

Z o f i a R o s i ń s k a

Psychoterapia — graniczny przypadek hermeneutyki

Niezależnie od tego, jak zdefiniujemy psychoterapię (różnych definicji i określeń jest co najmniej kilkanaście), jak określimy jej status metodologiczny (od przekonania, że psychoterapia jest nauką, po twierdzenia, że jest to spotkanie poetyckie dwojga osób), niezależnie od tego wreszcie, czy utożsamiamy ją z psychoanalizą, czy nie (różnicę upatruje się w tym, że psychoanaliza umożliwia samopoznanie, uzyskanie wglądu w siebie bez dokonywania zmian w osobowości, podczas gdy zadaniem psychoterapii byłaby korekta niepożądanych reakcji i zachowań) oraz czy sądzimy, że wyrosła już — lub jeszcze nie — ze swojego wieku dziecięcego, to zgadzamy się, że jej istotnym elementem jest rozmowa. Nie przeczy to temu, że w procesie terapeutycznym występują również okresy milczenia. Milczenie bowiem nie ma charakteru samoistnego, jego sens i rozumienie konstytuuje się w kontekście terapeutycznym, tzn. wobec drugiej osoby, wobec przeszłego doświadczenia, a także wobec oczekiwań nadziei czy pragnienia.

W tej wypowiedzi chciałabym się przyjrzeć, czy przemyslenia filozoficzne dotyczące fenomenu rozmowy mogą wzbogacić i pogłębić refleksję nad psychoterapią.

Pojęcie rozmowy prowadzi nas do obszaru hermeneutyki i choć nie tylko tam jest poddawane analizie, tam stanowi kategorię centralną. Odsyła nas również do tego okresu w dziejach filozofii, kiedy kształtowała się forma rozmowy, czyli kiedy rozmowa przestawała być tylko pogawędką służącą rozrywce lub sposobem załatwiania spraw publicznych czy prywatnych, ale stawała się metodą poszukiwania prawdy. Świadomość wagi rozmowy dla poznania prawdy połączona jest w starożytnej Grecji ze świadomością terapeutycznego znaczenia słowa i rozmowy. Wyraża tę świadomość Ajschylos: „Czyż Prometeuszowi nie wiesz tego, że chorego gniewu są lekarzami słowa”¹. Ta sama myśl jest później

¹ Ajschylos, *Prometeusz w okowach*, tłum. S. Srebrny, Wrocław 1952, s. 182, wiersze 377-378.

cytowana przez Erazma z Rotterdamu. Erazm nadaje jej jednak sens ogólniejszy, bo nie tylko mówi o jednym stanie psychicznym — o uczuciu gniewu, ale o duszy: „Duszy chorującej są lekarzami słowa”. Erazm cytuje ją za Plutarchem i dodaje, że pełni rolę przysłowia². Można więc domniemywać, choćby na tej tylko podstawie, że przekonanie o terapeutycznym znaczeniu rozmowy było zakorzenione w świadomości potocznej, a nie jedynie wymyślone przez Ajschylosa.

Czym różni się rozmowa od pogawędki czy paplania, że przypisuje się jej moc poznawczą i leczniczą? Narzuca się jedna różnica, choć nie chcę twierdzić, że ta właśnie różnica decyduje o poznawczo-terapeutycznej funkcji rozmowy, chociaż nie można wykluczyć, że współdecyduje. Stanowią ją reguły. Rozmowa odbywa się według określonych reguł, mimo że reguły te nie zawsze są uświadomione. Reguły zmuszają do „bycia przy rzeczy”, o której mowa w rozmowie. Hamują, utrudniają — jak mówi Heidegger — „upadek” czy „wykorzenianie się” mowy i oglądu w rodzaje, które nazywa on „gadaniną” i „oswobodzoną ciekawością” („oglądaniem”). Żadna z nich, ani gadanina, ani oswobodzona ciekawość, nie prowadzi do rozumienia gruntowego, źródłowego. Nie umożliwia oglądu. „Gadanina zatem, stosownie do swoistego dla niej zaniechania powrotu na grunt czegoś omawianego, jest z natury zamykaniem. To ostatnie zaś potęguje się przez to, że gadanina, w której z pozoru uzyskuje się zrozumienie czegoś omawianego, na gruncie tego pozoru powstrzymuje wszelkie nowe zapytanie i wszelką dyskusję, w swoisty sposób je tłumiąc i opóźniając”³. Podobnie pisze o oglądaniu, czyli oswobodzonej ciekawości, która „troska się jedynie o to, by widzieć, nie po to, by rozumieć to coś widzianego [...] nie chodzi o uchwytowanie i oparte na wiedzy bycie w prawdzie, lecz o możliwość zdania się na świat [...]”⁴. Oba rodzaje — gadanina i oswobodzona ciekawość — warunkują się wzajemnie.

Współczesna analiza starożytnych form dialogu⁵ odkrywa strukturalne podobieństwa i różnice pomiędzy grecką sofistyką a majeutyką. „Obie są z natury dialogowe, koncentrują się na stawianiu pytań i udzielaniu odpowiedzi, obie zmierzają do tego, aby skłonić rozmówcę do zmiany stanowiska poprzez argumentację i przez zmianę stanu jego wiedzy”; opisując różnicę między nimi podkreśla się, że sofistyka potrafiła „wszystkiego dowieść i wszystkiemu zaprzeczyć”, gdy natomiast majeutyka stanowiła „niedyrektywne, niepisane reguły

² Plutarch, *Moralia*, 102b; Erazm, *Adado II*, t. V, s. 101. Informację tę zawdzięczam prof. Juliuszowi Domańskiemu.

