadne „negocjacje”. Uwarunkowania są — używając formuły Fichtego — absolutnie *nicht-Ich*, „nie-Ja”. Podmiot, który jeszcze nie wyzwolił się od swego uwarunkowania, jest zależny, żyje w stanie rozproszenia, kierują nim nieprzejrzyste motywy — a wszystko to razem sprawia, że jest bardziej „rzeczą” niż ludzkim podmiotem. Być uwarunkowanym to pozostawać pod wpływem — jak to nazywa Habermas — „urzeczowionych potęg”. Tylko autorefleksja jest w stanie uwolnić nas od tej niszczącej zależności. Habermas definiuje bowiem refleksję po fichteńsku, jako „moralny odruch *ego*”, zrywający z dogmatycznym podporządkowaniem:

Autorefleksja uwalnia podmiot od zależności wobec zhipostazowanych potęg. Autorefleksja opiera się na emancypacyjnym interesie poznawczym. Na interesie osiągnięcia autonomii i dojrzałej formy odpowiedzialności (*Mündigkeit*) [...] Akt autorefleksji, któremu udaje się «zmienić życie», jest przejawem postępu emancypacyjnego (1972, 310; 212).

Logika zależności

Problem, który filozofia wykląda jako kwestię uwarunkowania, pojawia się także w pismach Freuda, ale pod inną nazwą: jako problem zależności *ego*. Lektura eseju *Ego i id* (1921), gdzie termin ten pada po raz pierwszy, od razu podsuwa obiecujące różnice. Freud nie mówi tam o uwarunkowaniu *ego* przez „urzeczowione potęgi”, lecz o zależności *ego* od dwóch pozostałych instancji psychicznych, jakimi są *id* oraz *superego*. Kiedy zaś mówi o relacji między tymi instancjami, której rezultatem okazuje się podwójna zależność Ja, to nie

sugeruje istnienia żadnych niepodmiotowych, obcych sił, lecz wskazuje na mechanizm wyparcia, którego podłoże ma przede wszystkim charakter intersubiektywny, a więc wynika z relacji, jakie zachodzą między dzieckiem a jego znaczącymi dorosłymi.

W przeciwieństwie więc do Fichtego, którego wizja uwarunkowania to przede wszystkim obraz przedmiotowego „nie-Ja”, Freud unika tego rodzaju alienacyjnej hipostazy. W ujęciu fichteańskim antagonizm między faktem uwarunkowania a wolną podmiotowością wynika analitycznie z samej natury pojęć. Tymczasem ujęcie Freuda wydaje się wolne od tego rodzaju apriorycznych napięć. Sfera, która uzależnia od siebie refleksyjne *ego* i wyprzedza je w porządku bytowym, nie jest mu radykalnie i nieodwołalnie przeciwstawiona; uwarunkowanie jednostki wynika z jej wczesnych relacji intersubiektywnych, z jej pierwszej inicjacji w życie wspólnotowe. Dlatego zamiast o uwarunkowaniu, które ma z góry charakter rzeczowy, obcy i radykalnie „nie-Ja”, należałoby tu raczej mówić o uwikłaniach: pojęcie to sugeruje bowiem subtelniejszą sieć powiązań i uzależnień.

Konstrukcja filozoficzna zakłada, że jednostka uwarunkowana nie może być zarazem dojrzałym, autonomicznym podmiotem. Czy tak samo nie może osiągnąć podmiotowej dojrzałości jednostka uwikłana? Czy mamy tu do czynienia z równie intensywnym napięciem?

W języku filozofii dojrzałość to przede wszystkim dyskursywna przejrzystość autobiograficzna. Doskonale wyraża to niemiecki termin, którego w ten właśnie sposób po raz pierwszy użył Kant w swym słynnym esej o Oświeceniu: *Mündigkeit*. Jednostka wolna, oświecona, wyemancypowana to jednostka, która wychodzi ze swej „samozawinionej niedojrzałości” (*selbstbeschuldigte Unmündigkeit*) i wybija się na dojrzałość, pojmowaną jako wolność od autorytetów i poleganie na własnej racjonalności. Dojrzałość jest tu więc przede wszystkim dojrzałością językową: umiejętnością „zdawania sprawy” ze wszystkich własnych istotnych motywów życiowych, „wyjaśnienia” siebie od początku do końca, racjonalnego „zaplanowania” siebie jako spójnego projektu egzystencjalnego. To — mówiąc za Haroldem Garfinkellem — pełna kompetencja w zakresie *principle of accountability*, zasady wytłumaczalności własnego zachowania.

