

PAWEŁ DYBEL

OKRUCHY PSYCHOANALIZY

TEORIA FREUDA MIĘDZY HERMENEUTYKĄ
I POSTSTRUKTURALIZMEM



UNIVERSITAS

OKRUCHY PSYCHOANALIZY



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

Tom 72: Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne.*

Wprowadzenie do teorii aktora-sieci

Tom 75: Bożena Shallcross, *Rzeczy i zagłada*

Tom 77: Jakub Momro, *Literatura świadomości.*

Samuel Beckett – podmiot – negatywność

PAWEŁ DYBEL

OKRUCHY PSYCHOANALIZY

TEORIA FREUDA MIĘDZY HERMENEUTYKĄ
I POSTSTRUKTURALIZMEM

KRAKÓW

Publikacja dofinansowana przez Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
Uniwersytetu Warszawskiego

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Paweł Dybel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009

ISBN 97883-242-1408-2
TAIWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lobman

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

www.universitas.com.pl

WSTĘP

Okruchy psychoanalizy

1. PEERELU DAR DANAJÓW, CZYLI MOJA DROGA DO PSYCHOANALIZY

Rosnące u nas ostatnio, szczególnie wśród młodszych badaczy i studentów, zainteresowanie psychoanalizą, każe mi rozpocząć tę książkę nietypowo, bo od opowiedzenia „osobistej” historii. Jest to prawdę powiedziawszy historia dość trywialna. Obrazuje ona typową drogę „dojrzewania intelektualnego” rodzimych badaczy z końcem lat osiemdziesiątych i ich włączania się w dyskurs współczesnej humanistyki. Ale też z tej racji ją tu przytaczam. W latach późnego PRL-u bowiem w rodzimych środowiskach naukowych pojawiły się pierwsze zwiastuny zainteresowania psychoanalizą jako tradycją intelektualną, w której wykształcił się nowy sposób myślenia o człowieku i kulturze. Przestano widzieć w niej jedynie teorię psychologiczną (i zarazem psychiatryczną), ale zaczęto dostrzegać, że wywarła ona również ogromny wpływ na dwudziestowieczną humanistykę i filozofię.

A oto zapowiedziana historia.

Kiedy gdzieś w połowie lat osiemdziesiątych, jako świeżo upieczony doktor, zastanawiałem się usilnie nad tym, jaką problematyką filozoficzną będę się dalej zajmować, sądziłem, że dotyczyć ona będzie dwudziestowiecznej niemieckiej fenomenologii i hermeneutyki, którymi do tej pory głównie się zajmowałem. Ale decyzję o tym, jaka to będzie konkretnie problematyka, odkładałem z miesiąca na miesiąc, starając się możliwie jak najdłużej pozostawać w owym skądinąd bardzo wygodnym stanie nieważkości (czy, mówiąc po derridiańsku, „niezdecydowania” czy „nierozstrzygalności”), kiedy to młodemu badaczowi wydaje się, że cała dziedzina, której niewielki fragment do tej pory poznał, stoi przed nim otworem. Nadszedł jednak dzień, w którym twarda socjalistyczna rzeczywistość brutalnie upomniała się o swoje prawa. Oto na jednym z cotygodniowych posiedzeń Zakładu IFiS PAN, w którym wtedy pracowałem, jego kierowniczką zakomunikowała nam, że otrzymała od Dyrekcji szczegółowe wytyczne dotyczące naszych najbliższych pięcioletnich planów badawczych. I po krótkiej dyskusji ze starszymi kolegami zwróciła się do mnie w te słowa: „Masz do wyboru między fenomenologią Ingardena, filozofią analityczną i psychoanalizą Freuda. Wybieraj!”

No cóż, akurat fenomenologia Ingardena nie za bardzo mnie pociągała, tym bardziej, że mieliśmy już w Zakładzie badaczkę, która się nią zajmowała. Filozofia analityczna od samego początku wydawała mi się trochę przelewaniem z pustego w próżne, zaś wszelkie dokonywane przez przedstawicieli tego nurtu krytyki fenomenologii Husserla i Heideggera uważałem za nieporozumienie. Pozostawała psychoanaliza Freuda, o której miałem wówczas mętne wyobrażenie, ukształtowane głównie na podstawie dość pobieżnej lektury *Wstępu do psychoanalizy*. W tym czasie jednak ukazała się u nas *Egzystencja i hermeneutyka* Paula Ricoeura, w której w kilku esejach próbował on dokonać swoistego „zapośredniczenia” między hermeneutyczną i psychoanalityczną teorią interpretacji. Wydawało mi się to wtedy dość interesujące. Postawiony więc w dramatycznej sytuacji wyboru typu „albo – albo” zdecydowałem się ostatecznie na ten ostatni temat.

Po cichu przy tym mówiłem sobie, że i tak będę się nadal głównie zajmował fenomenologią i hermeneutyką. Natomiast badanie wpływu teorii psychoanalitycznej Freuda na filozofię współczesną będzie co najwyżej moim intelektualnym hobby i sprowadzi się do napisania około trzydziestu wymaganych stron maszynopisu rocznie (jak to zresztą wówczas czyniło wiele osób pracujących w Instytucie, wychodząc ze skądinąd słusznego założenia, że tego i tak nikt nie czyta). W ten sposób uda mi się oszukać administracyjnych zwierzchników, nie podnosząc miecza na filozoficzne dzieci, które były mi wówczas najbardziej bliskie.

Wydawało mi się przy tym, że całe dzieło Freuda to właściwie bardziej literatura niż nauka, a tym bardziej filozofia. Jego interpretacje i opowieści o chorobach pacjentów czyta się niemal jak kryminały, w dodatku pełne są one różnych pikantnych szczegółów natury erotycznej. Zajmowanie się tym wszystkim nie powinno więc pochłaniać tyle czasu, co lektura arcytrudnych filozoficznie tekstów Husserla, Heideggera czy Gadamera. Natomiast cała teoria tego „ojca psychoanalizy” wydaje się w gruncie rzeczy dość naiwna w swym roszczeniu do wyjaśniania wszystkiego przez seksualność i prymitywna w swym dziewiętnastowiecznym naturalizmie. Tym bardziej, że – jak wówczas sądziłem – jej wpływ na filozofię i nauki humanistyczne jest dość śladowy i tak naprawdę ogranicza się do kilku autorów i nurtów.