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 240.

⁴ Tamże, s. 244.

⁵ Używam zamiennie słów „dialog” i „rozmowa” dla podkreślenia, że jej uczestnicy, podobnie jak uczestnicy rozmów z sofistami, są dorosłymi ludźmi, rozumieją wypowiedzi językowe, są zdolni do posiadania własnych poglądów oraz biorą udział w dyspucie z własnej woli. Mówiąc o rozmowie nie mam zatem na myśli rozmowy z dziećmi, kwiatami czy zwierzętami, ani nawet z Panem Bogiem.

techniczne, dzięki którym człowiek może uprzytomnić sobie wiedzę głęboko w niej uśpioną”⁶. I dalej: „sofistyka była manipulatywna, ale nie dogmatyczna ani dyrektywno-indoktrynująca”⁷. „Jak mam ciebie przekonać? [...] jeżeli cię nie przekonam to, co przed chwilą powiedział, to co ja ci mam jeszcze zrobić? mam wziąć tę myśl i włożyć ci ją do duszy?” — mówi Trazymach do Sokratesa, na co Sokrates mu odpowiada: „Na Dzeusa... tylko to nie! Ale przede wszystkim, cokolwiek byś powiedział, to trwaj przy tym, albo gdybyś coś zmieniał, to zmieniaj jawnie i nie nabieraj nas!”⁸. Nie wchodząc w szczegółowe porównanie obu typów rozmowy, podkreślimy tylko, iż charakterystyczny dla nich brak dyrektywności był w przekonaniu Richtera gwarantowany przez reguły: „to gramatyzacja dyskursu wyznacza tego rodzaju sofistyczno-majeutyczne reguły, że okazują się możliwe działania niedyrektywne”⁹. Niektóre z tych reguł są wspólne, inne rozłączne. Do wspólnych należy m.in. adekwatna werbalizacja (pytania i odpowiedzi muszą być jednoznaczne). Pytania — i tylko pytania — zadaje wyłącznie sofista, jego rozmówca „próbuję odpowiedzieć” i nie wprowadza w błąd. „Czy sądzisz, że zapytany może będzie odpowiadał nie tak jak mu się rzecz przedstawia — wszystko jedno czy my mu to zakazemy, czy nie?”¹⁰. W pierwszej księdze *Politei*, w czasie dyskusji na temat sprawiedliwości, Trazymach, zżymając się na Sokratesa, charakteryzuje metodę i reguły, według których Sokrates prowadzi rozmowy: „Co to za brednie was się tutaj trzymają już od dawna, Sokratesie? i czemu to z was jeden udaje głupiego i jeden drugiemu ustępuje miejsca? Przecież jeżeli naprawdę chcesz wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, to nie ograniczaj się do samych zapytań i nie popisuj się zbijaniem, kiedy ktoś zaczyna dawać odpowiedzi; ty dobrze wiesz, że łatwiej jest pytać niż odpowiadać, ale odpowiadaj i sam, i powiedz, jak określasz to, co sprawiedliwe! A tylko żebyś mi nie mówił, że to jest to, co potrzebne, ani to, co pożyteczne, ani to, co korzystne, ani to, co zyskowne, ani to, co leży w czyimś interesie, tylko jasno i dokładnie powiedz, jak to określasz. Bo ja tego nie zniosę, jeśli będziesz mówił takie bzdury”¹¹. Sokrates na to odpowiada: „Przecież gdybyśmy złotej monety szukali, to nigdy by żaden z nas nie był skłonny ustępować drugiemu z drogi w poszukiwaniu i samemu sobie przeszkadzać w znalezieniu; więc kiedy my sprawiedliwości szukamy, sprawy cenniejszej niż wiele złotych monet, to nie myśl, że tak po głupiemu ustępuje jeden z nas przed drugim, a nie jak najbardziej dbamy o to, żeby się ona sama jak najjaśniej uka-

⁶ H. Richter, *Sofistyka i majeutyka: w poszukiwaniu reguł dyskursu*, w: Z. Rosińska, E. Olen-der-Dmowska (red.), *Psychoterapia i kultura*, Wyd. Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997, s. 197.

⁷ Tamże.

⁸ Platon, *Państwo*, t. I, tłum. W. Witwicki, Alfa, Warszawa 1994, s. 49.

⁹ H. Richter, *Sofistyka i majeutyka...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁰ Platon, *Państwo*, dz. cyt., s. 37.

¹¹ Tamże, s. 35.

zała”¹². Jasno widzimy, że zadaniem rozmowy sokratejskiej, majeutycznego dialogu, jest ukazanie się samej prawdy, czyli — w tym wypadku — uzyskanie odpowiedzi na pytanie, co to jest sprawiedliwość.