Jedyną zatem zależnością, jaką ta dojrzała niezależność toleruje, jest zależność od wspólnoty komunikacyjnej, a więc języka, dzięki któremu podmiot staje się *mündig*, wytłumaczalny, *accountable*. Jak pisze Habermas, ta autobiograficzna przejrzystość „jest możliwa tylko na gruncie internalizacji zwykłego języka jako medium wolnej od przymusu komunikacji publicznej” (1972, 233). Zależność ta — uwewnętrzniona, przepracowana, uczyniona „swoją” — jest więc warunkiem koniecznym przyszłej niezależności jednostki. Habermas nie formułuje jednak tego w ten sposób. W istocie całkowicie ignoruje on kwestię inicjacji podmiotu jednostkowego we wspólnotę komunikacyjną: przewyżcza-

nia pierwotnej obcości świata mowy, jego stopniowej internalizacji, aż po pełne, przyswajające utożsamienie.

Uwikłanie w strukturę językową, we wspólnotę podmiotów posługujących się tymi samymi środkami ekspresji, nawet nie pojawia się tu jako oddzielny problem. Być może, gdyby Habermas ujął je w kategoriach pierwotnej i nieusuwalnej zależności, byłby zmuszony inaczej spojrzeć na zagadnienie podmiotowej autonomii. Już samo uświadomienie sobie zależności od wspólnoty językowej, tu zaledwie zasugerowane i przemyczone jako fakt pozytywny, umożliwiający *Mündigkeit* — „dojrzałość językową”, musiałoby postawić pod znakiem zapytania metodę filozofii, dążącą do jednoznacznego przewyciężenia wszelkich uwarunkowań. Dlatego też proponowane tu rozwiązanie problemu uwarunkowania-zależności oprze się na zupełnie innym modelu. Nie będzie dlań wzorem akt radykalnej emancypacji, przewyciężającej i porzucającej uwarunkowania, a raczej freudowski proces *Durcharbeitung*: żmudny wysiłek przepracowywania zależności, które w trakcie owej pracy nie znikają, a jedynie zmieniają jakość, zostając stopniowo przyswojone przez Ja. Proces ten więc można także nazwać *bildende* — budująco-kształtującym — ponieważ polega on na tym, by pierwotnie obce zależności czynić budulcem, trwałą, w pełni zaakceptowaną częścią psychiki.

Ego i jaźń

Najciekawszego opisu tego alternatywnego procesu osiągania dojrzałości dostarcza pewna gałąź psychoanalizy nieortodoksyjnej, zwanej brytyjską szkołą psychoanalizy jaźni (*self*). Od swej konkurentki — brytyjskiej szkoły psychoanalizy *ego*, założonej przez Annę Freud, córkę mistrza — różni się tym, że znacznie mniejszy nacisk kładzie na kwestię rozwoju Ja jako docelowo autonomicznej i najważniejszej instancji życia psychicznego. Wydaje się, że to właśnie dzięki temu odejściu od jednostronnego zainteresowania *ego* — cechującego również i samego Freuda — zdołała się ona oderwać od tradycji, która nadała *ego*, także i psychoanalitycznemu, niewykorzenialne piętno filozoficzne. Pojęcie *self*, którym refleksja ta woli się posługiwać, jest przede wszystkim wolne od apriorycznych napięć i znaczeń, w które obrosło freudowskie *Ich*, spadkobierca filozoficznej subiektywności.

Teza ta ryzykuje pewne uproszczenie, ale z punktu widzenia naszych rozważań wiele wyjaśnia. Wydaje się bowiem, że najpoważniejszym brakiem psychoanalizy freudowskiej — brakiem spowodowanym filozoficznym uwikłaniem samego Freuda i jego koncentracją na dobrym samopoczuciu *ego* — jest właśnie niezdolność do tego, by dostrzec pozytywny potencjał, jaki zawiera się w fakcie pierwotnej zależności. Nawet jeżeli zależność ta postrzegana jest jako nieunikniona i powszechna — percepcji tej z reguły towarzyszy ton pesymistyczny. Dlatego Habermas wydaje się jak najbardziej w zgodzie z literą psychoanalizy freudowskiej, kiedy „interes”, jaki tkwi u podstaw terapii, pojmuje prze-

de wszystkim jako „interes emancypacyjny”; kiedy, stawiając na *ego* — element psychiki autentycznie terapią zainteresowany — pragnie, by wyzwoliło się ono od wszystkich krępujących je zależności i uzyskało pełną i jednoznaczną suwerenność.