Ale już po kilku miesiącach uważniejszego zapoznawania się z nowym „polem przedmiotowym” zacząłem zdawać sobie sprawę z tego, jak bardzo było to mylne, żeby nie powiedzieć, dyletanckie mniemanie. Ze zdumieniem stwierdziłem, że stopień intelektualnego wyrafinowania tych tekstów, ich osobliwa spekulatywność, nie ustępuje w niczym filozoficznej złożoności Husserlowskiego czy Heideggerowskiego dyskursu. Tyle że jest to złożoność całkiem innego rodzaju, w której żywioł myślenia teoretycznego organizuje innego typu wyobraźnia. Nie mówiąc już o przepięknej, jakże uderzającej w swjej prostocie, niemieczyźnie, w jakiej zostały napisane. Inna sprawa, że ówczesne polskie przekłady, wzorowane na ciężkim, napuszenie scjentystycznym języku przekładów angielskich oraz pełne terminologicznych nieścisłości i pomyłek, dawały tego tylko mgliste przeczucie.

Utrwaliło mnie to w przekonaniu, że jeśli chce się wniknąć we wszystkie zawłości i złożoności ukazanego w dziele Freuda obrazu ludzkiej psychiki i kultury, trzeba je czytać w oryginale¹.

W dodatku to, co się zwykło określać mianem „teorii psychoanalitycznej” wypracowanej przez tego autora, nie ma bynajmniej postaci zamkniętej. Nie jest to teoria, która uzasadnia samą siebie, zgłaszając roszczenie do wyjawienia ostatecznej prawdy o człowieku i powikłaniach jego psychiki. Jest ona pełna różnych niedopowiedzeń i wieloznaczności, miejscami zaś wewnątrznie popekana i sprzeczna. Otwiera ona wprawdzie całkiem nowy obszar refleksji nad człowiekiem i jego kulturą, niemniej jednak, tak naprawdę, nic nie zostało w niej rozstrzygnięte raz na zawsze i dopowiedziane do końca. Nie została w niej dana odpowiedź na pytania Sfinksa – a tym samym rozwiązana „zagadka” człowieka – ale przeciwnie. Stał się w niej dla siebie poniekąd jeszcze bardziej problematyczny niż dotychczas.

Ostatecznie ten narzucony mi przez panowską administrację pięcioletni „plan badań” okazał się z czasem prawdziwym koniem trojańskim, który, wpuszczony do „zagrody” strzegącej moje dotychczasowe „pole badawcze”, dokonał tam prawdziwych spustoszeń. Sprawił też, że szybko zdałem sobie sprawę z tego, iż obrona przeze mnie strategia „sabotażu” odgórnych zaleceń administracji jest równie nonsensowna, jak same te zalecenia. Zamiast więc poczytywać Freuda w chwilach wolnych dla rozrywki (w autobusie, w tramwaju, do poduszki), zacząłem ślęczeć godzinami nad jego tekstami w bibliotekach i w domu (na szczęście jego dzieła zebrane były dostępne w bibliotece Ośrodka Austriackiego w Warszawie i częściowo na Germanistyce UW), traktując jak najbardziej poważnie mój „wolny” wybór.

Z czasem też naturalnie tym lekturom zaczęła towarzyszyć coraz większa fascynacja ich przedmiotem, niezwykle złożoną problematyką Freudowskich tekstów, formułowaną często w pięknym, niemalże literackim stylu. Ich uważna lektura kazała

¹ Wyobrażenie o stopniu zniekształcenia i uproszczenia faktycznej wymowy dzieła Freuda w angielskich przekładach daje książka Bruno Bettelheima, *Freud i dusza ludzka*, tłum. D. Danek, Warszawa 1991.

mi też stawiać pod ich adresem pytania jak najbardziej filozoficzne. Pytania o założenia psychoanalitycznej interpretacji, o usytuowanie dwóch topik ludzkiej psychiki na tle dotychczasowych filozoficznych koncepcji świadomości, o rysującą się w nich koncepcję genealogii ludzkiej kultury itd.

Wiązał się z tym rodzaj mojej intelektualnej „emancypacji”. Wszak byłem wtedy w dużej mierze typowym produktem PRL-u: młodym badaczem o dość zaściankowej mentalności, który pozbawiony szerokiego dostępu do prac, pojawiających się w tym czasie na Zachodzie, łatwo ulegał fascynacjom różnymi docierającymi do kraju w sposób szczytkowy i pośredni koncepcjami. Dopiero wyjazd na stypendium Alexandra von Humboldta do Heidelbergu (po wielkich bojach z administracją panowską i partyjną egzekutywą) oraz do Instytutu Nauk o Człowieku we Wiedniu sprawił, że mogłem bezpośrednio i bez żadnych ograniczeń zacząć studiować interesujące mnie wtedy teksty oraz nawiązać bliższe kontakty z badaczami zajmującymi się podobną problematyką. Pozwoliło mi to też lepiej zdać sobie sprawę z istotnej roli, jaką psychoanaliza Freuda odegrała w dwudziestowiecznej myśli humanistycznej i filozoficznej, stając się organiczną częścią tej tradycji oraz naocznie przekonać się, jak ogromny wpływ wywarła na samowiedzę tamtejszych społeczeństw.

Tam też po raz pierwszy zetknąłem się z tekstami Lacana i Derridy, z których wówczas jeszcze niewiele rozumiałem poza niejasnym przeczuciem, że w „poststrukturalistycznych” koncepcjach tych autorów dokonuje się prawdziwy przełom, wprowadzający do współczesnej humanistyki i filozofii całkiem nowy dyskurs o człowieku i jego kulturze. Dzisiaj mogę więc powiedzieć, że ów „dar Danajów”, jakim był narzucony mi w latach osiemdziesiątych przez panowską administrację „wolny wybór” pola badawczego, odegrał decydującą rolę w ukształtowaniu się moich późniejszych zainteresowań.