Różnicą istotną z naszego punktu widzenia, jest stosunek do czasu w odsłanianiu prawdy (historyczność dialogu). Dialog majeutyczny jest procesem rozwojowym przebiegającym wzajemnie uwarunkowanymi etapami. Jego uczestnicy akceptują początkową nierówność wiedzy. Dialog sofistyczny wymaga, aby się poddać aktualności skojarzeń. Zawiesza (czasowo) historyczność. Richter, charakteryzując typ dialogu majeutycznego, zwraca uwagę na „relaks i spokój”, które muszą się pojawić w sytuacji psychicznej blokady. Ta z kolei jest rezultatem aporetycznego charakteru sokratejskiej majeutyki. Aby przezwyciężyć sprzeczności „relaks i spokój muszą poprzedzać wysiłek ponownego sformułowania myśli tak, aby przez rozszerzenie kontekstu historycznego zanegować aporię”¹³. To rozszerzanie kontekstu historycznego może być interpretowane jako metoda wolnych skojarzeń: Oto co mówi Sokrates według Arystofanesa: „Sam pomyśl, o czym ci pomyśleć chce się [...] Nie trzymaj mocno na uwięzi myśli, lecz puść ją wolno i w przestworza wyślij, niby latawca co się w dole niesie trzymany nitką”¹⁴. Wynikałoby z tego, że „wolne skojarzenia” spełniają funkcję relaksującą i są wpisane w reguły kierujące dialogiem, także majeutycznym, a nie tylko sofistycznym.

Dialog sokratejsko-sofistyczny możemy potraktować jako klasyczny, w sensie, jaki nadaje temu słowu Gadamer. „Klasyczne jest to, co samo siebie oznacza i samo siebie interpretuje [...] do każdej teraźniejszości mówi coś tak, jak gdyby było to skierowane tylko do niej [...] to, co klasyczne jest [...] beczasowe, ale ta beczasowość stanowi rodzaj historycznego bytu”¹⁵. Z takiego rozumienia klasyczności wynika, że zastanawiając się współcześnie nad fenomenem rozmowy, słyszymy, co mówi do nas na ten temat starożytność grecka, ponieważ nie ma ona charakteru tylko historycznego, ale przynależy także do naszego świata. Rekonstruując tamto zjawisko — choćby niedoskonale — zdobywamy nie tylko wiedzę historyczną, ale także model czy wzór, do którego można się odnieść, z którym można się porównać, o którym jednocześnie wiemy, że ma charakter historyczny, co między innymi oznacza, że zyskując lepsze rozumienie problemu, który nas obchodzi w tym momencie, możemy się przyczynić do kształtu tego modelu. Wraz z modelem dziedziczymy wpisane w niego problemy. Są nimi: pytanie o prawdę i sposoby jej poznawania, dyrektywność oraz pytanie o manipulację i sposoby jej zapobiegania.

¹² Tamże, s. 36.

¹³ H. Richter, *Sofistyka i majeutyka...*, dz. cyt., s. 209.

¹⁴ Arystofanes, *Chmury*, tłum. A. Sandauer, Warszawa 1964, s. 65.

¹⁵ H-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 276.

Jeżeli się zgodzimy, że korzenie psychoterapii sięgają do starożytności, to musimy się również zgodzić, że wraz z dialogową strukturą, rozmowa psychotherapeutyczna wessała w siebie także powyższe problemy, które stają się przedmiotem refleksji metapsychologicznej.

Dialogową strukturę pytanie–odpowiedź poddaje analizie Gadamer. Rozszerza ją o elementy treściowe. Przypomnijmy jego myśli, które mogą być przydatne do rozumienia relacji psychoterapeutycznej. Po pierwsze, czyni on pytanie prymarnym elementem wiedzy. Pytanie jest wyrazem pragnienia wiedzy. Przeciwstawia mu mniemania. Zasada, wedle której dokonuje tego przeciwieństwa, jest wiedza o niewiedzy. Aby zapytać, należy wiedzieć, czego się nie wie, i chcieć to wiedzieć. Mniemanie (*doxa*) natomiast, ma charakter zwyczajowy, oznacza powszechnie obowiązującą decyzję i deprecjonuje pytania. Tym samym uniemożliwia zdobycie wiedzy o własnej niewiedzy. *Doxa* uniemożliwia pytanie. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na podobieństwo pomiędzy gadamerską *doxą* a heideggerowską gadaniną. Jak zatem możliwe jest pytanie, jeżeli tkwimy w mniemaniach? W jaki sposób możemy przejść od gadaniny do mowy czy wyrwać się z mniemań? Pytanie — powiada Gadamer — się pojawia, jest jakby od nas niezależne, ma charakter doznania. „Pytanie się narzuca, nie można go już dłużej unikać i trwać przy zwyczajowym mniemaniu”¹⁶.

