

Freud i polityczność

Polityczność w myśli Freuda pod osłoną niewinności skrywa jeden z najtrudniejszych, jeśli nie niemożliwych, tematów. Oba zjawiska (polityczność i Freud) dalekie są od jednoznaczności – nie jest, wbrew pozorom, całkiem jasne, co rozumiemy przez „Freuda”, niezależnie od albo właśnie z powodu aury, jaka otacza jego imię, i wrzawy, jaką prowokuje jego sława... I nawet mniej jasne jest to, co należy rozumieć przez „polityczność”, niezależnie od albo właśnie z tego powodu, że jesteśmy nieustannie i ze wszystkich stron bombardowani polityką wszelkiej maści. Jednak największy problem nastręcza próba skrzyżowania tych dwóch zjawisk. Pojawia się zatem pokusa zaadaptowania dekonstrukcjonistycznej retoryki i zastąpienia mówienia o temacie mówieniem o niemożliwości mówienia o temacie. Postaram się ze wszech miar oprzeć tej pokusie.

Zdawać by się mogło, że Freud nie był, mówiąc najdelikatniej, zwierzęciem politycznym. Nigdy w żaden znaczący sposób z własnej woli nie zaangażował się w życie polityczne – do czasu, aż samo nie stanęło mu ono w gardle w najbardziej podstępnej postaci szerzącego się antysemityzmu, zakończonego zajęciem państwa, które skazało twórcę psychoanalizy na wygnanie. Poza tym wstrząsającym finiszem, relacja Freuda z polityką miała charakter raczej incydentalny. Można by przywołać anegdotę o awersji Freuda do Woodrowa Wilsona i fakt, iż psychoanalityk był współautorem niefortunnej książki poświęconej prezydentowi Stanów Zjednoczonych¹. Do tego niewczesnie nabazgraną dedykację do książki Mussoliniego; poparcie dla partii liberalnej (razem z całą austriacką społecznością żydowską); sceptyczne uwagi o bolszewizmie, nie do końca adekwatne, jak sam w końcu przyznawał; delectowanie się kolejnym cygarem w momencie, w którym Cesarz odmówił nominacji dr. Karla Luegera na stanowisko burmistrza Wiednia, mimo że ten wygrał wybory w 1895 roku. Dodajmy, że chodzi o tego samego Karla Luegera, który posłużył za wzór młodemu Hitlerowi, włóczącemu się ulicami Wiednia pod koniec wieku – Lueger wprowadził Hitlera w tajniki antysemityzmu, co ten odnotował później w *Mein Kampf*. I, jako że pochodzi ze Słowenii, nie mogą nie przytoczyć pewnej dykteryjki, najbardziej – jak sądzę – ze wszystkich spektakularnej, dotyczącej wydarzenia, które miało miejsce podczas krót-

1 Zob. S. FREUD, W.C. BULLITT: *Woodrow Wilson. A psychological study*. London 1999 (przypis tłumaczy).

kiej wizyty Freuda w Słowenii. W trakcie wielkanocnych wakacji roku 1898 Freud wraz z bratem Alexandrem odwiedzili Włochy. W drodze powrotnej zatrzymali się nieopodal sławnych słoweńskich Jaskiń Szkocjańskich (w roku 1986 zostały one wpisane na listę dziedzictwa UNESCO). Freud opisał swoje wrażenia w liście do Wilhelma Fliessa (z 14 kwietnia 1898): „[...] podziemna rzeka płynąca wśród oszałamiających sklepień, stalaktytów i wodospadów, w nieprzeniknionych ciemnościach [...]. Wstąpiłem do Tartaru. Jeżeli Dante zobaczył coś podobnego, to nie musiał zbyt wysilać wyobraźni, żeby przedstawić piekło”². I kogóż Freud spotkał na dnie Tartaru, w ostatnim kręgu tego piekła? „Rządzącego Wiedniem Pana Dr. Karla Luegera”, który akurat w tym samym czasie zwiedzał jaskinię podczas wakacji spędzanych na obrzeżach Imperium; Lueger wpadał tu na ludzi, z którymi w Wiedniu nigdy nie spotkałby się twarzą w twarz. Freud, paradygmatyczny Żyd, spotyka paradygmatycznego antysemitę w słoweńskim Piekło – z perspektywy czasu spośród wszystkich innych to ten właśnie obraz zasługuje, by uznać go za emblematyczną, inaugurującą stulecie ikonę, uginającą się pod ładunkiem złych przeczuć tego wszystkiego, co ma się dopiero wydarzyć³.

2 S. FREUD: *The origins of psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess*. New York 1977, s. 253.

3 Kiedy kilka lat później, w 1900 roku, Freud opublikował swoje pierwsze wielkie dzieło: *Objaśnianie marzeń sennych*, na stronie tytułowej umieścił motto z Wergiliusza: „Flectre si nequeo superos, Acheronta movebo” – „Gdy niebo mi oporne, piekło wzruszę do dna” (PUBLIUSZ WERGILIUSZ MARO: *Eneida*. Tłum. T. KARYŁOWSKI. Wrocław 1981, s. 202). Można przypuszczać, że na wybór tego motta wpływ miało echo słoweńskiego epizodu.