Psychoanaliza traktuje o uzależnieniach skrajnych: o związkach ze znaczącymi innymi, których natura jest wewnętrznie sprzeczna. Z jednej bowiem strony, związki te wyrażają zależność od dorosłego, który w świecie dziecięcym jest zawsze autorytetem. Z drugiej jednak, treść tej zależności kłóci się z nakazami i zakazami, które nierzadko wpaja dziecku ta sama osoba. W rezultacie zależność od innego zostaje wyparta, co zarazem sprawia, że zostaje z nim zerwana wszelka komunikacja; związek z dorosłym, zepchnięty do nieświadomości, degeneruje się do postaci pseudo-popędowej. Uwikłanie, które pierwotnie miało charakter intersubiektywny i dynamiczny, staje się quasi-obiektywnym uwarunkowaniem, którego determinujący charakter nie podlega już dalszej negocjacji. Zerwana komunikacja — czy, jak to ujmuje Alfred Lorenzer, degeneracja komunikatywnego symbolu do poziomu nieczytelnej „kliszy” — utrwala i petryfikuje relację ze znaczącym innym. Intersubiektywny kontekst uwikłania ulega zatarciu; uwikłanie wyobcowuje się w uwarunkowanie. Jednostka odczuwa od-tąd nieprzeparty przymus powtarzania zachowań, które symbolicznie wyrażają jej niewolniczą zależność od dorosłego. Jak to ujmuje Paweł Dybel w *Dialogu i represji*, to „bezmyślne powtarzanie” wynika z „głębokiej duchowej zależności od innego-sprawcy” (1995, 132).

W ten to sposób tworzy się następujący zespół asocjacyjny: 1) „bezmyślność”, *unaccountability*, czyli brak refleksji prześwietlającej motywy; 2) repetycja, czyli powtarzanie „sceny urazowej” na sposób, który nie tylko świadczy o degeneracji funkcji komunikacyjnej, lecz wręcz jest „anty-językowy” (Dybel, 1995); 3) zależność, czyli niezdolność do właściwego przypomnienia-uświadomienia sobie własnej genezy. W psychoanalizie klasycznej bezmyślność, powtórzenie i zależność występują zawsze razem — jako jej zła trójca. Zadaniem terapeuty jest rozwiązać tę więź i uwolnić podmiot od szkodliwej dlań zależności; przywrócić mu jego pełną świadomą pamięć i pozwolić mu stać się panem jego własnej biografii.

Ale można też spojrzeć na to z innej strony. Fakt, iż freudowski opis uzależnienia od innych przybiera postać tak skrajnie negatywną, niekoniecznie wynika stąd, że odnosi się on wyłącznie do zależności patologicznych, lecz stąd, że każdy rodzaj zależności uważa za patologiczny z istoty. Problem zależności okazuje się bowiem problemem palącym tylko wtedy, jeżeli ideałem dojrzałego Ja czyni się *ego* dyskursywne, *mündig* — *ego*, które „posiada samo siebie”. Wówczas każdy stan aktualny, który odbiega od doskonałości ideału, postrzegany jest w aurze patologii.

Podobnie uwarunkowana wydaje się przejęta przez psychoanalizę hermeneutyczną koncepcja *Spracherstörung* Alfreda Lorenzera (na której w dużej mierze opiera się Habermas i Dybel). Klisze, czyli zdegenerowane symbole, powtarzają scenę uzależnienia w sposób, który zaburza temporalny porządek biografii: przeszłość nakłada się tu na teraźniejszość. Miarą ich degeneracji jako pełnowartościowego symbolu komunikacyjnego jest właśnie ta repetytywność oraz zaburzenie linearnej ciągłości czasu subiektywnego. Paweł Dybel, pisząc o „zniszczeniu mowy”, idzie jeszcze dalej, przedstawiając kliszę jako „anty-język”, a więc jako znak, który sam niszczy strukturę nośną swego znaczenia i aktywnie wzbrania się przed odczytaniem.

Łatwo się zorientować — a przynajmniej jest to perspektywa jasna dla *psychoanalysis of self* — że manewry te mają na celu ochronę interesów *ego*, które z całego tego konfliktu wychodzi obronną ręką. Mechanizm oporu tłumaczą one bowiem nie głębokim lękiem *ego* przed zrozumieniem tego, co dzieje się w psychice, jaką ma ambicję reprezentować, lecz, dość makiawelicznie, antyjęzykową, aktywnie nieczytelną naturą samych syndromów. Ale czy rzeczywiście te niedyskursywne syndromy są tak trudne do odszyfrowania? A może to raczej *ego* dokonuje na nie projekcji swego własnego oporu, swój lęk przed zrozumieniem rzutując na rzekomą nieprzejrzystość ich „anty-języka”?