2. CZY FREUD BYŁ NATURALISTĄ? OPOZYCJA LOGOSU I POPEĘDU

Nie należy jednak zapominać, że jakkolwiek w czasach późnego PRL-u, począwszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, otworzyły się pewne możliwości wyjazdu polskich pracowników naukowych na uczelnie zachodnie, były one ograniczone i prowadziły tylko do częściowego zniesienia izolacji rodzimej nauki w stosunku do tego, co działo się wówczas w nauce światowej. Dotyczyło to przy tym – ze zrozumiałych względów natury „ideologicznej” – szczególnie takich dziedzin jak filozofia i nauki humanistyczne. W rezultacie recepcja wielu dominujących wówczas na Zachodzie nurtów w tych dziedzinach była u nas często nadal bardzo jednostronna, schematyczna i okrojona.

Przy czym w przypadku psychoanalizy, poza restrykcjami i ograniczeniami o charakterze czysto ideologicznym biorącymi się stąd, iż w ślad za wskazaniem Lenina i Stalina zaliczono ją do nurtów „burżuazyjnych”, istotne znaczenie miał u nas również czynnik związany ze stanowiskiem, jakie wobec psychoanalizy zajęli jeszcze w okresie międzywojnia hierarchowie Kościoła katolickiego, upatrując w szczególnym nacisku, jaki został w niej położony na rolę popędów seksualnych i śmierci w rozwoju ludzkiej psychiki i kultury, śmiertelne zagrożenie dla samych podstaw, na jakich w tradycji chrześcijańskiej oparta została wizja człowieka i świata. W tym kontekście nieufność, jaką w okresie powojennym wobec psychoanalizy żywiły władze komunistyczne, upatrując w niej jedną ze wstecznych ideowo, burżuazyjnych teorii i tępiąc ją na uniwersytetach i w klinikach, zbiegała się – paradoksalnie – z wroгим nastawieniem do niej Kościoła i jego konserwatywnych zwolenników, których nie tylko w naszym społeczeństwie, ale również i w środowisku naukowym nigdy nie brakowało.

Trzecim czynnikiem było – sięgające również czasów międzywojnia – zwykłe dyletantstwo rodzimych środowisk artystycznych i intelektualnych w tej materii. Znajdowało ono swój wymowny wyraz w efektownych retorycznie sądach krytycznych i w dość głupawych dowcipach o Freudzie, na jakie w swo-

ich wspomnieniach i publicystyce silili się tacy nestorzy polskiej poezji jak Julian Tuwim czy Jan Lechoń, czy niekwestionowane moralne autorytety jak Antoni Słonimski. Z tym podejściem korespondowała szczególnie popularność, jaką, poczynawszy gdzieś od lat siedemdziesiątych, zyskali u nas uczniowie i kontynuatorzy Freuda z „drugiego szeregu”, Karen Horney i Erich Fromm, którzy rozpowszechnili mniemanie, jakoby jego teoria, niezależnie od zawartych w niej rewelacji i „odkryć”, nosiła znamiona dość prymitywnego naturalizmu.

Równocześnie niemalże nieznanne pozostawały u nas pojawiające się od lat dwudziestych w Niemczech, we Francji, w Szwajcarii i w krajach anglosaskich odczytania psychoanalizy jako rodzaju hermeneutyki, która w istocie zakłada nowego rodzaju koncepcję sensu (L. Binswanger), próby jej łączenia z fenomenologią Husserla i Heideggera (M. Boss, W.v. Frankl, M. Merleau-Ponty), odczytania egzystencjalne (J.P. Sartre), jej szeroki odbiór w naukach społecznych (T. Parsons, Th. Veblen, N. Elias i inni), w filozofii analitycznej (R. Wollheim, M. Edelson) czy wreszcie jej istotny wpływ na antropologię strukturalną Claude Lévi-Straussa, a także zdumiewające wręcz zbieżności ze strukturalno-lingwistycznymi koncepcjami języka F. de Saussure’a czy R. Jakobsona. Zmieniennym tego świadectwem było, że kiedy Krzysztof Pomian, czołowy rodzimy propagator myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych, pisał obszerny wstęp i komentarz do *Antropologii strukturalnej*, o kluczowej roli – obok teorii de Saussure’a – Freuda w kształtowaniu się teorii Lévi-Straussa nie wspominał ani słowem. I to mimo tego, że w samej tej książce znajdziemy wręcz bezpośrednio wypowiedzi jej autora na ten temat.

Działo się tak naturalnie m.in. z racji wspomnianego ograniczonego dostępu polskich badaczy do myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu. Po trosze jednak również z racji tego, że podobne odczytania i kontynuacje Freudowskiej teorii nie bardzo pasowały do ustalonych już w międzywojniu poglądów na jej temat, których większość gotowa była trzymać się dość kurczowo. Wygodniej było w tym wypadku oprzeć się na zbieżnych z tymi poglądami krytycznych sądach Horney czy Fromma niż na jakichś zupełnie z nimi niekorespondujących hermeneu-

tycznych, fenomenologicznych czy strukturalistycznych reinterpretacjach. Albo zwrócić się ku pozostającej zasadniczo w zgodzie z metafizyczną tradycją Zachodu (głównie ze schematami wypracowanymi w ramach kantowskiego i neokantowskiego transcendentalizmu) psychoanalizie C.G. Junga i podkreślać jej związki z religią czy gnozą.

Kiedy więc pisałem moją pracę habilitacyjną, korzystając z dobrodziejstw szerokiego dostępu do filozoficznej literatury na temat Freudowskiej psychoanalizy w czasie pobytu w Heidelbergu, poza książką Zofii Rosińskiej *Psychoanalityczne myślenie o sztuce* nie było u nas praktycznie żadnej poważnej rozprawy, która by przybliżała polskiemu środowisku naukowemu tę tradycję interpretacyjną. Zarazem jednak już wtedy miałem niejasne przeczucie, że zajmuję się tradycją, która, wprawdzie istotna z perspektywy historii oddziaływań Freudowskiego dzieła (no i naturalnie, jako dotychczas w Polsce niemalże nieznaną, wartą przyswojenia rodzimym środowiskom naukowym), w jakiejś mierze należy już do przeszłości.