4 Zob. J.-C. MILNER: *Constats*. Paris 2002.

Jakkolwiek malownicza i wieloznaczna może wydawać się ta anegdota, uwidacznia pewien rażący brak: Freud nigdy nie zaproponował żadnej linii politycznej, która wynikałaby z odkrycia przez niego psychoanalizy, żadnego politycznego stanowiska, które można by przyjąć. Unikał – i choć nigdy nie wyraził tego wprost, robił to w sposób, który nie mógł być niezamierzony – jakiegokolwiek refleksji na temat politycznego wpływu, jaki mogłoby mieć jego odkrycie. Zuchwale odrzucał przekonanie, że psychoanaliza powinna zaadaptować jakiś *Weltanschauung*, jakiś „świato-pogląd” (w tym polityczny), twierdząc, że przecież duch naukowy kategorycznie ów *Weltanschauung* wyklucza. Nasuwa się wniosek, że z Freudem nierozzerwalnie związana jest obojętność na sprawy polityczne – to linia przyjęta przez kogoś takiego jak Jean-Claude Milner, postać o ugruntowanej pozycji w dzisiejszej Francji, widzący w owej *indifférence en matière politique* właściwą drogę, którą psychoanaliza powinna podążać, odrzucając przy tym „polityczny ogląd świata”⁴. Oczywiście od razu można zaprotestować, twierdząc, że nie ma czegoś takiego jak obojętność w sprawach politycznych, że obojętność sama w sobie jest już stanowiskiem politycznym; stanowiskiem, które wspiera siły będące akurat u władzy. To efektywna i niezamierzona podpora pewnego rodzaju polityki uprawianej za sprawą odcinania się od niej, tak więc obojętność w kwestiach politycznych zdaje się pojęciem sprzecznym w swej istocie (polityka, tak jak seksualność, jest uprawiana zawsze, niezależnie od tego, czy ktoś ją akurat uprawia, czy nie). Można zatem uznać tę obojęt-

ność polityczną za godną pożałowania: albo jako oznakę Freudowskiego konserwatyizmu, albo jako sygnał dyskretnie (bądź rażąco) konserwatywnej natury samej psychoanalizy, natury, która czyni psychoanalizę, domyślnie lub jawnie, współniczką (powiedzmy) patriarchy, fallocentryzmu, itd. Zresztą nie brakuje tego typu argumentów. Za godne pożałowania można uznać, że Freud nigdy nie docenił politycznie wywrotowej natury swojego odkrycia, po czym próbować leczyć te niedobory przez uciekanie się do polityki radykalnej – pośrednio wynikającej z jego teorii – której Freud nie chciał albo nie śmiał wyrazić wprost. I tu przywołać można Reicha, Marcusego oraz Maj '68. *Nous voulons jouir sans entraves*.

Można też podejść do sprawy całkiem inaczej, nie godząc się na całkowitą nieobecność polityczności w myśli Freuda. Jeżeli zaczątkiem psychoanalizy jest leczenie indywidualnej psychiki, jej symptomów i zmienności losu i jeżeli polityka dotyczy konstruowania zbiorowości, to granica między psychoanalizą i polityką już zawsze jest naruszona. *Psychologię zbiorowości i analizę „ja”* Freud zaczyna od stwierdzenia, że ostatecznie żadne takie granice nie istnieją:

Opozycja między psychologią indywidualną a psychologią społeczności czy zbiorowości – opozycja, która na pierwszy rzut oka może nam się wydawać bardzo ważna – po dokładniejszym zbadaniu traci wiele ze swej ostrości. [...] W życiu psychicznym jednostki regularnie pojawia się inny człowiek jako wzór, obiekt, pomocnik czy przeciwnik, psychologia indywidualna jest przeto już od początku psychologią społeczności w tym poszerzonym, lecz jako żywo usprawiedliwionym znaczeniu⁵.

5 S. FREUD: *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*. Tłum. R. RESZKE. W: S. FREUD: *Pisma społeczne*. Warszawa 1998, s. 53.

Można powiedzieć, że w psychoanalizie nie ma czegoś takiego jak jednostka – jednostkowość ma bowiem sens tylko jako spłot więzi społecznych, sieć relacji z innymi, z zawsze już społecznym Innym – Innym będącym ostatecznie tylko poręcznym skrótem na określenie instancji społecznej jako takiej. Podmiotowość nie ma (i nie tworzy) sensu bez tej nieodzownej relacji z Innym, zatem społeczność jest już w podmiotowości od samego początku, choćby w formie mikrosценariusza inscenizowanego przez Edypa – struktury społecznej w pigułce.

Zatem refleksja o społeczeństwie, którą Freud w późniejszych latach ustawicznie podejmował, nie jest wyłącznie dodatkiem – zastosowaniem psychoanalizy na nowym polu dociekań – jest raczej rozwinięciem tego, co było w niej od samego początku. Dwa tytułowe pojęcia: psychologię zbiorowości i analizę ja, można postrzegać jako wzajemnie na siebie oddziaływające. Psychologia zbiorowości opiera się na pewnej strukturze ja i jest przez nią umożliwiana,

natomiast analiza ja już zawsze implikuje strukturę zbiorowości. Freud próbował przedstawiać to oddziaływanie na zasadzie transmisji bez szwów, prostej dedukcji, spotęgowania i zwielokrotnienia tego, co uwidocznilo się w małej skali. Jednostki, ja i podmiotu nie da się pojąć bez przyswojenia teorii więzi społecznej.

Z tego punktu widzenia polityka w dziele Freuda jawi się jako coś powszechnego i wszechobecnego do tego stopnia, że trudno tam znaleźć miejsce na cokolwiek innego. Nie ma w dziele twórcy psychoanalizy jednej strony, która nie niosłaby z sobą politycznych konsekwencji. Jednak to spojrzenie jest możliwe tylko za cenę pewnej niejednoznaczności, pewnego zamotania tego, co społeczne, z tym, co polityczne – „bezszwowego” zrównania obu. Łatwo można wyczuć, że to nie wystarczy, że bez szwu się jednak nie obejdzie. Słowa kluczowe w „pismach społecznych” Freuda to „zbiorowość”, „masy”, „kultura”, „cywilizacja”. Taki dobór haseł można by uznać za celową próbę unikania stawiania pytań w kategoriach politycznych. Mówiąc brutalnie, wymienione pojęcia kierują nas w stronę depolityzacji problemu, zaszeregowania go jako kwestii kulturowej bądź cywilizacyjnej. Metafora szwu, zszywania nie jest tutaj w żadnym razie przypadkowa. Lacan uczynił z niej wielki użytek przy okazji swojej koncepcji *point du capiton*, punktu zapikowania, guzika tapicerskiego, który, w pewien sposób, jest rdzeniem polityczności. Punkt zapikowania stanowi dokładną opozycję „bezszwowości”, nie dojrzewa w łupinie orzecha, wymaga ścięgu, czynu, zmiany. Czy znajdziemy to w psychoanalizie Freuda, choćby w załączkowym stadium?