Wbrew temu, co twierdzi Lorenzer oraz Dybel, można przyjąć na próbę stanowisko zupełnie odwrotne i założyć, że „klisze” są właśnie całkiem czytelne — podobnie, jak czytelne są wszelkie rytuały. Muszą być one jednak ujęte we właściwym dla siebie medium: nie medium dyskursywnym, samoujaśniającym się (*self-justificatory*), lecz medium rytualistycznym. Jeśli nie ma się zrozumienia dla tego środka przekazu, to próba odczytywania syndromów jest wówczas na miarę wyzwania, jakie staje przed archeologami usiłującymi odcyfrować egipskie hieroglify. Gdy jednak przyjąć to założenie innego medium, to okaże się, że to, co dla Lorenzera, Habermasa czy Dybla jest miarą degeneracji medium komunikacyjnego — repetytywność oraz zaburzenie temporalności — jest zupełnie normalnym rysem tego szczególnego środka komunikacji, jakim jest rytuał. Rytuał ma to bowiem do siebie, że nie mieści się w kontinuum linearnej pamięci jednostki, lecz stanowi pewną ramę (a zarazem powracający temat), dzięki której dopiero organizuje się pamięć indywidualna. Rytuał — prywatny nie różni się tu niczym od zbiorowego — transcenduje granicę przeżyć posiadanych przez jednostkę. Jednostka celebrowe w nim bowiem swoją więź z tym, co ją samą przerasta: z pewną całością, w którą jest uwikłana. Powtarzając motyw zawiązania relacji z najbardziej znaczącym Innym, celebrowe w ten sposób swój moment inicjacji we wspólnotę — także habermasowską wspólnotę komunikacyjną.

Niechęć do rytuału

Wbrew temu zatem, do czego chciałaby nas przekonać tradycja filozoficzna — nie każda repetycja jest ślepa i bezmyślna, nie każda zależność patologiczna i niszcząca. Doświadczenie zależności jest wprawdzie doświadczeniem szczególnym, domagającym się ekspresji typu rytualnego, ale to jeszcze nie czyni go czynnikiem patogennym, uniemożliwiającym ukonstytuowanie się zdrowej podmiotowości. Konkluzja ta w zupełnie innym świetle stawia problem uwarunkowania. Właściwe pytanie nie dotyczy już bowiem tego, jak uwolnić się na dobre od doświadczenia, w którym *psyche* przeżywa swoją zależność, ale tego, w jaki sposób doświadczenie to jest pamiętane, powtarzane i przetwarzane. Jest to więc pytanie o jakość działań rytualnych, jakie są do dyspozycji jednostki: o to, czy dostępny jest jej „rytuał dobry”, czy raczej zmuszona jest powtarzać swoje doświadczenie w formie patologicznej, tym razem rozumianej jako „rytuał zły”.

Rozróżnienie to przeprowadza Richard Wollheim w jednym ze swoich esejów poświęconych filozoficznej interpretacji psychoanalizy. „Rytuał dobry” to rodzaj działania, którego nie sposób wyjaśnić w kategoriach pragmatycznych; cel, dla którego jest powtarzany, polega na tym, by „nadać wartość oraz sens życiu wykonującej go osoby” (1993, 2). Ta rytualna czynność *Sinngebung* ma dwojakie zadanie. Z jednej strony chodzi o to, by w rytuale osoba była możliwie blisko samej siebie (Wollheim nazywa to momentem *inner veracity*), z drugiej zaś o to, by otaczający świat uczynić również możliwie bliskim. Rytuał celebrowe więc podwójną więź — Ja z samym sobą i z otaczającym je światem. Jego istotą jest „przyrost samowiedzy” uczestniczącej w nim jednostki, choć nie jest to poznanie natury dyskursywnej, nie jest *accountable*, *mündig*. Jest to bowiem samowiedza szczególna; jako że rytuał sytuuje się w sferze pomiędzy — między światem wewnętrznym jednostki a światem zewnętrznym, między fantazją a rzeczywistością — poznanie, jakie jednostka zdobywa uczestnicząc w nim, dotyczy jej samej jako bytu oddzielnego, a jednak harmonijnie wtopionego w całość. Nie jest to więc typ samowiedzy, jaki osiąga wyosobnione kartezjańskie *ego*, samoświadomość, czerpiąc z pewności własnych granic, z odizolowania się od sfery nie-Ja; przeciwnie, Wollheim mówi tu o rozpoznaniu własnej istoty, która wynika z przecucia „dopasowania” (*fit*) do świata zewnętrznego, przekracza granice ustalone przez *ego*, a jako taka należy już do sfery jaźni, *self*.

„Rytuał zły” natomiast, to odwrotność tamtego. Na pierwszy plan wysuwa się „ubytek samowiedzy” — chodzi w nim o iluzyjne zapanowanie nad niechcianą zależnością i o przywrócenie sobie złudzenia pełnej autonomii. Nie o dopasowanie między wnętrzem a zewnątrz, stworzenie trudnej równowagi między jedną a drugą sferą, lecz o wyrzucenie z siebie tego, co wolałoby się mieć na zewnątrz siebie. W rezultacie, „rytuał zły”, projekcyjny, polega na podkreśleniu obcości obu sfer, wykorzystaniu faktu, że świat nie jest naszym do-