To przeczucie wiązało się z „odkryciem”, że oto, poczynawszy gdzieś od lat sześćdziesiątych, w myśli filozoficznej i humanistycznej Zachodu pojawił się szereg książek – już to bezpośrednio poświęconych Freudowi, już to powołujących się na niego jako na jedno ze źródeł inspiracji – których autorzy proponowali całkiem nowy typ lektury jego dzieła, wskazując na jego filozoficzny wymiar zapoznany przez dotychczasową tradycję. Był to całkiem inny typ lektury niż ten proponowany przez Ricoeura czy Habermasa, m.in. z racji tego, że znakomita większość tych autorów próbowała – trochę wzorem Lévi-Straussa – odczytywać to dzieło pod kątem sposobu, w jaki został w nim ujęty związek pojęć z językiem. Ze względu na fakt, że filozoficzne koncepcje tych autorów wyrastały w dużej mierze ze strukturalistycznych teorii języka, przekształcając je zarazem dość radykalnie, okrzyknięto ich wkrótce „poststrukturalistami” (choć naturalnie każdy z nich gwałtownie wypierał się tego określenia).

Mam tutaj na myśli prace Barthesa, Foucaulta, Derridy, Lyotarda, no i przede wszystkim Lacana. Tym, co było wspólne autorom tych prac to zwrócenie uwagi na ścisły związek między

teorią popędu Freuda a genialnymi wręcz, często prekursorskimi wobec tradycji strukturalistycznej, spostrzeżeniami tego autora odnośnie do różnych form manifestacji owych popędów na poziomie języka. I jakkolwiek każdy z nich ów związek interpretował inaczej, to wskazanie przez nich na ten czysto „lingwistyczny” wymiar myśli autora *Objaśniania marzeń sennych* miało znaczenie przełomowe. Sprawilo, że zawarta w dziele Freuda koncepcja człowieka i kultury przestała być odczytywana głównie pod kątem wykazywanych przez tego autora „przedjęzykowych” popędowych sił tkwiących w nieświadomym, ale samo nieświadome zaczęto rozpoznawać jako odniesione już z góry do języka, tyle że jego „przedstawienia” zorganizowane są zupełnie inaczej niż ma to miejsce w przypadku wszelkich świadomych form wypowiedzi. Zgodnie z tym rozpoznaniem popędowe „przedstawienia” nieświadomego stanowią już część języka, problem tylko w tym, że to, co wypowiadają, jawi się jako czysty nonsens, nie przystaje w żaden sposób do tego, co zwykliśmy tradycyjnie kojarzyć z tym, co językowe.

Przełom polegał na tym, że na gruncie podobnych odczytań nie sposób już było traktować Freuda jako „naturalistę”, który – podobnie jak Darwin i XIX-wieczny pozytywizm – ujmuje ludzkie popędy jako, mimo wszelkich występujących różnic w ich ustrukturuowaniu, ostatecznie głęboko spokrewnione ze zwierzęcymi instynktami (stąd krytyka angielskich tłumaczeń). Skoro bowiem popędy te przejawiają się w ludzkich działaniach jedynie o tyle, o ile pozostają już w organicznym splocie z językiem, to – po pierwsze – między tym, co ludzkie i zwierzęce ma miejsce zasadniczy rozróż. Polega on na tym, że nawet, jak się wydaje, popędowo zdeterminowane, „nonsensowne” zachowania ludzkie odniesione są do sfery sensu – choćby z tej racji, że stanowią rodzaj naruszenia czy negacji tego, co się uznaje za zachowanie „sensowne”².

² Na bardzo złożoną postać relacji, w jakiej u Freuda pozostaje sfera wypartych „nieświadomych wyobrażeń” dających się interpretować z popędem oraz na to, jak dalece relacja ta przyjmuje całkiem nową postać w teorii Lacana wskazuje Marek Drwięga w swojej książce *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*, Kraków 2006. Wypadałoby podkreślić, że na tle większości

Ujęcie to implikuje jednak równocześnie, że – po drugie – na przedział między tym, co ludzkie i zwierzęce, o którym decyduje pozostawanie w obszarze języka lub poza jego obrębem, nakłada się przedział dotyczący samego człowieka i zarysowujący się w języku. Jest to przedział między działaniami człowieka (zachowaniami czy wypowiedziami), które, tak czy inaczej, wpisują się w „gramatykę” akceptowalnych społecznie norm i zasad, a działaniami, które naruszając owe normy, jawią się jako „nonsensowne”. Ten przedział ma wówczas postać pęknięcia, zasadniczej niewspółmierności między dwoma obliczami tego, co ludzkie, niewspółmierności, która jednak zarazem o nim jako takim stanowi.

Obecne w dziele Freuda rozpoznania i interpretacje dotyczące różnorodnych „tajemniczych” związków ludzkich popędów z językiem pozwalały mówić o nowej psychoanalitycznej antropologii, jaka wyłania się z jego prac. Podstawowym założeniem tej antropologii było przekonanie, że wszelkie ludzkie zachowania, wypowiedzi, przeżycia, zjawiska psychiczne, w których na pierwszy rzut oka mamy do czynienia z czystą manifestacją popędów Erosa czy Tanatosa, są zawsze już „zapośredniczone” językowo i tym samym należy je rozpatrywać ze względu na ich „sens”. Tak też należy rozumieć uporczywe powtarzanie przez Freuda, iż czynności pomyłkowe, marzenia senne i symptomy „mają sens”. Jeśli bowiem jawią się nam jako „nonsensowne” to właśnie dlatego, że są już immanentnie odniesione do sfery tego, co zwykliśmy za sens uważać.

Innymi słowy, ich doświadczenie przez nas jako „nonsensownych” świadczy o tym, że – paradoksalnie – rozpoznajemy je jako w ich „negatywności” odniesione do sfery sensu. Nawet bowiem jeśli ze względu na swą zniekształconą językową postać nie dają się bezpośrednio włączyć w obszar tego, co za sens – lub sensowne – uważamy, to pozostają z nim już z góry w określonej relacji. A w takim razie wszystko to, co do tej pory w za-

prac rodzimej literatury poświęconej Freudowi i Lacanowi wspomniana książka wyróżnia się tym, że argumentacja autora nie ma w niej postaci „luźnych asocjacji” (czyli swobodnego kojarzenia wszystkiego ze wszystkim), ale jest napisana w sposób bardzo rzetelny i kompetentny.

chowaniach ludzkich traktowano jako pozbawioną sensu czystą manifestację popędów, zaliczając je do pozajęzykowej dziedziny patologii, perwersji czy szaleństwa, w istocie do sfery języka i sensu należy. Tyle że jako jego nieodłączna druga strona, rewers, przedrzeźniający go cień.