Jest parę momentów, w których Freud robi coś w rodzaju (szeroko pojętego) politycznego ruchu, ale wszystkie one niosą masę problemów. Zresztą prawdopodobnie są koniec końców momentami negatywnymi, modelami, za którymi nie należy podążać. W dalszej części rozważę trzy z nich: problem powstania psychoanalizy jako instytucji; problem polegania na rozumie albo na Erosie (libido) w celu zaradzenia społecznej niewygodzie, *Unbehagen*; a także problem psychologii zbiorowości oraz jej konstrukcji. Wszystkie te problemy dotyczą różnych kwestii, ale najwyższą stawką jest ów impas, w którym owe problemy się znajdują, ponieważ wskazuje na ich wspólną płaszczyznę, a to może pomóc naświetlić sprawę.

Po pierwsze, mamy kwestię instytucji, która pragnie być strażnikiem i ostoją nowego odkrycia, stać na straży jego społecznego statusu, profesjonalnych standardów i procedur ich przekazywania. To część wewnętrznej polityki psychoanalizy: jaka jest odpowiednia forma organizacyjna, w której ta wiedza może być utrzymywana i właściwie rozwijana, jej specyfika chroniona, adwersarze trymani w ryzach, a rozwój społeczny pod kontrolą? Bez wątpienia

istnieje w tym miejscu polityczny impuls, który wpisuje w ramy instytucjonalne to odkrycie – wiedzę, praktykę, zapewnia im oparcie społeczne, trwałość i niezależność od wpływu poszczególnych osób, ze szczególnym uwzględnieniem ojca założyciela. W odróżnieniu od przyziemnych trosk i zmartwień jest w tym jakaś misja, misja jednocześnie społeczna i polityczna, misja głoszenia prawdy w nadziei, że w końcu prawda weźmie górę. Prawda głoszona przez organizację (a może powinienem powiedzieć: Partię?), a nie jedynie wypływająca z pisma – to tutaj do gry wkracza polityka, tutaj musi zostać poprowadzony ścieg, który połączy wiedzę i jej status społeczny. W tym miejscu psychoanalityczne stowarzyszenia zdecydowanie różnią się, z jednej strony, od zwykłych stowarzyszeń zawodowych, dajmy na to dentystów czy hydraulików, które służą utrzymaniu pewnych profesjonalnych standardów, a z drugiej strony – od stowarzyszeń naukowych. Tym bowiem, o co chodzi w nauce, w ustanawianiu naukowego pola, jest gwarancja powtarzalności: eksperyment musi być powszechnie dostępny, możliwy do powtórzenia przez kogokolwiek – i to jest coś, co gwarantuje obiektywność osiąganą w procesie weryfikacji. Podczas gdy w psychoanalizie nieustannie zmagamy się z tym, co jednostkowe: z pojedynczością symptomu, pojedynczością partykularnej nieświadomości, itd. Zmagamy się zatem z niepowtarzalnym – i to z tego, co pojedyncze, konstruowane jest to, co uniwersalne.

Uniwersalność, o którą tutaj chodzi, to zupełnie inny rodzaj uniwersalności niż uniwersalność praw naukowych. Przejście od pojedynczego do uniwersalnego wymaga specyficznego aktu i to lokuje psychoanalizę w dość niestabilnej sytuacji: bo mimo iż psychoanaliza ciągle wystawia się na krytykę (zarzuca się psychoanalizie, że tak naprawdę nie jest ona nauką, że nie może przejść testu na powtarzalną weryfikację), to jednocześnie nigdy nie porzuca swoich roszczeń do naukowej wiarygodności i tytułowania siebie mianem nauki. Przejście od pojedynczości obiektu psychoanalizy do uniwersalności jej twierdzeń wymaga otarcia się o prawdę, która jednak należy do całkiem innego rejestru niż prawda naukowa: to prawda bez żadnych gwarancji. I to właśnie w tym miejscu organizacje, stowarzyszenia psychoanalityczne wklajają się w niemożliwy do rozstrzygnięcia dylemat i same okazują się gwarantami – ale chybionymi gwarantami – tej prawdy⁶. Ta szczególna sytuacja, różniąca się od zawodowej i naukowej, lokuje psychoanalizę wraz z jej instytucjami w sąsiedztwie tego, co polityczne, ponieważ polityczny akt również za każdym razem wkracza w sytuacje, które z natury swojej są pojedyncze; i dopiero z tej pojedynczości wyłania się uniwersalne żądanie, żądanie bez prostych gwarancji. Podobnie rzecz się ma z organizacjami politycznymi, partiami, itd., które również zostają wezwane do poręczenia „nieporęczalnego”. Czy psychoana-

6 Odnoszę się tu do:
A. BADIOU: *Infinite thought*.
London–New York 2004,
s. 80–82.

lityczne organizacje będą mogły kiedykolwiek sprostać temu niemożliwemu do spełnienia żądaniu? (A czy polityczne będą mogły?)

Bez wątpienia jest w tym wszystkim szczypta czarnego humoru, wystarczy bowiem zerknąć choćby na historię psychoanalitycznych organizacji. Lacan, który miał wiele osobistych powodów do utyskiwań na rzeczzone kwestie, stwierdził: „[...] pozostawiliśmy w zawieszeniu [pytanie o] to, co popchnęło Freuda do tego nadzwyczajnego dowcipu, spuentowanego ukształtowaniem się istniejących towarzystw psychoanalitycznych, choć nie ma podstaw do sądzenia, że [Freud] chciał, by wyglądały inaczej”⁷.

Oficjalne organizacje, takie jak Międzynarodowe Stowarzyszenie Psychoanalityczne (IPA), niewątpliwie osiągają częściowy sukces, zarówno zachowując międzynarodowe instytucjonalne ramy, jak i zapewniając normy zawodowe tej rozrastającej się globalnej profesji. Jednak to w tej właśnie części sukces te organizacje rujnuje, by użyć (wyrwanego z kontekstu) sformułowania Freuda. To do tej części odsyła Lacan jako do Freudowskiego dowcipu – wszystko zostaje zachowane, poza tym, co naprawdę istotne. Profesjonalizm usunął polityczność. Zasadnicze ostrze skomplikowanej i niepokojącej prawdy zostało stępione i trudno sobie wyobrazić, by to prawda „wzięła górę” w tym globalnym rozroście. Tylko co dla niepewnej psychoanalitycznej prawdy oznaczałoby „wziąć górę”?