Takie podejście do pytania różni się od sokratejskiego, gdzie mamy do czynienia z pytaniami świadomymi, ze sztuką zapytywania, ze świadomą umiejętnością. Jest to już jak gdyby wyższy etap zdobywania wiedzy, kiedy nie jesteśmy zniewoleni mniemaniami i potrafimy myśleć. Sztuka zapytywania i poszukiwania prawdy jest sztuką dialektyki, czyli sztuką prowadzenia rozmowy. Jej istotą jest umiejętność wytrwania w zapytywaniu czy — jak to określa Gadamer — sztuką wytrwania „w zwracaniu się ku otwartości”. Do warunków sztuki rozmowy należy:

- 1) upewnienie się, czy partner nadąża;
- 2) podporządkowanie się sprawie, na której rozmówcy się skupiają, co oznacza, że
- 3) nie należy dążyć do przekonania rozmówcy, ale rzeczywiście uwzględnić rzeczową wagę odmiennego poglądu. „Nie chodzi więc o taką sztukę argumentowania i wymowy, która nawet słabą rzecz potrafi uczynić mocną, lecz o sztukę myślenia, która coś wypowiedzianego potrafi wzmocnić na podstawie samej rzeczy”¹⁷. Oczywiście „wzmacnianie” nie dotyczy wzmacniania psychologicznego, pocieszania czy — jak się czasami powiada — „podtrzymywania na duchu”. Sztuka wzmacniania dotyczy prawdy. „Majeutyczna produktywność sokratejskiego dialogu, jego akuszerska sztuka słowna, zwraca się wprawdzie do osób będących uczestnikami rozmowy, ale dotyczy wyrażanych przez nich opinii, których wewnętrzna merytoryczna konsekwencja jest rozwijana w rozmo-

¹⁶ Tamże, s. 341.

¹⁷ Tamże, s. 342.

wie”¹⁸. W rozmowie ujawnia się *logos*, „który nie jest ani mój, ani twój”. Sztuka prowadzenia rozmowy jest sztuką „wspólnego jednolitego wglądu”;

4) porozumienie. „Rozmowa to proces porozumienia. Każdą rzetelną rozmowę cechuje więc to, że zwracamy się ku innemu, rzeczywiście uznajemy jego punkt widzenia i utożsamiamy się z nim w tym sensie, że chcemy zrozumieć nie tyle jego jako jednostkę, ile to, co on mówi”¹⁹. Zgoda czy porozumienie dotyczy „danej sprawy”;

5) *subtilitas applicandi*, czyli subtelność ducha, która przejawia się w umiejętności zastosowania czy dopasowania sensu danego tekstu do konkretnej sytuacji. „Rozumienie jest tu zawsze stosowaniem”²⁰ — powie Gadamer analizując pierwotną współzależność pomiędzy hermeneutyką filologiczną a prawniczą i teologiczną i doda: „Zastosowanie jest więc sprawą pierwszą”²¹.

Analizowane przez Gadamera warunki zdają się być analogiczne do warunków spełnianych przez dialog majeutyczny. Sam wzorzec dialogu majeutycznego natomiast jest przez niego rozwijany w dwu kierunkach — w kierunku refleksji nad pytaniem oraz w kierunku refleksji nad istotą rozmowy. Podkreśla, zgodnie z duchem platońskim, że jeżeli poszukujemy wglądu w istotę rzeczy, a nie dążymy do dominacji, postawienie pytania jest trudniejsze niż odpowiedź. Pytając rzetelnie, pytając naprawdę, otwieramy przed sobą przestrzeń z nieustalonymi odpowiedziami, w której istnieją odpowiedzi „tak” i „nie”. Przestrzeń ta nie jest bezgraniczna. Pytanie bowiem odnosi się do czegoś oraz wyrasta z określonych przesłanek i te dwa elementy właśnie wyznaczają jego horyzont i kierunek. Wreszcie zwraca również uwagę, iż pytanie, zanim zostanie postawione, narzuca się samo.

Rozmowa jest widziana jako żywioł, w którym uczestniczymy, „ma swego własnego ducha”, nigdy nie przebiega tak, jak chcieliśmy ją przeprowadzić, „w rozmowę się wdajemy, wikłamy”, „partnerzy nie tyle sterują, ile są sterowani”²². Ta względna suwerenność rozmowy jest wyrazem dostrzeżonej roli, jaką pełni w niej język: „[...] stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. odkrywa i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć [...] język jest środkiem, w którym następuje porozumienie partnerów i porozumienie co do danej sprawy”²³. Tak rozumiana rozmowa staje się fenomenem hermeneutycznym wtedy, gdy mamy do czynienia z rozumieniem tekstu pisanego, gdyż „prawdziwy charakter duchowy zyskuje język w piśmie [...]”. „Pismo to samoalienacja. Jej przezwyciężenie, lektura tekstu, stanowi więc najwyższe zadanie

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 355-356.

²⁰ Tamże, s. 292.

²¹ Tamże, s. 312.

²² Tamże, s. 353.

²³ Tamże.