mem, ale leży na zewnątrz, jest nie-Ja, i dlatego też można zdeponować w nim niechciane treści psychiczne. „Rytuał zły” jest więc, słowami Wollheima, *an exercise in denial*, działaniem na użytek wyparcia, w czystym interesie *ego* (tamże, 15). Działając na zasadzie identyfikacji projekcyjnej, służy wyrzuceniu z siebie tego, co niepożądane. Nie tylko nie daje osobie poczucia sensu i wartości jej egzystencji, lecz stanowi zagrożenie dla jej kruchej i niepewnej tożsamości, która za każdym razem, kiedy rytuał jest powtarzany, gubi część siebie, część własnej substancji. Doświadczenie powracającej zależności odbierane jest jako bolesne i pozbawione głębokiego sensu. „Rytuał zły” nie polega więc na tym, by przypomnieć i powtórzyć znaczenie tego doświadczenia, lecz na tym, by je wirtualnie wymazać i przezwyciężyć; nie stanowi celebracji więzi — ze światem, innymi, sferą nie-Ja — lecz wyraz dziecięcej, obronnej iluzji wszechmocy, której wydaje się, że może zerwać ze wszystkim, co je warunkuje. Podczas więc gdy w „rytuale dobrym” *psyche* z ufnością opada na bezpieczne i miękkie podłoże świata (*holding*) — w „rytuale złym” powtarza magiczne zabiegi, dzięki którym udaje się jej nie upaść na najeżone pod nią kolce, zasięki wrogiej strefy *nicht-Ich*. W „rytuale dobrym” przeżywa moment łagodnej akceptującej harmonii ze sobą i światem; w „rytuale złym” wyrzuca z siebie w obce zewnątrz swoją „złą część”, decydując się, z lęku przed sobą, na groźny ubytek samowiedzy.

Problem w tym jednak, że ortodoksyjnie freudowska, wiktoriańsko-mieszcząńska niechęć do rytuału nie pozwala na rozróżnienie między rytuałem dobrym a złym. Z jej perspektywy wszystkie rytuały są równie złe, ponieważ stanowią niewłaściwy, „niski” środek wyrazu. W *Poza zasadą przyjemności* Freud w ten sposób opisuje pacjenta ovladniętego *Wiederholungszwang*:

Zostaje on zmuszony, by to, co wyparte, powtarzać jako przeżycie współczesne, zamiast — jak życzyłby sobie tego lekarz — przypominać to sobie jako fragment przeszłości (1994b, 17).

Fraza „jak życzyłby sobie tego lekarz” jest tu bardzo znacząca. W „życzeniu” tym nie zawiera się bowiem troska o dobro pacjenta, a raczej troska o dobro kultury, która nie ceni zachowań rytualnych. Bez względu jednak na to, czego sobie życzy bądź nie życzy Freud-lekarz wobec swych dorosłych pacjentów, niemal na tej samej stronie wygłasza on pochwałę zachowania repetytywnego, które, jak się wydaje, całkiem nieźle służy małym dzieciom:

Widzimy — pisze Freud — że dzieci powtarzają w zabawie wszystko to, co w życiu zrobiło na nich duże wrażenie, że łagodzą przy tym siłę wrażenia i nie-jako stają się panami sytuacji (tamże, 16).

Rytuał zrehabilitowany

Postacią, która interesuje nas tutaj szczególnie, jest uczeń Melanii Klein, Donald Woods Winnicott i jego koncepcja „narodzin jaźni” z tzw. „przestrzeni potencjalnej”, w której dokonuje się transformacja pierwotnej zależności od

matki. Przewodnią myślą wszystkich niemal prac Winnicotta jest właśnie kwestia pierwotnej zależności i — co najważniejsze w naszym kontekście — jej niezaprzeczalnie pozytywnego potencjału.

Donald Winnicott, autor *Playing and Reality* (Zabawa a rzeczywistość), tu właśnie, w tych wczesnych zabawach dziecięcych lokuje początki naszego dorosłego podejścia do rzeczywistości. Morał, jaki wynika z jego prac, jest dokładnie odwrotny do surowego wiktoriańskiego morału Freuda: to, co jest dobre dla dzieci, jest także dobre dla dorosłych. Zachowania rytualne, jakim oddaje się małe dziecko, utrzymują się przez całe życie i pełnią tę samą funkcję, która nie do końca pokrywa się z rolą, jaką dla powtórzenia przewiduje Freud. Kiedy bowiem Freud podkreśla pragmatyczną funkcję rytuału, która pozwala na magiczne opanowanie sytuacji, Winnicott zdaje się wskazywać na jego aspekt pozytywny i ponadpragmatyczny, jakim jest celebrowanie więzi z nieobecną matką.