Poza tym częściowym sukcesem jest jeszcze częściowe fiasko ucieleśniane przez stałe dążenia i rywalizacje, wykluczenia i sekciarskie niesnaski, opozycje, kontrowersje, ruchy rewizjonistyczne naprzeciw tych ortodoksyjnych, obecne już zresztą w czasach Freuda, a potem szczególnie mocno skupione wokół postaci Jacques’a Lacana. To ta część, w której doktryna zdaje się zagrożona, pomimo albo właśnie z powodu instytucjonalnych osiłek wynajętych do jej ochrony. Mamy zatem w psychoanalizie jakiś ledwie określony zasób wiedzy do przekazania, lecz nie ma zbioru odpowiednio zdefiniowanych praktyk – wszystko to wydaje się obiektem nieustannych kontrowersji, instytucjonalnych rozłamów: na odszczepieńców i posiadaczy prawdziwego pierścienia. Jeżeli psychoanaliza od zawsze zgłaszała pretensje do naukowego statusu, to, uwzględniając zarysowany kontekst, nigdy nie była od tego statusu dalsza. Żaden element psychoanalitycznej wiedzy nie jest ustalony raz na zawsze, żadnej procedury nie przyjmuje się bezdyskusyjnie. Stąd też to „częściowe fiasko” jest dużo bardziej interesujące i reprezentatywne. Louis Althusser w swojej klasycznej pracy o Marksie i Freudzie⁸ stanowczo podkreślał, że psychoanaliza jest nauką konfliktową, co stanowi cechę charakterystyczną również marksizmu. Konflikt to ich matecznik, antagonizm to powietrze, którym oddychają. W momencie, w którym Freud stałby się częścią dziedzictwa kulturowego, w którym uznałoby się go za jednego z klasyków albo

7 J. LACAN: *Proposition du 9 octobre 1967*. „Analityca” 1978, n° 8, s. 8.

8 L. ALTHUSSER: *Sur Marx et Freud*. In: IDEM: *Écrits sur la psychanalyse*. Paris 1993, s. 222–245.

ostatecznie przeistoczyłby się w jeden z pewnych elementów klinicznego *know-how* – ostrze jego nauki zostałoby stępione. Można co najwyżej czerpać jakąś ponurą satysfakcję z tego, że restauracja psychoanalizy, pomimo wielu prób jej wygładzania, osławiania i pacyfikowania, nigdy do końca się nie powiodła. Do tego stopnia, że nawet dzisiaj drobna wzmianka na temat Freuda jest w stanie wywołać spory i kontrowersje.

To nie jest tylko kwestia zewnętrznego oporu, odrzucenia, sprzeciwu – tych nigdy nie brakowało (w naszych czasach, na przykład, neurologia i nauki kognitywne odprawiają psychoanalizę hurtem, przed nosami fałszywych pretendentów powiewając sztandarem akceptowalnej naukowości). Wiele spośród odkryć naukowych początkowo spotyka się z ostrym sprzeciwem, ale kiedy nowa wiedza może już zostać usystematyzowana, kiedy – po przeprowadzeniu weryfikacji – można tę wiedzę zaprezentować jako uwierzytelnioną, wtedy postęp uzyskuje potwierdzenie i gwarancję, dzięki którym stopniowa akumulacja wiedzy może postępować po dobrze sobie znanych ścieżkach. Jednak ten stan rzeczy nigdy nie dotyczył ani psychoanalizy, ani marksizmu: obie dziedziny aspirowały wprawdzie do statusu nauki, ale rozwijały się jedynie za pośrednictwem konfliktu i podziału – nie tylko konfliktu z wrogiem zewnętrznym, lecz także serii konfliktów wewnętrznych, jakby zewnętrzna konfrontacja była nieustannie przekształcana w walkę wewnętrzną, w konfliktowość, która nigdy nie może zostać ustabilizowana w wyniku konsensusu.

Ta historia – i to jest sedno argumentu Althussera – nie jest niczym innym, jak tylko rezultatem specyfiki prawdy, będącej stawką obu tych dziedzin. Obie zmagają się z prawdą, która sama w sobie jest antagonistyczna, stanowi prawdę konfliktową. A jednocześnie – zarówno jedna, jak i druga – borykają się z pozornie niezwiązanymi z sobą pojęciami: walką klasową (z jednej strony) oraz nieświadomością i wyparciem (z drugiej). Nie ma neutralnego obszaru wiedzy, który byłby wolny od tego antagonizmu; każdy jej fragment lokuje się po jakiejś stronie, porusza się po polu bitwy, sytuuje w ramach tej sprzeczności, która jest jednocześnie i jednakowo wewnętrzna oraz zewnętrzna – zewnętrzność w samym środku tego, co wewnątrz. Tak więc paradoksalnym rezultatem antagonistycznej specyfiki prawdy byłoby to, że minimalny polityczny ruch zapewniający psychoanalizy odkryciu organizacyjne ramy może albo zaowocować sukcesem za cenę całkowitej depolityzacji ostrza prawdy, którą niesie, albo zrodzić pozornie niepożądaną serię katastrof, świadcząca, nawet jeśli *per negationem*, o politycznej, antagonistycznej, konfliktowej naturze psychoanalizy; o niemożliwości przekształcenia jej w neutralne pole wiedzy – naukowe, kliniczne, kulturowe czy polityczne. Zatem polityczna

siła psychoanalizy ujawnia się dokładnie w momencie stale ponoszonych porażki w ustanawianiu choćby minimum „politycznego” konsensusu. Ale czy to wystarczy? Czy świadomość konfliktowej natury psychoanalizy to coś, co nas zadowala? Czy samo wymachiwanie antagonistycznym sztandarem jest w stanie pogrążyć nas w błogiej satysfakcji?