Z dłuższej perspektywy czasu okazało się więc, że najbardziej istotny przełom, jaki w ujęciu „tego, co ludzkie” i tworzonej przez człowieka kultury wprowadzał Freud, nie sprowadzał się do „odkrycia” nieświadomego i wskazania na kluczową rolę popędów seksualnych i śmierci w kształtowaniu się ludzkiego życia psychicznego. Polegał on raczej na wykazaniu, że nawet najbardziej zdawałoby się „nonsensowne” działania ludzkie są już zawsze „zapośredniczone” językowo. Tyle że stanowią one wówczas rodzaj „negacji” tego, co człowiek zwykł za sens uważać. Była to prawdziwa rewolucja w rozumieniu „istoty” tego, co ludzkie, komplikująca dotychczasowy obraz człowieka jako *animal rationale*, w którym sfery tego, co językowe a co nie, były zazwyczaj wyraźnie od siebie odgraniczone.

Okazało się bowiem, że zasadniczy przedział przebiega w człowieku nie między tym, co w nim specyficznie „ludzkie”, tradycyjnie utożsamiane z tak lub inaczej ujętą „rozumnością”, a „zwierzęce”, należące do przedrozumnej (czy przedjęzykowej) sfery popędów czy instynktów. Przedział ten przebiega w obrębie samej ludzkiej „rozumności” (języka). Z jednej strony mamy więc „świadome” zachowania lub wypowiedzi ludzkie, które dają się rozpatrywać w kontekście związku celów i zadań uznanych przez daną społeczność kulturową za „sensowne” (wzgl. im „świadomie” przeczą) i są możliwe do wyartykułowania w języku. Z drugiej strony konfrontowani jesteśmy nieustannie z zachowaniami czy wypowiedziami, które jawią się wprawdzie jako całkowicie nonsensowne (tzn. zdaje się im nie przysługiwać żadna świadoma intencja ze strony podmiotu), a jednak również i one znajdują swoją językową artykulację. W wypadku tych ostatnich odnosi się wrażenie, jakby to nie „rozum”, ale sam popęd zawłaszczył dla siebie język i posługuje się nim dla wypowiedzenia swoich własnych, niedających się ująć w ramy jakiegokolwiek racjonalnej logiki, „celów”.

W rezultacie pęknięcie nie przebiega tutaj – jak to dotychczas ujmowano – między duszą i ciałem, tym, co rozumne i co popędowe, co językowe i pozajęzykowe, między tym, co ludzkie i zwierzęce, a więc między sferami pojętymi jako odrębne w stosunku do siebie „substancje”. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka, w którym nieustannie oddziela się od siebie i zapośrednicza ze sobą to, co ludzkie i nieludzkie, rozumne i szalone (popędowe), sensowne i pozbawione sensu, normalne i patologiczne, swojskie i traumatyczne, akceptowalne społecznie i perwersyjne. Jeśli więc język jest wyróżnionym miejscem, które zamieszkuje człowiek – i które czyni go dopiero człowiekiem – to jest to miejsce dwoiste, pęknięte w sobie, podatne w równej mierze na działanie przeciwstawnych sobie, walczących ze sobą od samego początku ludzkich dziejów, sił. Siły te w psychoanalitycznej teorii Freuda reprezentują nie tyle – jak zwykle się powszechnie sądzić – Eros i Tanatos, co *L o g o s i P o p ę d*. To one dopiero kierują się w realizacji swoich celów dwiema radykalnie niewspółmierzonymi ze sobą „logikami”, które w swej odmienności, skazane na siebie, uniemożliwiają już z założenia jakąkolwiek jednolitą formułę ludzkiego bytu. Każda z nich kształtuje się i ustanawia swą dominację w poszczególnych obszarach ludzkiego życia jedynie poprzez „wyparcie” drugiej, ta ostatnia jednak tym samym jest jej warunkiem możliwości i niemożliwości zarazem.

Jeśli więc siły Logosu w jakiejś mierze współdziałają i wykorzystują dla siebie dążenie Erosa do ustanawiania różnych form organicznej jedności w życiu, to zarazem dopiero właściwa im „autorefleksyjność”, zdolność nieustannego różnicowania się w stosunku do siebie jest źródłem ukonstytuowania się jakiegokolwiek „sensu”. W tej perspektywie Logos jest nie tyle „przedłużeniem” Erosa, produktem sublimacji jego „jednoczących” życiodajnych sił, co wyrastającą na jego podłożu, ale zarazem przekraczającą go tendencją do ustanawiania jedności sensu na drodze „dystansowania się” wobec tego, co Eros w swym nieustannym samorozdzielaniu się ustanawia jako życiową jedność. I jakkolwiek Freud nigdzie nie wprowadza wprost tego rozróżnienia, to jest ono wyraźnie implikowane w sposobie, w jaki ujmuje on proces „introjekcji” ojcowskich zakazów przez podmiot.

W wyniku tego procesu dopiero kształtuje się ono jako świadome siebie, kulturowe Ja, orientujące się w swym postępowaniu według „uwewnętrzzonych” nakazów Nad-Ja.

W tym punkcie jednak trudno jest jeszcze mówić o „rewolucyjności” jego podejścia, jeśli chodzi o ujęcie pozycji ludzkiego podmiotu w języku i wobec języka. Co najwyżej mamy tu do czynienia z nową – w porównaniu choćby z ujęciami wykształconymi w tradycji niemieckiego idealizmu czy w filozofii życia Diltheya – wykładnią autorefleksyjnej struktury Logosu, którą w ujęciu freudowskim wyznacza proces introjekcji ojcowskiego Zakazu. W wyniku tego procesu ludzkie Ja w swoich działaniach zawsze jest już odniesione do „nadzorującej” je instancji Nad-Ja, rozpatrując „sens” owych działań zawsze poprzez odniesienie do tego, co owa instancja uznaje za obowiązującą bezwzględnie, nieprzekraczalną Normę.