Najważniejsze pojęcia w teorii Winnicotta to „obiekt przejściowy” oraz „przestrzeń potencjalna”. Obiekt przejściowy to pierwszy element w procesie rytualizacji zależności od matki. Przestrzeń potencjalna z kolei, to obszar wyobraźni symbolicznej, którą otwiera wyłonienie się obiektu przejściowego. Ulubionym wyrażeniem Winnicotta jest paradoks. Paradoksalne są okoliczności wyłonienia się obiektu przejściowego, dziecko bowiem najsilniej doświadcza swej zależności od matki wtedy, gdy jest ona nieobecna; powołanie do bytu substytutu matki jest zarazem wyrazem zależności od niej, jak i pierwszym krokiem na drodze do uniezależnienia, pierwszą transformacją zależności pierwotnej. Paradoksalna jest też natura obiektu przejściowego, który nie tyle jest matką, co — jak trafnie wyraża J.-B. Pontalis, francuski psychoanalityk, komentując Winnicotta — jest matką nieobecną, a jako taki ją symbolizuje. Ta symbolizacja matki nieobecnej odróżnia obiekt przejściowy od fetysza, który nie jest paradoksalny; ten nie dopuszcza bowiem nawet myśli o nieobecności matki i po prostu jest matką. Paradoksalna jest również przestrzeń potencjalna, która jest uwewnętrznioną pustką — nieobecnością matki. Jak pisał Pontalis w zbiorze esejów *Granice psychoanalizy*:

Istotą psychiki jest matka-w-nas, ta część matki, która troszczy się o dziecko. Trzeba jednak przy tym zaznaczyć, że dziecko tworzy swoją matkę przynajmniej w takim samym stopniu, w jakim ona tworzy swoje dziecko. Nie będziemy więc mówić tutaj o internalizacji matki rzeczywistej czy wyobrażonej, jako obiektu złego czy dobrego. Powiemy raczej, że wewnątrz nasze stworzone zostało przez nieobecną matkę (1981, 45-46)¹.

¹ Pontalis tak komentuje paradoks obiektu przejściowego: „Im mniej pozostaje w rzeczywistości, tym bardziej znacząca moc obiektu należy do mnie. Mam wszystko, ponieważ mam to, czego mi brakuje” (1981, 35). I w innym esej, zatytułowanym *Znajdowanie, otrzymywanie i rozpoznawanie tego, co nieobecne*: „Rzecz realna to ta, której akurat tutaj nie ma

Niezależność i zależność są tu splecione w jeden paradoksalny węzeł. Kształtujące się Ja dziecka przeżywa najsilniej swoją zależność od matki właśnie wtedy, kiedy najboleśniej uświadamia sobie jej nieobecność. Akt wynalezienia obiektu przejściowego, w którym wyraża się ta zależność, jest już pierwszym odruchem niezależności. Niezależność ta nie polega jednak na odrzuceniu pierwotnej zależności od matki, lecz na jej twórczej transformacji. Ta transformacja, zachodząca w przestrzeni potencjalnej, możliwa jest tylko dzięki delikatnej równowadze między troską o dziecko a jego czułym odrąceniem. Winnicott wielki nacisk kładzie na ideał „matki dostatecznie dobrej” (*good enough mother*); ideał dwuznaczny, bo zawierający element przyzwolenia na niedostatki troski macierzyńskiej. Jeśli bowiem matka jest „za dobra”, dziecko nie będzie odczuwało potrzeby twórczej transformacji swej pierwotnej zależności. Ale nie może też być „zbyt niedobra” — wówczas bowiem odrącone dziecko w złości i frustracji stworzy sobie przedmiot, który będzie reprezentował dlań jego niespełnioną pierwotną zależność: fetysz.

Obiekt przejściowy, który dziecko wynajduje w trakcie zabawy — a którego klasycznym przykładem jest szpulka w przytaczanej przez Freuda w *Poza zasadą przyjemności* zabawie w *fort-da* („jest i nie ma”) — stanowi prototyp rytuału dobrego. To właśnie w zabawie obiektem przejściowym tworzy się zaczątek własnej jaźni dziecka — *self* — a zarazem celebrowana jest więź z nieobecną matką. W tym głębokim prywatnym rytuale dokonuje się inicjacja dziecka we wspólnotę i otaczający je świat; nieobecna matka przestaje być bowiem tą konkretną matką, lecz staje się abstrakcyjnym, „uogólnionym Innym”, który reprezentuje całość i przynależność do całości.

Prototypem rytuału złego natomiast jest fetysz, w którym wyraża się bezna dziejna i niespełniona zależność od obiektu: obiekt ten jest systematycznie niszczone, choć zarazem samo wyobrażenie jego nieobecności sprawia wielki ból. Rytuał dobry ewoluuje w czasie, jest powtarzany na sposób twórczy. Obiektem przejściowym nie musi być już szpulka czy kocyk, może być nim dowolnie złożone zjawisko — byle tylko było ono zdolne podtrzymać życie przestrzeni potencjalnej, która jest właściwym żywiołem *self*. Rytuał zły natomiast nie podlega żadnej wariacji i jest powtórzeniem „zafiksowanym”. Stwarzając magiczną iluzję momentalnego uniezależnienia, nie pozwala tym samym na inicjację procesu rzeczywistego dojrzewania, na jaki składają się kolejne transformacje zależności, kolejne wariacje tematu pierwotnego uwikłania².