Jest jeszcze parę innych momentów, w których Freud zbliża się do czegoś, co z grubsza można by uznać za kierunek polityczny: wtedy, kiedy wystawia receptę, pisze instrukcję czy proponuje środek zaradczy na choroby społeczne. Są też inne miejsca w dziele Freuda, takie, w których autor jawi się jako orędownik nie tyle demokracji (pomimo swoich – „liberała w starym stylu” – deklaracji), ile dyktatury, *Diktatur*. Nie chodzi jednak o byle jaki rodzaj dyktatury, ale o dyktaturę rozumu, jeśli można to uznać za okoliczność łagodzącą. W swej słynnej korespondencji z Einsteinem, w której Freud próbuje odpowiedzieć na pytania: „dlaczego wojna?”, i snuje dywagacje na temat tego, „jak jej zapobiec?”, udziela następującej, antywojennej porady:

Stan idealny polegałby, rzecz jasna, na tym, że powstałaby wspólnota ludzi, którzy swoje życie popędowe poddali by dyktaturze rozumu. Nic innego nie mogłoby stworzyć tak doskonałej, tak trwałej zgody międzyludzkiej, i to nawet wtedy, gdyby wyrzekli się oni więzi uczuciowych między sobą. Jest to jednak najprawdopodobniej nadzieja nader utopijna⁹.

9 S. FREUD: *Dlaczego wojna?*
W: IDEM: *Pisma społeczne...*,
s. 238.

Sformułowana wizja nie jest przypadkowa, zostaje bowiem powtórzona w tym samym 1932 roku w nowym cyklu *Wykładów ze wstępu do psychoanalizy*:

Naszą największą nadzieją, jaką wiążemy z przyszłością, jest to, że intelekt – ujęcie naukowe, rozum – z czasem obejmie dyktaturę w ludzkim życiu psychicznym¹⁰.

10 S. FREUD: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*. Nowy cykl. Tłum. P. DYBEL. Warszawa 1995, s. 198.

Ta sugestia brzmi nader zaskakująco, zwłaszcza że pochodzi od człowieka, który całe swoje życie poświęcił na opisanie mocy wymykających się kontroli rozumu, czy w postaci nieświadomych sił nieprzerwanie płatających figle rozumowym zamiarom, czy w postaci sił popędowych, tych nieposkromionych gigantów, zawsze gotowych podążać drogą do zaspokojenia – włączając w to drogi najbardziej nieprawdopodobne i forsowne. Wystarczająco często wyobrażano sobie psychoanalizę jako wsparcie dyktatu sił popędowych – przeciwstawnych rozumowi. Jak rozum mógłby je nagiąć, by służyły jego dyktatorskiej mocy? Na czym miałyby się oprzeć wobec tak groźnego

11 Tytuł XXXV, ostatniego rozdziału *Wykładów ze wstępu do psychoanalizy...*, s. 183–210 (przypis tłumaczy).

12 M. DOLAR: *A voice and nothing more*. Cambridge 2005, s. 91–95.

13 S. FREUD: *Kultura jako źródło cierpień*. W: IDEM: *Pisma społeczne...*, s. 227.

przeciwnika (niezwyciężonego, zgodnie z Freudowską wykładnią)? W tym samym czasie mamy do czynienia z rodzajem zaprzeczenia, ponieważ w wykładzie poświęconym *Weltanschauung* (*O światopoglądzie*¹¹) Freud mówi o dyktaturze rozumu; dowodzi, że psychoanaliza nie powinna wspierać żadnego *Weltanschauung* – sam jednak w sposób możliwie jaskrawy manifestuje jedno z najbardziej uderzających cech tego, co nazywamy oświeceniowym *Weltanschauung*: wiarę w rozum i postęp, w ducha naukowego, w intelekt jako oświeconego monarchę. Czy to wszystko na co możemy liczyć? Czy Freud nie upraszcza sprawy, ustanawiając dwoisty podział na rozum z jednej i nieświadomość oraz popędy z drugiej strony? Czy nie należałoby tutaj przypomnieć, że freudowska nieświadomość nie jest po prostu czymś niedorzecznym i irracjonalnym? Freud nigdy nie opisywał jej jako przeciwstawnej rozumowi, traktował ją raczej jako zakłócenie w jego obrębie, usterkę, potknięcie, wewnętrzny dysonans. Albo, z innej strony, czy ja – zwykle utożsamiane z rozumem – nie jest instancją agresywną i represyjną, bardziej skłonną do wojen niż *id*? Czy, patrząc ciągle z perspektywy Freuda, to nie rozum, zawsze nierozzerwalnie złączony z racjonalizacją, czasem uzasadnia rzeczy jak najdalsze od rozsądku? Czy aby nie patrzymy tu ze złej perspektywy? Myśl tę próbowałem rozwinąć w innym miejscu¹².

Freud określa konflikt w jeszcze inny sposób. Nie jako opozycję między rozumem i instynktownym życiem, ale jako sprzeczność w obrębie samego popędu, pomiędzy dwoma rodzajami popędów: Erosem czy libido (jak je określił w swojej późniejszej pracy) oraz popędem śmierci – instancji rzekomo odpowiedzialnej za agresję i zniszczenie. W słynnym akapicie zamykającym *Kulturę jako źródło cierpień* Freud szkicuje obraz wewnętrznej walki między tymi dwiema potęgami:

Wydaje mi się, że losowa kwestia rodzaju ludzkiego sprowadza się do pytania, czy i na ile uda się rozwojowi kultury zapanować nad zaburzeniami współżycia wywołanymi przez ludzki pęd do agresji i samozagłady. Pod tym względem na szczególne zainteresowanie zasługuje być może właśnie epoka współczesna. [...] Trzeba więc żywić nadzieję, że druga z dwóch „niebiańskich potęg”, odwieczny Eros, podejmie wysiłek, by wytrwać w walce ze swym równie odwiecznym przeciwnikiem. Któż jednak przewidzi konsekwencje i wyniki tej walki?¹³

Trochę to dziwne, że Freud pokłada nadzieję w mocy rozumu, w jego dyktaturze, przeciwko mocy popędów, a następnie, niemal na jednym oddechu, wybawienia szuka w przeciwstawieniu jednego popędu – drugiemu. Eros, rzekoma potęga jedności, zgody i przymie-

14 Freud milcząco podpisuje się pod równoważnością tych dwóch elementów, kiedy w *Przyszłości pewnego złudzenia* mówi o dualności Logosu i Ananke (odnosząc się do Multatulego – zob. S. FREUD: *Pisma spoteczne...*, s. 159), a kilka lat później, w tekście *Kultura jako źródło cierpień*, o dualności Erosa i Ananke (ibidem, s. 193). Jaka jest zatem relacja między Erosem i Logosem, zważywszy na to, że oba pojęcia są strukturalnie przeciwstawne bogini Ananke, konieczności, przeznaczeniu?