rozumienia”²⁴. Zapis jest rodzajem mowy wyobcowanej i jego rozumienie, czyli zadanie hermeneutyczne, polega na przekształceniu znaków na powrót w mowę i sens”²⁵. Podkreślanie roli języka, a szczególnie roli pisma, chroni hermeneutykę przed psychologizmem. Czysty problem hermeneutyczny, to problem oderwany od wszystkiego, co psychologiczne. Z tego też powodu, jak sądzę, nie chce Gadamer uznać rozmowy terapeutycznej za prawdziwą rozmowę, czyli za rozmowę hermeneutyczną. Pisze: „Nie ma rzeczywistej sytuacji porozumienia tam, gdzie chodzi nam o innego jako jednostkę, np. w rozmowie terapeutycznej lub podczas przesłuchania podejrzanego o przestępstwo”²⁶. Gadamer nie rozwija tematu charakteru rozmowy terapeutycznej. Podaje ją jedynie jako oczywisty przykład nie-rozmowy. Z kontekstu wynika, że postrzega rozmowę terapeutyczną jako nie-rozmowę ze względu na nierzetelność stawianych w niej pytań oraz towarzyszącą jej redukcjonistyczną postawę psychologizmu. W rozmowie psychoterapeutycznej — zdaje się sądzić Gadamer — nie chodzi bowiem o *meritum*, o rzecz samą, ale o pomoc, jakkolwiek rozumianą. W związku z tym nie ma w niej elementu porozumienia, który stanowi istotę rozmowy hermeneutycznej i tym samym nie ma warunku możliwości ujawnienia się prawdy.

Czy faktycznie rozmowa terapeutyczna nie ma charakteru hermeneutycznego i czy jej status może być porównywany do przesłuchania podejrzanego o przestępstwo? Wydaje się, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy sytuacją podejrzanego o morderstwo a sytuacją pacjenta poddającego się analizie, natomiast różnica pomiędzy rozmową hermeneutyczną a psychoterapeutyczną nie jawi się jako zasadnicza. Jest raczej różnicą stopnia.

Zasadniczy charakter różnicy pomiędzy pacjentem a podejrzanym można sprowadzić do dobrowolności i porozumienia. Podejrzan nie staje się podejrzanym z własnej woli i nie zawiera „porozumienia” z prokuratorem w celu ujawnienia prawdy. Oczywiście zakładamy, że podejrzan jest winny czynu, o który jest podejrzan. W wypadku podejrzanego niewinnie, sytuacja się zmienia i nabiera niektórych właściwości analogicznych do rozmowy hermeneutycznej. Natomiast podobieństwa między rozmową terapeutyczną a hermeneutyczną dostrzegam w następujących momentach: wbrew potocznemu mniemaniu, a prawdopodobnie i mniemaniu Gadamera, w rozmowie psychoterapeutycznej mamy do czynienia z: 1) porozumieniem co do rzeczy samej oraz związaną z tym 2) dbałość o prawdę i jej ujawnienie się; 3) podkreślana w niej jest rola języka oraz konieczność wypracowywania języka wspólnego jako nośnika sensu, w którym uczestniczą zarówno pacjent, jak i terapeuta poprzez rozumienie, które się realizuje w interpretacji; 4) sytuacja terapeutyczna, podobnie jak hermeneutyczna, odnosi się do przeszłości i usiłuje powiązać ją z teraźniejszością; 5) w obu sy-

²⁴ Tamże, s. 359.

²⁵ Tamże, s. 361.

²⁶ Tamże, s. 355.

tuacjach mamy do czynienia z rozmową, której wynik i przebieg nie jest do końca przewidziany; 6) mamy w niej do czynienia z *subtilitas applicandi*, a nie z czysto teoretycznym rozumieniem.

Podstawową różnicą byłby fakt, że czysty fenomen hermeneutyczny ma do czynienia z tekstem pisanym, dalekim od „zanieczyszczeń emocjonalnych”, psychoterapia natomiast jest rozmową uwikłaną we wszelkiego rodzaju emocjonalne reakcje, które wpływają na jej czas i przebieg, nie rządzą jednak sensem, a pomagają w jego ujawnieniu się i rozumieniu, czyli „przepracowaniu”. Drugą różnicą byłoby większe zwrócenie uwagi w psychoterapii na element — podkreślany przez myśl starożytną — iż samo uczestniczenie w rozmowie ma już także siłę terapeutyczną. Nie twierdzę, że jest to jedyny czynnik leczniczy, a jedynie, że nie można tego wpływu ignorować.

W 1937 r. w pracy *Analiza skończona i nieskończona* Freud pisze: „I wreszcie nie należy zapominać, że postawa analityczna opiera się na umiłowaniu prawdy, tzn. na akceptacji rzeczywistości, wyklucza zatem wszelki pozór i fałsz”²⁷. Mamy zatem *expressis verbis* wyrażoną metapsychologiczną ideę, iż w psychoterapii postawa pragmatyczna — udzielanie i otrzymywanie pomocy — musi być połączona z poszukiwaniem prawdy, podobnie jak w dialogach majeutycznych, a także jak w rozmowie hermeneutycznej. Ukrytym tu założeniem jest przekonanie — analogiczne do obecnego w świadomości starożytnego Greka — o terapeutycznym charakterze słowa, mowy. Najtrudniej, zdaje się, jest wykazać, iż w rozmowie terapeutycznej nie chodzi o jednostkę, ale o „rzecz samą”, że mamy w niej do czynienia z porozumieniem co do tej rzeczy właśnie, że terapeuta nie musi utożsamiać się z przeżyciami pacjenta, a z pewnością nie może się do wczuwania ograniczać, gdyż nie wystarcza to do odtworzenia prawdy, która się wydarzyła pacjentowi. Aby to odtworzenie prawdy było możliwe, konieczny jest proces porozumienia. Dodajmy, że Freud do scharakteryzowania procesu rozumienia i interpretacji, który ma miejsce w analizie, używa — podobnie jak Gadamer do opisu fenomenu hermeneutycznego — tej samej analogii, a mianowicie tłumaczenia tekstu z obcego języka na język własny. Wymaga to pewnych predyspozycji także od tłumacza, w tym wypadku — terapeuty.