[...] wszystko, co posiadam, jest tym, o czym wiem, że nie jest tu, że jest nieobecne [...]” (tamże, 152).

² Pontalis definiuje różnicę między obiektem przejściowym a fetyszem, budując dwa łańcuchy skojarzeń: „Obiekt przejściowy – przestrzeń potencjalna – tworzywo jaźni – nabywanie doświadczenia – kreowanie metafor. Fetysz – skamieniała przestrzeń sceny fantazji – zanegowanie jaźni – kreacja psychicznej pseudo-rzeczywistości – skłonność do metonimii” (1981, 48). O ile więc obiekt przejściowy otwiera życie psychiczne na nowe doświadczenia,

Różnica między dwoma typami rytuałów wiąże się ściśle z różnicą między *ego* a jaźnią. Wprawdzie nie występuje ona w takiej ostrości u samego Freuda, który w eseju poświęconym narcyzmowi (1914) używa *Ichgefühl* oraz *Selbstgefühl* zamiennie (choć świadom jest napięcie między tymi pojęciami). *Ego* reprezentuje granicę między światem rzeczywistym a wyobrażonym, między zewnątrz a wewnątrz, jest strażnikiem zasady rzeczywistości. Tymczasem jaźń (*self, selbst*) jakby właśnie na odwrót, choć niekoniecznie oznacza to skłonność do zasady przyjemności: reprezentuje ona pierwiastek kreatywny psychiki, w którego perspektywie świat jawi się jako otwarty i niedeterminowany, podatny na fantazje i twórcze interpretacje. *Ego* przejawia się w ostrej punktowej świadomości, w postaci wyraźnie artykułowanych racji. Jaźń przejawia się w formie rytualizowanej, muzycznej, uciekając się do repetycji i wariacji stałych motywów, które stanowią jej osobistą, oryginalną sygnaturę. *Ego* to zasada konformizmu, adaptacji, obronnego przystosowania, dostrojenia; podchodzi do świata jako zamkniętej w sobie, raczej wrogiej całości³. Jaźń to zasada spontaniczności, gry, relaksu, w którym niebezpieczeństwa świata ulegają zawieszeniu. Świat jest więc dla jaźni areną działań ufnych i kreatywnych, symbolicznych transformacji, twórczych przesunięć, eksperymentujących metafor, ludycznych ekstrapolacji⁴.

Ponadto, w przeciwieństwie do *ego*, które jest mistrzem języka, jaźń ma silną potrzebę niekomunikatywności, choć wcale nie jest to skrytość podszyta lękiem. Raczej jest tak, że jaźń prowadzi ze światem skomplikowaną grę, podobną do opisanej przez Freuda zabawy w *fort-da*:

To wielka radość — pisze Winnicott o jaźni jako tej instancji psychicznej, którą wypełnia zdrowa energia narcystyczna — schować się, ale też wielką rozpacz nie zostać znalezionym (1971, 32).

Choć zatem to *ego* tradycyjnie przypisuje sobie funkcję reprezentowania całości psychiki i syntetyzowania jej treści, jaźń jest odpowiedzialna za to, co

zachęca do eksperymentów poznawczych i do rozwoju wyobraźni twórczej, o tyle fetysz, na odwrót, zamyka psychikę w przestrzeni jednej konkretnej sceny i wyraża się nie w twórczej — elastycznej, ekstrapolującej — metaforze, lecz w tropie ciasnym, dosłownym i przylegającym, jakim jest metonimia.

³ Freud definiuje Ja zawsze w terminach neurotycznych. W *Ego i id* pisze: „*Ego* jest właściwym siedliskiem lęku. *Ego*, zagrożone przez trzy rodzaje niebezpieczeństw, rozwija odruch ucieczki, wycofując swą własną kateksję z zagrażającego postrzeżenia lub z procesu przebiegającego w *id* tak samo ocenianego — i przedstawia jako lęk [...] *ego* obawia się pokonania go i zniszczenia” (96). Nic więc dziwnego, że *ego* — obok wszystkich innych rzeczy, które budzą jego lęk — boi się także wszelkiej zależności jako potencjalnie dlań niszczącej.

⁴ „Jaźń — pisze Pontalis — nie jest żadnym centrum; ale też nie jest niedostępna, ukryta gdzieś w fałdach bytu. Istnieje pomiędzy wewnątrz a zewnątrz, Ja i nie-Ja, dzieckiem a jego matką, ciałem a słowem. To przestrzeń potencjalna” (1981, 153). Usytuowanie jaźni w sferze „pomiędzy” sugeruje podobieństwo do rytuału dobrego, podobnie definiowanego przez Wollheima jako „dopasowanie” zacierające granicę między wewnątrz a zewnątrz.