15 S. FREUD: *Życie seksualne*. Tłum. R. RESZKE. Warszawa 1999, s. 27-129 (przypis tłumaczy).

rza, kontra popęd śmierci, potęga jakoby agresywna i (auto)destrukcyjna. Jak to się stało, że rozum wraz z libido i Erosem idą ramię w ramię? Czy rozum jest erotyczny? A może Eros jest rozumny¹⁴? Czy ich wspólny mianownik stanowi ujednoczenie?

Ta argumentacja z pewnością wprawia w zakłopotanie, a cały kłopot wynika, jak sądzę, ze sposobu, w jaki ów dualizm jest konstruowany, ze sposobu, w jaki ustanawia się podstawową opozycję pomiędzy rozumem i popędami z jednej strony a Erosem i popędem śmierci – z drugiej. W obu przypadkach granica przebiega między dwiema częściami – dobrą i złą, oddziela stronę pozytywną od negatywnej i w rezultacie, w odwiecznej walce dobra ze złem, skłania do opowiedzenia się po jasnej stronie mocy. Gubi tym samym właściwą obu częściom ambiwalencję, która wyklucza przeciwstawianie ich sobie w ten sposób. Głęboka niejednoznaczność popędu zaprowadziła Freuda do rozbicia tej siły na dwie połówki: pozytywną i negatywną, ale taki ruch prowadzi co najwyżej do pojęciowego uproszczenia. Głęboka niejednoznaczność zarówno rozumu, jak i nieświadomości uniemożliwia ich proste przeciwstawienie. A zatem odezwa – odezwa polityczna? – by polegać na jednym przeciw drugiemu, prowadzi do następujących wniosków: „konflikt pomiędzy Erosem i agresywnością (albo między rozumem i popędem) jest wieczny, więc najlepsze, co możemy zrobić, to trzymać kciuki za tych nieco bardziej sympatycznych”. Albo: „działajmy w imię jednego z nich, choć doskonale wiemy, że drugiego nie można nigdy pokonać i że nasza walka jest utopijna, ale mimo wszystko...”. Polityka oznaczałaby w tym układzie postrzeganie aparatu psychicznego i sfery społecznej jako pola walki, na którym powinniśmy wspierać siły dobra przeciwko siłom zła. Paradoks polega na tym, że owe złe siły są dokładnie tymi, które psychoanaliza odkryła w pierwszej kolejności: nieświadomość, popędy, popęd śmierci. W takim razie zadaniem psychoanalizy byłoby pozbycie się swoich obiektów, a w konsekwencji ich całkowite obalenie. Gdy się to uda, wszystkie nasze kłopoty powinny się skończyć, co najwyżej paru analityków będzie miało problem ze znalezieniem uczciwego zajęcia. Zatem psychoanalityczną utopią byłby świat, który nie potrzebowałby psychoanalizy.

Ale czy pokładanie nadziei w libido, Erosie, wbrew popędowi śmierci, jest jedyną, tudzież najlepszą opcją? Czy nie powinniśmy być może powrócić do bardziej radykalnego stanowiska wczesnego Freuda – Freuda, powiedzmy, z *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*¹⁵ (1905), który nie upierał się przy popędowym dualizmie, tylko kładł nacisk na jego nieusuwalną niejednoznaczność? Wszak popęd jest najbardziej paradoksalnym połączeniem. Z jednej strony konserwatyzm, w myśl którego popęd niezmiennie znajduje drogę powrotną do miejsca satysfakcji, kompulsywna

natura tego popędu nieubłaganie prowadzi w kierunku: „jeszcze więcej tego samego”. A z drugiej strony – zakłócająca inność, która powoduje, że popęd nigdy nie jest prostą siłą adaptacyjną, homeostatyczną, rządzoną zasadą przyjemności; przeciwnie – dezorganizuje, wykołaja, wywołuje niepokój, eksces, nadwyżkę (nadwyżkę rozkoszy, jak ująłby to Lacan). Czy w tej niepokojącej i zakłócającej sile popędu nie można odnaleźć lepszego sposobu na uchwycenie polityki? Popęd nie jest wyłącznie tym, co konserwuje jakiś instytucjonalny porządek – jest bowiem jednocześnie przyczyną, za sprawą której ów porządek nie może się ustabilizować i domknąć. W ten sposób popęd nigdy nie może zostać zredukowany do roli aranżera istniejących podmiotów i instytucji, ponieważ jest ekscesem, który wszystko wywraca. Lepszy sposób na uchwycenie polityki (z punktu widzenia psychoanalizy) nie wiąże się zatem z poleganiem na rzekomo unifikującej mocy libido, stojącej naprzeciw zakłócającego popędu śmierci, tylko z samym tym zakłóceniem jako otwarciem, możliwością innego zaaranżowania więzi społecznych, z możliwością ich transformacji. To nie unifikacja i jedność wiążące (wedle słów Freuda) z sobą coraz większe jednostki są bazą politycznego przedsięwzięcia, ale tych więzów pęknięcie, ich załamanie, niemożliwość, rozwiązanie – to tu otwiera się przestrzeń polityczności. To właśnie ów negatywny eksces, to nie-miejsce ciągle odkrywane dzięki zakłócającej naturze popędu wymaga reprezentacji i czynu. Freud zdaje się mówić, że powinniśmy zwrócić się w stronę Erosa, by przeciwstawić się zagrożeniom niesionym przez destrukcyjność i dezintegrację, jakby zapominał, jak niewiarygodnie często oblicza miłości i pojednania bywają zabójcze. Ale czy nie moglibyśmy, na tym raczej spekulatywnym i abstrakcyjnym poziomie, zwrócić się w stronę popędu (śmierci), który rozpuszcza spoiwa więzi społecznych – w nadziei na ustalenie możliwości innego typu relacji w nie-relacji społecznej?