Doceniając nowatorski charakter tego ujęcia można by naturalnie równocześnie powątpiewać czy oddaje ono sprawiedliwość autorefleksyjnej strukturze Logosu, choćby w tej postaci, w jakiej została ona wydobyta w koncepcjach niemieckiego idealizmu – u Hegla, Schellinga czy u wspomnianego Diltheya. Pytaniem jest bowiem, na ile Freud zwracając uwagę na pewien bez wątpienia pomijany przez te koncepcje aspekt funkcjonowania tej struktury (tzn. podległość Ja wobec Nad-Ja), nie dostrzega jego w istocie partykularnego charakteru i czyni go jej podstawowym wyznacznikiem. Na ile pomija zatem w swej koncepcji to, że również sposób odniesienia Nad-Ja do Ja podlega zasadzie refleksyjności (i autorefleksyjności). W wyniku tego nie tylko nieustannej zmianie ulega w ludzkiej historii postać zakazów, jakie Nad-Ja formułuje wobec Ja, ale również – w przypadkach skrajnych – są one przez nie niekiedy poddawane w wątpliwość w ich rygorystycznej apodyktyczności.

Ale prawdziwie rewolucyjna nowość w rozpoznaniu przez Freuda „tego, co ludzkie” polega na uznaniu przez niego, że stanowi o nim immanentny związek Popędu z językiem. Poświadczają to wymownie jego analizy czynności pomyłkowych, symptomów, no i przede wszystkim marzeń sennych. W analizach tych stara się on wykazać jak dalece w wypowiedziach pacjentów z pozoru

całkowicie nonsensownych, ich poszczególnych słowach niepasujących do sytuacyjnego kontekstu, zniekształceniach postaci fonetycznej itd. dają o sobie znać ich wyparte popędowe dążenia. Nie mogą zostać wypowiedziane w języku ze względu na swój „sens”, gdyż go ze swej istoty nie posiadają, zawłaszczają one poszczególne, oderwane fragmenty jego „znaczących”, znajdując w ten sposób swoją „reprezentację”.

Jawią się one wówczas jako „nonsensowne”, ponieważ w sposobie, w jaki się manifestują w języku, nie chodzi o wypowiedzenie jakiegoś „sensu”, lecz o danie wyrazu samemu, uwarunkowanemu popędowo, pragnieniu podmiotu. Owo pragnienie, artykułując się w ten sposób w języku, odczytywane jest przez otoczenie jako „bez sensu”, gdyż... w istocie jest „bez sensu”. Ale też ze swej istoty dąży ono do tego, aby się „zaprezentować” w znaczących języka. Dlatego o żadnym zachowaniu zwierzęcym nie powiemy, że jest „bez sensu” w tym znaczeniu, w jakim mówimy o ludzkich czynnościach pomyłkowych, symptomach czy marzeniach sennych. Żadne z tych zachowań, choćby najbardziej nam zagrażające, nie rodzi w nas poczucia owej osobliwej niepokojącej obcości, jakiej doświadczamy w obliczu „nonsensownych” wypowiedzi i zachowań osób szalonych, histeryków czy czyjejs pomyłki. Albo wysłuchując czyjejs opowieści o snach.

Dzieje się tak dlatego, ponieważ w tym wypadku określenie tych zjawisk i czynności jako „nonsensownych” oznacza w istocie rozpatrywanie ich jako immanentnie odniesionych do sfery języka. Mamy tutaj do czynienia nie tyle z doświadczeniem przedziału między tym, co ludzkie i zwierzęce, co z doświadczeniem przedziału w obrębie „tego, co ludzkie”; w sposobie, w jaki sam język rozdwa się w człowieku na to, co jest w nim domeną jego refleksyjnej „wolności” oraz na to, co jest w nim z nią niewspółmierne, podlegając przerastającym go mocom Popędu.

Wskazując na pragnienie podmiotu, jako na właściwy punkt odniesienia dla „rozumienia” różnych nonsensownych zachowań i wypowiedzi pacjentów, Freud nie ma na myśli tylko jakiegoś akcydentalnego, przejściowego „stanu” ludzkiej psychiki, który byłby ściśle powiązany z równie akcydentalnymi, wypartymi wyobrażeniami popędowymi. W tym wypadku chodzi o wyznacza-

jące w sposób trwały „pozycję” podmiotu wobec innych i świata nastawienie, które rozpoznawalne jest we wszelkich jego „nonsensownych” zachowaniach symptomatycznych czy wypowiedziach. Tym samym zaś chodzi o sam nonsensowny, określony popędowo „rdzeń” tożsamości podmiotu. To w nim zakorzeniona jest destrukcyjna tendencja podmywająca wszelkie wyznaczone sobie przez ów podmiot życiowe cele i opierająca się wszelkim próbom jej „racjonalizacji”. Tendencja ta pozostaje w głębokim, nierozwiązywalnym konflikcie z podstawowymi normami określającymi międzyludzkie relacje w ramach danej społeczności.

Freud wykazuje zatem, że najbardziej fundamentalne pęknięcie przebiega w samym człowieku, znajdując swe wymowne poświadczenie w jego języku, rozszczepionym w nim na zachowujący strukturę refleksyjności język świadomości i zawłaszczony przez Popęd język pragnienia podmiotu „nonsensownie” nastawiony na powtórzenie pewnego typu popędowej satysfakcji. Te dwie „postaci” języka są zasadniczo niewspółmierne, obie nastawione są na realizację zupełnie innego rodzaju „celów”. W rezultacie przez cały czas pozostają ze sobą w stanie głębokiego konfliktu, nie będąc w stanie wysłuchać i „zrozumieć” racji drugiej strony. Jedyne, co jest możliwe, to uzyskanie na drodze terapeutycznej „mediacji” stanu względnej równowagi między nimi. Doprowadzenie do stanu swoistego ich wyciszenia, który jednak w każdej chwili jest zagrożony rozpadem.

Zarazem jednak dopiero to pęknięcie między językiem nastawionym na refleksyjne ustanawianie sensu i poddawanie go kontroli świadomości oraz językiem nieświadomego zawłaszczonym przez Popęd i „nonsensownie” zmierzającym do powtórzenia pierwotnego traumatycznego doświadczenia przyjemności/nieprzyjemności czyni człowieka człowiekiem. Ono też sprawia, że niemożliwe jest poddanie człowieka jakiegś „jednoznacznej” definicji, która wyczerpywałaby jego istotę. Taka „istota” tego, co ludzkie, w postaci zbioru przysługujących tylko człowiekowi własności i cech, po prostu nie istnieje. Tym bardziej niemożliwe jest określenie „celu”, do którego zmierza on w swoich dziejach, wraz z którego osiągnięciem uzyskałby on pełnię własnej samowiedzy.