Czego dotyczy porozumienie między terapeutą i pacjentem? Nie mamy tu na myśli porozumienia dotyczącego spraw praktycznych (warunków, zasad i wynagrodzenia), ale porozumienia dotyczącego „rzeczy samej” oraz sposobu, w jaki możliwa jest współpraca pomiędzy pacjentem a terapeutą nakierowana na ujawnienie „rzeczy samej”. Warunkiem umożliwiającym pojawienie się takiej współpracy jest założenie o istnieniu nieświadomej części naszej psychiki oraz dystans czasowy do tego, co się wydarzyło. „Efekt terapeutyczny wiąże się z uświadomieniem tego, co w *id* w najszerszym tego słowa znaczeniu uległo wypar-

²⁷ Z. Freud, *Analiza skończona i nieskończona*, w: Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 185.

ciu; temu uświadomieniu torujemy drogę przez interpretacje i konstrukcje. [...] Podczas pracy nad oporami *ego* wycofuje się — mniej czy bardziej serio — z umowy, na której opiera się sytuacja analityczna. *Ego* przestaje wspierać nasze wysiłki zmierzające do ujawnienia *id* [...]”²⁸. Podkreślmy więc, że w rozumieniu Freuda sytuacja analityczna opiera się na umowie, polegającej na tym, że pacjent będzie współpracował z analitykiem w procesie ujawniania się czy wyłaniania się tego, co uległo wyparciu. W przypisie do powyższego cytatu znajdujemy następujący komentarz, podany przez lekarza psychiatrę i psychoterapeutę Zenona Dudka: „Freud oczekuje od pacjenta, aby utrzymał on intelektualną płaszczyznę porozumienia, która sprzyja osiąganiu dojrzałości. [...] Psychoanaliza zakłada więc nie tylko kompetencje psychoanalityka, ale także dojrzałość pacjenta do poddania się analizie”²⁹. Ta dojrzałość może być rozumiana jako zdolność do porozumienia co do rzeczy samej. „Sytuacja analityczna, jak wiadomo — pisze Freud — polega na tym, że łączymy się z *ego* osoby badanej, aby przezwyciężyć nieopanowane części jej *id*, a przez to włączyć je w syntezę *ego* [...]. *Ego*, z którym możemy zawrzeć taki pakt, musi być normalne”³⁰. Oczywiście, w tym miejscu pojawia się pytanie o normalność i jeżeli mamy do czynienia z normalnym *ego*, to po co analiza i psychoterapia. Freud wprowadza tu pojęcie „przemiany *ego*”, czyli zdobywania samoświadomości poprzez ujawnianie tych treści, które zostały wyparte. „Normalność”, w przekonaniu Freuda, jest „idealną fikcją”. „Každy człowiek normalny jest normalny tylko przeciętnie”.

„Dystans czasowy” jest także elementem dzielonym przez psychoanalizę z hermeneutyką. W obu wypadkach mamy do czynienia z interpretacją przeszłości. Patogenne przeżycia powinny należeć do przeszłości, aby praca analityczna mogła pochwalić się rezultatami. *Ego* musi uzyskać wobec nich dystans. W przekonaniu Freuda wszystkie wyparcia mają miejsce we wczesnym dzieciństwie. Wyparcia to są obronne mechanizmy, którymi posługuje się jeszcze słabe, nie-dojrzałe *ego*. Dojrzałe *ego* podejmuje się rewizji dziecięcych wyparć. Podkreślmy słowo: dojrzałe.

Następnym problemem do rozpatrzenia jest problem rozmówcy, czyli terapeuty. W dialogach platońskich rola rozmówcy sprowadza się przede wszystkim do zadawania pytań. Aczkolwiek pojawia się już refleksja nad jego uczestnictwem w dialogu i wpływem, jaki ma na jego przebieg i kształt. W myśli her-

²⁸ Tamże, s. 177.

²⁹ Tamże. Interesująca jest również z tego względu rozmowa, jaką prowadził w 1948 roku Eidelberg — psychiatra i psychoterapeuta amerykański — ze swoim pacjentem: „Chcesz być wyleczony i wiesz, że aby być wyleczonym, musisz użyć swojego intelektu. Wiem, że zmiana postawy — emocjonalnej w intelektualną — jest trudna i bolesna, ale nie niemożliwa. Naukowiec musi umieć ochronić się przed emocjonalnym zaślepieniem. Musi posiadać zdolność przekształcenia swoich emocji w namiętne pragnienie poszukiwania prawdy”. *Encyclopedia of Psychoanalysis*, The Free Press, USA, 1968, s. 127.