W ten oto sposób znów dochodzimy do negatywnego warunku polityczności, do punktu, w którym polityczne otwarcie jest obecne właśnie w niemożliwości społecznego pojednania – popęd śmierci może funkcjonować jako nazwa tej niemożliwości. Ta negatywność wskazuje na konieczność istnienia bruzdy w tkance społecznej, pęknięcia, z którego polityka powinna się wyłonić, lecz nie mówi nic o tym, jak zabrać się do robienia polityki opartej na tym pęknięciu.

Inne podejście do zawilej relacji psychoanalizy i polityczności zbliża nas z powrotem do źródłowego tekstu *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*. Jak już zobaczyliśmy, wyjściowe założenie tej rozprawy zasadza się na wzajemnym oddziaływaniu na siebie struktury zbiorowości i struktury ja. Na gładkiej – „bezszwowej” – transmisji między nimi. Jakże dokładnie są tego warunki? Gdzie mamy zacząć?

Dokąd i jaką drogą zmierzać? Nie roztrząsając nadmiernie, można na te kwestie spojrzeć następująco: Freud wychodzi od „jednostkowej” struktury psychicznej, która zawiera w sobie mikroskopijny, ucieleśniany przez Edypa, rdzeń stosunków społecznych. Jednostka może zostać przekształcona w podmiot tylko w ramach struktury „rodzinnej”, a klucza do wszelkiej władzy, do jej tajemnicy, skrytego rozwoju i źródła, należałoby szukać w odniesieniu do instancji ojcowskiej. To, co w przywoływanym tekście robi Freud, zdaje się jeśli nie wnioskowaniem o społeczeństwie na podstawie rodziny, to przynajmniej potęgowaniem i zwielokrotnianiem kompleksu Edypa. W ten sposób rodzina, ze swoim edypalnym ośrodkiem, byłaby presupozycją mocno osadzoną we wcześniejszych psychoanalitycznych opracowaniach, natomiast to, co społeczne, zróżnicowanie więzi grupowych, stanowiłoby konsekwencję, wynik konkretnego pojmowania owego mikroskopijnego jądra społecznego. Rodzinne byłoby w takim układzie tym, co rodzime, pozwalającym wytłumaczyć obcość jako wariant tego, co rodzinne.

Nawiasem mówiąc, ten rodzaj pojmowania leży u źródła ostrej krytyki, jaką pod sztandarem anti-Edypa przeprowadzili Deleuze i Guattari. Psychoanaliza została potępiona za doszukiwanie się w romansie rodzinnym uniwersalnego klucza – a przecież żadna złożona, psychiczna bądź społeczna, systematyzacja nie może zostać zredukowana do opowieści o mamusi i tatusiu. Bo jeśli skłania się nas do wiary, że nasze pragnienia są regulowane przez mamusię i tatusia, to tym łatwiej rzuca się nas na pastwę innych form dominacji, uczestnictwa w zamkniętych grupach, w skrajnych przypadkach prowadzących do faszyzmu. A owo nakłanianie do wiary jest elementem standaryzacji, która przenika przecież podstawowe założenia psychoanalizy, standaryzacji, której przeciwstawia się nomadyzm, wielość oraz stawanie się. Upraszczam, ale tylko trochę.

Inna argumentacja zmierza do zamknięcia Freuda w granicach czcigodnej tradycji filozofii politycznej, a jej korzenie sięgają starożytności, wulgaty Arystotelesowskiej *Polityki*, w której istnieje podstawowa zgodność – możliwość wzajemnej transpozycji i translacji – między trzema poziomami: jednostkowym, rodzinnym i *polis*. W ten sam sposób, w jaki podobno jestem panem swoich namietności, swego ciała i jego zachcianek oraz w jaki wyższe pobudki duchowe roztropnie przewodzą tym niskim. W ten sam sposób, w jaki ojciec podobno jest głową rodziny, ucieleśnieniem *oikos*, życia domowego – i roztropnie przewodzi dzieciom, żonie, niewolnikom, ich ekonomii. I w ten sam podobno sposób, w jaki władca roztropnie przewodzi *polis*. Tylko ktoś zdolny panować nad sobą i swoim *oikos* nadaje się, ma odpowiedni autorytet, by zapanować nad *polis*. A cały ów autorytet od nasady uformowany jest podobno na modelu ojca, źródle naturalnej władzy. Czy Freud rzeczywiście to ma nam

do powiedzenia? Czy jedyne, co proponuje, to nowoczesny wariant antycznej doktryny politycznej, tyle że w nowszym wydaniu? Choć posłużenie się Edypem – było nie było, greckim mitem – jako wzorem trzeba postrzegać jako wysoce ironiczne – trudno sobie wyobrazić bardziej dysfunkcyjną rodzinę. Czy Edyp może służyć za rodzinny wzorzec?

Już tutaj doskonale widać, że trudno byłoby – przez redukcję – przyjąć w poczet rodziny Edypa, bo jest on raczej tym jej członkiem, który uniemożliwia każdą taką redukcję. Jest czymś, co wykorzenia rodzinę, wprowadza nieporządek, przeszkadza w jej normalnym funkcjonowaniu, miesza szyki. Powoduje, że na każdej hipotezie dotyczącej funkcji i ról społecznych ciąży konflikt, którego ostateczny rezultat jest niepewny; kompleks Edypa nie konserwuje rodzinnych i społecznych ról – ale je wywraca. Ojciec jest oderwany od „naturalnego” źródła władzy, jego władza staje się zaledwie funkcją identyfikacyjną; każdy podmiot znajduje się w impasie, nie może po prostu zająć swego miejsca; każda rola jest polem konfliktu. Jak zwięźle ujął to Étienne Balibar:

Czy nie można byłoby zasugerować odwrotnie, że kompleks Edypa nie jest tym, co stwarza strukturę rodzinną, ale tym, co nieuchronnie wpisuje konflikt i zmienność pozycji podmiotowych w łono instytucji rodzinnej, odbierając jej tym samym wszelką możliwość narzucania ról, które [rodzina] przypisuje jako proste funkcje wykonywane „normalnie” przez jednostki?¹⁶

16 E. BALIBAR: *Trwoga mas.*
Tłum. A. STAROŃ. Warszawa
2006, s. 270.

Toteż kompleks Edypa jest nie tyle redukcją do *oikos*, ile tego *oikos* wewnętrznym zakłóceniem.