Podobne myślenie o człowieku, właściwe całej niemal metafizycznej tradycji Zachodu, poczynawszy od Platona i Arystotelesa, poprzez średniowiecze i nowożytność, aż po ujęcie Marksa i pozytywizm, załamuje się po raz pierwszy tak radykalnie w teorii psychoanalitycznej Freuda. To też sprawia, że już na progu nowoczesności nawiązują doń wszyscy autorzy, dla których wszelkiego rodzaju antropologiczny esencjalizm stał się wysoce problematyczny – twórcy współczesnej antropologii filozoficznej, Scheler, Plessner i Gehlen, jeszcze później zaś przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej, egzystencjalista Sartre czy Merleau-Ponty, fenomenolog ludzkiej cielesności.

3. (POST)STRUKTURALISTYCZNE ODCZYTANIA PSYCHOANALIZY FREUDA

Ale prawdziwy renesans i podniesienie myśli Freuda do rangi jednego z „paradygmatów” współczesności następuje – paradoksalnie – dopiero wraz z początkiem lat sześćdziesiątych minionego stulecia. Dokonuje się to wraz z jej wspomnianym nowym rozpoznaniem, w którym na plan pierwszy wysuwają się analizy i interpretacje Freudowskie dotyczące powikłanych związków Popędu z językiem. Rozpoznanie to koresponduje z rosnącymi wpływami tradycji strukturalistycznej na filozofów młodszej generacji, a tym samym z podniesieniem kwestii języka do rangi centralnych zagadnień filozofii człowieka, społeczeństwa i kultury. Ścieżki do podobnych odczytań Freudowskiej teorii przetarli już wprawdzie strukturaliści „pierwszej” generacji jak de Saussure, Jakobson czy, przede wszystkim, Lévi-Strauss, ale dopiero w „poststrukturalistycznych” pracach takich autorów jak: Barthes, Foucault, Lacan, Lyotard czy Derrida zyskują one dojrzałą i mocno rozbudowaną interpretacyjnie postać.

Ponieważ przy tym autorzy ci kwestię języka uznają za fundamentalną dla własnych filozoficznych dociekań, tym samym ze wspomnianym nowym sposobem odczytywania teorii Freuda

idzie u nich w parze traktowanie go przede wszystkim jako filozofa – a nie psychologa czy psychiatry, jak to było do tej pory w filozoficznej i humanistycznej tradycji. Autor *Objaśniania marzeń sennych* staje się w ich pracach po raz pierwszy – obok de Sade’a, Nietzschego, Marksa czy Kanta i Hegla – „równorzędnym” partnerem w ściśle filozoficznych rozważaniach i dysputach. W jego teorii nie widzi się już tylko psychologicznej koncepcji o określonych filozoficznych implikacjach, ani też nawet rodzaju wyrafinowanej hermeneutyki (metody interpretacji). Rozpoznaje się w niej koncepcję filozoficzną *sensu stricto*, w której wraz z podważeniem samych podstaw dotychczasowego obrazu człowieka i jego kultury znakiem zapytania opatrzona została pośrednio cała niemal tradycyjna pojęciowość filozoficzna dotycząca człowieka i jego kultury.

Bez wspomnianego powyżej, wydobytego przez Freuda, „pęknięcia” w obrębie języka na domenę Logosu (świadome siebie Ja i Nad-Ja) i Popędu (nieświadome) nie do pomyślenia byłoby tkwiące u podstaw całego dzieła Foucaulta wydobyte głęboko dwuznacznej relacji Rozumu i Szaleństwa – chociaż ten ostatni, jak się wydaje, nie do końca zdawał sobie z tego sprawę (czy też po prostu nie chciał tego dostrzec). Podobnie też wszelkie krytyki Freuda, jakie miały (i mają miejsce) w obrębie współczesnej tradycji myśli feministycznej, nie byłyby możliwe, gdyby – przy wszelkich „patriarchalnych” ograniczeniach swego ujęcia – nie uznał on kwestii „różnicy seksualnej” za fundamentalną przy wszelkich rozważaniach na temat podstaw ludzkiej tożsamości i nie nadał tak kluczowego znaczenia jej symbolicznemu wymiarowi (rola fallusa w jego ujęciu). W tej samej mierze wielka dyskusja z jego hipotezą „kompleksu Edypa”, jaką kontynuując krytyki Marcusego i Normana O. Browna, podjęli w *Anty-Edypie* Deleuze i Guattari, żywi się wręcz „bezwstydnie” tę koncepcją niczym surowym pokarmem, na którym obydwaj budują swą imponującą krytyczną wizję psychoanalizy Freuda, a wraz z tym całej kultury współczesnej.

Natomiast zupełnie osobne miejsce na tle tych wszystkich krytyk, dyskusji i ujęć, należałoby przyznać podejściu do freudowskiej teorii u Lacana i Derridy. W ich przypadku kluczowe

znaczenie miało pytanie, jak pogodzić ze sobą to, co Freud powiada na temat nieświadomego i popędu oraz jego błyskotliwe językowe analizy marzeń sennych, czynności pomyłkowych czy symptomów z wykształconym w strukturalizmie rozumieniem języka? I starając się, każdy na swój sposób, odpowiedzieć na to pytanie, doszli do wniosku, że, po pierwsze, należy w sposób całkiem odmienny niż to czyniono dotychczas odczytać cały „lingwistyczny” wymiar dzieła Freuda i jego miejsce w całej jego teorii, po drugie zaś, inspirować się tym odczytaniem, należy radykalnie przekształcić strukturalistyczne teorie języka.