³⁰ Z. Freud, *Analiza skończona...*, dz. cyt., s. 173.

meneutycznej Gadamera przedsady rozmówcy współokreślają horyzont pytań, ujawniania się i rozumienia sensu. Rola terapeuty, choć często ujmowana jako neutralna, nie była tak postrzegana przez pierwszych psychoanalityków. W ich pracach widoczna jest świadomość, iż neutralność nie jest stanem wyjściowym, a przeciwnie — stan wewnętrzny terapeuty jest pełen „przedsądów”. Pojęcie przedsądu nie jest pojęciem psychoanalitycznym, jednak adekwatnie opisuje to, co było wyrażane w refleksji metapsychologicznej Freuda i jego uczniów. Cytowany przez Freuda Ferenczi podkreśla, że dla wyników psychoanalizy ważne jest, aby sam analityk uczył się na własnych błędach oraz panował nad słabymi punktami własnej osobowości. A sam Freud pisze: „nie tylko stan, w jakim znajduje się *ego* pacjenta, ale również cechy analityka domagają się umieszczenia wśród czynników wpływających na szanse kuracji analitycznej i utrudniających ją podobnie jak opory”³¹. Na pierwszy rzut oka nie istnieje nic wspólnego pomiędzy „cechami analityka” a przedsądami, które mają charakter nieuświadomionych założeń, dziedziczonych czy przekazanych kulturowo. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę freudowską koncepcję psychiki, gdzie „id” oraz „ego”, czyli dwie potężne instancje psychiczne, są źródłowo związane z kulturą (oczywiście „id” jest także związane źródłowo z biologią), to „cechy analityka” mogą być rozumiane jako rozszerzenie kategorii przedsądów o nieświadome właściwości psychiczne, które w pracy analitycznej podlegają uświadomieniu. „Cechy analityka” utrudniają, według Freuda, rozpoznanie niedomagań oraz „reagowanie na nie w sposób właściwy”. Można to rozumieć jako praktyczną niemożność porozumienia co do rzeczy samej, niemożność „złania się horyzontów”.

Język Freuda ma charakter bardziej normatywny, język Gadamera — bardziej opisowy. Freud czuje się lekarzem i naukowcem. Swoją myśl dotyczącą terapii stara się formułować jako zalecenia, za których realizację i rezultaty czuje się odpowiedzialny. „Toteż uzasadnione jest, aby analityk, oprócz innych kwalifikacji wykazywał się również wysokim stopniem normalności i prawidłowości psychicznej; poza tym winien też mieć pewną wyższość, aby móc w niektórych sytuacjach analitycznych występować jako wzór, w innych jako nauczyciel”³². Ten paternalistyczny wzorzec relacji terapeutycznej uległ w ciągu stu lat jej rozwoju przemianie w bardziej partnerski, czyli bardziej przypominający rozmowę hermeneutyczną³³. Zamiast słowa paternalizm możemy użyć słowa *paideia*. Zmienimy wtedy znaczeniowy odcień negatywny, jaki w ostatnim czasie kojarzy się ze słowem paternalizm. Wówczas analityk będzie występował w przypisanej mu przez Freuda roli nauczyciela, który odsłania i odkrywa. Być może jest to bardziej adekwatne ujęcie roli analityka niż opisanie jej przez

³¹ Tamże, s. 184.

³² Tamże, s. 185.

³³ Z. Rosińska, *Z dziejów psychoterapii. Pomiędzy paternalizmem a partnerstwem*, w: Z. Rosińska, E. Olender-Dmowska (red.), *Psychoterapia i kultura*, dz. cyt., s. 254-273.

pojęcie paternalizmu, które kojarzy się z troską i opiekuńczością, ale także z ocenianiem i karaniem.

Następnym pytaniem jest pytanie o rolę języka w rozmowie terapeutycznej. Nie chodzi tu o język, jakiego używa pacjent, aby wyrazić swoje stany i niepokoje wewnętrzne, ale chodzi o język teorii psychoanalizy, która stanowi usprawiedliwienie psychoterapii jako świadomej aktywności. Głównym problemem jest problem statusu nieświadomości. Czy „nieświadomość” może być traktowana jako pojęcie realistyczne, czy też ma charakter transcendentálny, czyli może być rozpatrywana jako warunek możliwości rozmowy terapeutycznej, rozumianej niepsychologistycznie? W odpowiedzi na to pytanie pomocna jest interpretacja P. Ricoeura. W jego artykule *Świadomość i nieświadomość* czytamy: „krytyka freudowskiego realizmu może być jedynie epistemologiczną krytyką w sensie kantowskiego znaczenia słowa, tzn. «dedukcją transcendentálną», której zadaniem jest uzasadnienie użytku danego pojęcia przez właściwą mu moc wyznaczania nowego pola obiektywności i zrozumiałości”³⁴. Innymi słowy, Ricoeur powiada, że nieświadomość jest pojęciem realistycznym i idealistycznym zarazem. Jest idealistyczne w sensie transcendentálnym i realistyczne w znaczeniu empirycznym. Idealizm transcendentálny jest tu skorelowany z realizmem empirycznym. „Idealizm transcendentálny oznacza, że rzeczywistość nieświadomości istnieje jedynie jako rzeczywistość rozpoznana”³⁵. Istnieje w taki sam sposób, jak rzeczywistość fizyczna, tzn. „jedynie relatywnie do swoich odrośli. „Odroślami” są tu przejawy czy przedłużenia nieświadomości, które pojawiają się w polu świadomości. Podobnie jak gałęzie, liście i wszelkiego rodzaju odnóżki drzewa są „odroślami” czy przejawami życia korzenia i one doprowadzają do tego, że korzeń pojawia się w polu świadomości. Można więc powiedzieć o korzeniu, że istnieje relatywnie do swoich odrośli. Psychoanaliza zajmuje się jedynie tymi odroślami, czyli tym, co jest empirycznie dostępne. Nieświadomość natomiast istnieje w sposób relatywny do pojawiających się w świadomości „przedstawień” (odrośli) oraz na sposób transcendentálny, tzn. jako warunek możliwości analizowania i badania tych „odrośli” jako odrośli właśnie. Badanie odrośli jako odrośli jest powiązane z konstytuowaniem realności nieświadomości. Konstytuowanie to nie ma charakteru — co podkreśla Ricoeur — subiektywnego, tzn. nie jest projekcją terapeuty w psychologicznym sensie słowa. Realność nieświadomości jest konstytuowana hermeneutycznie, tzn. zależy od systemu odszyfrowywania lub dekodowania, czyli modeli interpretacyjnych, metody analitycznej oraz, oczywiście, symptomów, z którymi zgłasza się pacjent do terapeuty. Ricoeur realność tę nazywa realnością obiektywną, ponieważ nie jest związana z osobą psychoanalityka, a jedynie z prawidłami analizy.