Freud określa jako *Selbstgefühl*: poczucie, że jest się sobą i tylko sobą. Jest też tym elementem witalnym, który sprawia, że — jak pisze Winnicott w *Playing and Reality* — „czujemy się żywi ponad naszą zwykłą, uległą adaptację do otoczenia” (tamże):

Dla Winnicotta — komentuje Pontalis — na tym właśnie polega definicja jaźni: być rozpoznanym jako osobny byt [...] Ten, kto używa słowa „jaźń” nie umieszcza się w tym samym planie językowym, co ten, który używa słowa «ego». To pierwsze pojęcie dotyczy bezpośrednio samego życia, faktu bycia żywym, obecnym [...] (1981, 144).

Wizja podmiotu, jaki wyłania się z przytoczonej tu wykładni psychoanalitycznej, jest w gruncie rzeczy bardzo niefilozoficzna; należy już do formuły, którą Philip Rieff, amerykański komentator Freuda, wiązał z narodzinami *homo psychologicus*, człowieka psychologicznego (1965). Podmiot, jaki stanowi natchnienie filozofów — od Fichtego, także częściowo przez Freuda, aż po Habermasa — jest czysty; jego życiem nie rządzą tajemnicze uwarunkowania, nic, co nie dałoby się wytłumaczyć w przejrzystej narracji autobiograficznej. Tymczasem podmiot-*self*, który wyłania się ze złożonej gry zależności między dzieckiem a jego pierwszym otoczeniem, jest daleki od tak pojętej przejrzystości — co zarazem wcale nie znaczy, że jest „niewolny”, „uwarunkowany” czy „wyalienowany”. Jego życie przebiega w rytmie powtarzalnych prywatnych rytuałów, których znaczenia nie potrafi on dyskursywnie wyjaśnić — ale też nie odczuwa on takiej potrzeby. Nie tylko bowiem nie pozbawiają go one kontroli nad jego egzystencją, lecz nadają jej spójny rytm, sens i styl: trzy kluczowe jakości, które wymykają się czysto dyskursywnemu ujęciu. Choć więc żyje w świecie nowoczesnym — jego rytuały są bowiem najczęściej tylko prywatne, a tylko z rzadka kolektywne i bardziej tradycyjne w formie — to jednak buntuje się przed typowo nowożytną fobią antyrytualistyczną, która jest tak bardzo *bourgeois*. Żyje w powtórzeniu, w nieustannym uwikłaniu, w ciągłej zależności — ale, podobnie jak dla członków dawnych wspólnot, mają dlań one sens jednoznacznie pozytywny.

Zależność ta jest bowiem przepracowana, symbolicznie przemieniona, spełniona. Mądrość, dzięki której dojrzewa ten podmiot, jest więc — zgodnie z myślą Winnicotta — paradoksalna. Warunkiem uwolnienia się od zależności okazuje się bowiem nie walka o natychmiastową niezależność, lecz dokładnie odwrotnie — jej głęboka akceptacja. Nie fichteńska ucieczka przed uwarunkowaniem, lecz nietzscheańskie „tego chciałem” — *so ich wollte*.

Literatura

Douglas M., (1978) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Barrie & Jenkins, London.

- Dybel P., (1995) *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Fichte G., (1963) *Idealizm jako filozofia wolności*, w: Z. Kuderowicz, *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa (Seria: Myśli i Ludzie).
- Foucault M., (1970) *The Order of Things. An Archeology of Human Sciences*, Routledge, London.
- Freud Z. (1994a) *Ego i id*, w: Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Freud Z., (1994b) *Poza zasadą przyjemności*, w: Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Garfinkel H., (1978) *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, New York.
- Habermas J., (1972) *Knowledge and Human Interests*, przekł. J. Shapiro, Boston.
- Kant I., (1995) *Co to jest Oświecenie?*, przekł. A. Landman, w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiograficzne*, Comer, Toruń.
- Nietzsche F., (1910) *Ecce homo: jak się staje — kim się jest*, przekł. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Kraków.
- Pontalis J.-B., (1981) *Frontiers in Psychoanalysis. Between the Dream and the Psychic Pain*, przekł. z franc. C. Cullen i P. Cullen, The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London.
- Winnicott D. W., (1971) *Playing and Reality*, Basic Books, London.
- Wollheim R., (1993) *The Mind and Its Depths*, Harvard University Press, London.

Freedom — A fulfilled dependence.

A Psychoanalytic explication of the concept of conditioning

The author redefines the notion of subjective freedom in terms elaborated by „unorthodox psychoanalysis”. She begins by a critical appraisal of Jürgen Habermas’ theory of freedom as emancipation. Contrary to this philosophical approach, which presupposes a far too extreme model of subjective freedom, based on the contrast between subjectivity and objective conditions, the author proposes an alternative solution by making a recourse to psychoanalytic mechanisms, and especially the mechanisms of dependence. Referring to such writers as D.W. Winnicott, R. Wollheim, and J.-B. Pontalis, she tries to show that subjective freedom can be reconciled with the original dependence of a human subject, and that this harmonization is a prerequisite of mental maturation.