Jeśli więc obydwaj odkrywają, że już w swoich wczesnych pracach, jak np. *Entwurf einer Psychologie* czy *Objaśnianie marzeń sennych*, Freud wypowiadał twierdzenia, które były bardzo zbliżone do fundamentalnych założeń strukturalizmu na temat języka (język jako system różnic między „neuronami”/znaczącymi, przesunięcie i kondensacja „wyobrażeń popędowych” jako podstawowe prawa organizacji marzenia sennego), to zarazem dostrzegają, iż trudno jest implikowane w tych twierdzeniach rozumienie języka ująć w spójne ramy teoretyczne, tak jak miało to miejsce w przypadku de Saussure’a i Lévi-Straussa. Wynika to z bardzo radykalnego ujęcia przez Freuda relacji między wszelkimi pozostającymi pod kontrolą samoświadomego Ja wypowiedziami językowymi i zachowaniami jednostki a tzw. patologicznymi zjawiskami psychicznymi (marzenia senne, czynności pomyłkowe, symptomy), w których dochodzi do głosu nieświadome. Relację tę określa zasadnicza niewspółmierność w budowie znaczeniowej obu tych typów zjawisk, która jest poświadczeniem niewspółmierności określającej samą „strukturę” języka. Freudowskie interpretacje owych zjawisk patologicznych świadczą bowiem wymownie o tym, że język nie daje się ująć jako zamknięty, spójny system, na który składają się binarne pary opozycji znaczących.

Język jest fenomenem już ze swej istoty niewspółmiernym z samym sobą, o którym stanowią różnego rodzaju pęknięcia, uskoki i dziury przebiegające na linii relacji świadomość – nieświadome. Dlatego też często to, co wypowiadamy w języku, nasze marzenia senne, symptomy, są często tak absurdalne, że

w żaden sposób nie daje się ono usensownić. Na gruncie tego rozumienia wszystkie te „patologiczne” zjawiska językowe nie są bynajmniej akcydentalnym odstępstwem od językowej normy, ale tę normę jako takie umożliwiają. Gdybyśmy nie popełniali pomyłek, w ogóle byśmy nie mówili.

Ten aspekt Freudowskiej teorii ma kluczowe znaczenie dla jej odczytania przez Lacana, który w oparciu o jej tak rozpoznaną przez siebie „lingwistyczną” stronę będzie rozwijał w opozycji do strukturalizmu koncepcję języka, budując ją na opozycji trzech porządków: symbolicznego, wyobrażeniowego i realnego.

W odczytaniu Freuda przez Derridę kluczowe znaczenie ma z kolei wprowadzone przez tego pierwszego pojęcie *Nachträglichkeit*. Pojęcie to zakłada, że właściwy sens scen pierwotnych, które miały miejsce w dzieciństwie i których doświadczenie tkwi u podstaw procesu kształtowania się tożsamości jednostki, rozpoznajemy dopiero „z opóźnieniem”, kiedy po jakimś czasie jesteśmy konfrontowani ze scenami odsyłającymi nas pośrednio do tych pierwszych. Tak odczytana *Nachträglichkeit* stanowi wyraźny pierwowzór Derridiańskiej „różni”, co autor *Marginesów filozofii* zresztą wielokrotnie podkreślał w swoich rozprawach poświęconych Freudowi, nobilitując go – obok Nietzschego i Marksa – do rangi jednego z czołowych prekursorów dekonstrukcjonizmu. Wychodząc od tej paraleli, Derrida podejmuje w swoich rozprawach gigantyczny wysiłek kolejnego radykalnego „przemieszczenia” teorii Freuda w obrazie myśli współczesnej, proponując nową lekturę jego kluczowych tekstów. Można powiedzieć, że w tych tekstach autor *Objaśniania marzeń sennych* ponownie staje się źródłem inspiracji dla filozofa, w oczach którego wszystkie kluczowe pytania europejskiej metafizyki winny zostać przeformułowane w kontekście „otwartej” i nieustannie samoróżnicującej się struktury samego języka.

Na zawarte w teorii Freuda ważne implikacje, dotyczące zakładanego w niej rozumienia struktury języka, wskazują też inni „poststrukturaliści” (czy, używając terminu zakorzonego w tradycji anglosaskiej, inni czołowi przedstawiciele tzw. *French Theory*). To właściwie dopiero w ramach tej tradycji, w kilkadzie-

siąt lat po śmierci autora *Objaśniania marzeń sennych*, dokonała się pełna filozoficzna „rehabilitacja” jego dzieła. Dostrzeżono bowiem z całą wyrazistością, że rysuje się w nim nowy sposób myślenia o człowieku i jego kulturze, który stanowi poważne wyzwanie dla całej dotychczasowej metafizycznej tradycji.

4. PSYCHOANALIZA I HUMANISTYKA. CZY ISTNIEJE „METODA” PSYCHOANALITYCZNEJ INTERPRETACJI?

Inspirująca rola, jaką psychoanaliza Freuda i jego kontynuatorów odegrała w odniesieniu do filozofii i poszczególnych dyscyplin humanistycznych, nie sprowadza się do tego, że ich przedstawiciele opracowywali w oparciu o jej założenia odpowiednie „metody” interpretacji różnorodnych zjawisk społecznych i kulturowych. Ten wpływ psychoanalizy na humanistykę i filozofię często miał charakter mocno zapośredniczony i pośredni. Często przy tym zwracano uwagę jedynie na jej niektóre aspekty, które pozwalały w sposób nietypowy, nieobecny w żadnej innej teorii, spojrzeć na dane zjawiska. W tych wypadkach trudno jest nawet mówić o stosowaniu jakichś specyficznych „instrumentów” czy „narzędzi” psychoanalitycznej interpretacji w odniesieniu do zjawisk społecznych i kulturowych czy literatury i sztuki. Określenia te sugerują jakoby z psychoanalizą należało wiązać jakiś szczególny rodzaj uprzedmiotowienia tekstu literackiego czy dzieła sztuki, który pozwala preparować go w określony metodyczny sposób, trudno porównywalny z innymi podejściami.

Tymczasem co najwyżej należałoby traktować je jako metafory. Chociaż, przynajmniej, są to metafory dość wątpliwe. Implikują one wszak manipulacyjne podejście badacza do interpretowanych przez siebie zjawisk, zakładając go milcząco jako wszechwładny podmiot, który, mając do swej dyspozycji jakieś cudowne środki pojęciowe („znaczące”) dostarczone mu przez psychoanalizę, dociera do głęboko ukrytej przed innymi „praw-

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