³⁴ P. Ricoeur, *Świadomość i nieświadomość*, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1975, s. 153.

³⁵ Tamże, s. 155.

Nazywa ją także realnością intersubiektywną, ponieważ jest skorelowana z zewnętrznym świadkiem. Nie do końca przejrzysta jest intencja podziału na dwa typy realności nieświadomości: realność obiektywną i intersubiektywną. Prawdopodobnie chodzi o podkreślenie autonomicznego charakteru prawideł analizy. Rozgraniczanie tych realności wydaje się możliwe tylko w dyskursie czysto pojęciowym. Gdy jednak potraktujemy poważnie gadamerowski warunek *applicandi* jako istotny dla rozumienia, wtedy zawsze mamy do czynienia i z jednym, i z drugim, tzn. prawidła analizy są zawsze prawidłami stosowanymi do konkretnej jednostki. Z tego też względu nie widzę konieczności usuwania z procesu konstituowania się realności nieświadomości osoby psychoanalityka. Nie oznacza to automatycznie, że rola terapeuty jest centralna i determinująca. Sam Ricoeur, charakteryzując proces konstituowania intersubiektywnej realności nieświadomości, powiada: „rzeczą rozstrzygającą jest tutaj to, że fakty odnoszone do nieświadomości w toku analizy są znaczące dla kogoś innego”³⁶. Świadomość analityka jest to świadomość-świadek. Tę właśnie rolę analityka podnosi Ricoeur do godności współkonstituowania intersubiektywnej rzeczywistości nieświadomości. Zgadzając się z tym w pełni, chciałabym dodać, że „cechy analityka”, których ważność podkreślał Freud, nie muszą, a i nie powinny, być wyrzucane za burtę tego procesu. Mają także swój udział w jego kształtowaniu. Nie tylko świadkowanie — choć ono zawsze — ale także stawianie diagnozy jest formą konstituowania realności nieświadomości. „Przed wszystkim to ktoś inny stwierdza, że mam nieświadomość; oczywiście ma to sens w ostatecznym rozrachunku o tyle, o ile mogę podjąć i wziąć do siebie znaczenia, które ktoś inny wypracował dla mnie i na mnie; wszelako wyzbycie się przez moją świadomość swych praw na rzecz innej świadomości stanowi w poszukiwaniu sensu etap podstawowy dla konstytucji tego regionu psychicznego, który nazywam nieświadomością”³⁷. Innymi słowy, nieświadomość nie istnieje w sposób absolutny, ale — jak powie Ricoeur — relatywny względem hermeneutyki jako metody i jako dialogu.

Postawa Ricoeura współgra z tymi przemianami w świadomości metaterapeutycznej, w których podkreślane są momenty terapii, kiedy to przekraczana zostaje jednostkowość terapeuty i pacjenta. Należą do nich m.in. aktualne i przeszłe uwarunkowania kulturowe, reguły, według których toczy się dialog czy rozmowa. Do reguł tych należy również tzw. *setting*, czyli zasady organizujące terapię, jak np. stała godzina, leżanka itd., oraz kody językowo-interpretacyjne, wreszcie konieczność porozumienia co do rzeczy samej między terapeutą a pacjentem. Innymi słowy — racjonalne momenty psychoterapii. Te właśnie momenty pozwalają o niej myśleć jako o fenomenie hermeneutycznym. Granicę tego fenomenu stanowią czynniki — także niezmiernie ważne — o których nie

³⁶ Tamże, s. 156.

³⁷ Tamże.

chcielibyśmy powiedzieć: racjonalne, jak np. wczuwanie się, projekcja, kontr-projekcja oraz towarzyszące im reakcje emocjonalne.

Psychotherapy — A Borderline case of hermeneutics

The aim of the article is to draw attention to conversation as a phenomenon that lies in the focus of interest of both psychotherapy and hermeneutics. The author points out that from the time of Socrates conversation not only offered an opportunity to reach truth but also brought about some therapeutic effects. But psychoanalysis and hermeneutics make a different use of conversation, and thus both similarities and differences are identified and discussed in the article.