Czy można powiedzieć, że Freud uznaje ojca za źródło każdej władzy, a więc także za klucz do dowolnej władzy politycznej? Żeby nam zdradzić taką rewelację, nie musiał zaraz Freud wyłazić z grobu (by sparafrazować *Hamleta*¹⁷). Mamy tu raczej do czynienia z tradycyjnym poglądem na władzę, który w tym miejscu zostaje poddany analizie. To nie tak, że Freud redukuje wszystko do relacji z matką i ojcem; raczej odziera te relacje z ich „naturalnych” ról i pokazuje je jako funkcje, na których ciąży strukturalny konflikt i brak stabilności. Freud – i tu pokuszę się o mocną hipotezę – wyodrębnia funkcję ojcowską i zmienne koleje jej losów dokładnie w chwili, w której to tradycyjne ujęcie, z przyczyn historycznych, traci swoje wpływy.

Jasne, Freud napisał swój mit o morderstwie dokonanym na ojcu – o nieżywym ojcu, którego moc (po śmierci) jest większa niż za życia, który panuje jako Imię Ojca, jako władza symboliczna, władza symbolicznego, tworzy i zacieśnia więzi między braćmi, którzy go zabili etc. Jednak można śmiało powiedzieć, że

17 W tłumaczeniu Stanisława Barańczaka (przypis tłumaczy).

wraz z nadejściem nowoczesności – rewolucja francuska poprowadziła symboliczne cięcie i wytyczyła drogę na skróty dla wielu przeróżnych procesów – *tym, który umarł, był nieżywy ojciec*¹⁸. Utracił symboliczną moc, jego imię przestało być fundamentem władzy, zostało zdemaskowane jako oszukańcze. Ojcowie, zarówno ci „realni”, jak i ci symboliczni, stracili swoją siłę, która od tej pory – a retroaktywnie od samego początku – mogła być uznawana za skażoną oszustwem. Tak więc te poważne historyczne przesłanki pozwoliły Freudowi zobaczyć ojca w przypadkowości jego funkcji, a nie jako źródło naturalnej, religijnej czy symbolicznej władzy. To nie tak, że ten czy inny ojciec, zarządca lub bóg nie dorastał już dłużej do swej funkcji – to raczej ta symboliczna funkcja utraciła siłę oddziaływania. Z wielu sposobów oraz słowników służących temu, by opisać wyłonienie się nowoczesności, ten byłby najbardziej ekonomiczny: nieżywy ojciec, punkt odniesienia władzy symbolicznej, dokonał swego żywota. Jednak wybuch radości nad gnijącą trumną ojca byłby cokolwiek przedwczesny. I to jest stawka, wokół której organizuje się *Psychologia zbiorowości*. Wszak po obaleniu królów i upadku władzy symbolicznej niekoniecznie nadchodzi okres radosnego rozkwitu triumfującej demokracji, raczej daje o sobie znać podszezwka symboliki ojcowskiej – jej psychoanalityczną nazwą jest superego. Władza superego jest bardziej krnąbrna, znacznie trudniej sobie z nią poradzić. Lacan miał dryg do wymyślania haseł i oto jedno z nich: *Père ou pire*, „Ojciec albo co gorszego”. Władza patriarchalna była najgorsza z możliwych, ale jej zanik konfrontuje nas z czymś jeszcze gorszym. Wszystko to uzbraja Freuda w historyczny kontekst, którego, chcąc tego czy nie, twórca psychoanalizy zawsze unikał, choć to nigdy nie przeszkadzało mu w wydawaniu najbardziej poglądowych i przytomnych sądów, a także w wyprzedzeniu o kilka długości wszystkich tych, którzy klęli się na historyczność i historycyzację.

Wróćmy jednak do *Psychologii zbiorowości*. Myślę, że mechaniczne odczytanie, które ujmuje rodzinę jako mistyczne źródło tego, co społeczne, jest błędne, chociaż Freud, jak to on, daje mnóstwo okazji do nieporozumień. Przede wszystkim powinniśmy bardziej poważnie potraktować myśl o wzajemnym oddziaływaniu; to znaczy: nie w sensie jednokierunkowej implikacji. To, co rodzinne, zawiera w sobie to, co społeczne i konwencjonalne, ale jednocześnie to, co społeczne i konwencjonalne, rzuca światło na to, co rodzinne, na to coś (obcość) w obrębie rodziny, co nie jest ani rodzime, ani rodzinne. Nieświadomość nie jest ani jednostkowa, ani kolektywna – nieświadomość jednostki zależy od struktur społecznych, podczas gdy nieświadomość kolektywna wymaga określonej zbiorowości, wspólnoty, której będzie dotyczyć; jednak żadna taka dana uprzednio wspólnota nie istnieje. Nieświadome

„ma miejsce” dokładnie pomiędzy nimi, w ustanowionych więziach między jednostką (stającą się podmiotem) i zbiorowością, do której owa jednostka będzie przynależać. Ściśle rzecz biorąc, nie ma czegoś takiego jak nieświadomość jednostkowa bądź kolektywna – nieświadomość działa na styku między jednostkowym i kolektywnym. Tylko jaka jest jej istota?

Freud przeciwstawił sobie dwa rodzaje zbiorowości. Z jednej strony mamy zbiorowości sztuczne, egzemplifikowane przez armię i Kościół, zbiorowości, które uosabiają stabilność (można by powiedzieć, za Althusserem, represyjne i ideologiczne aparaty państwa, jednak Freud nie proponuje w tym miejscu żadnej teorii państwa, co przenikliwie odnotował Hans Kelsen w niezwykle interesującej rozprawie, która pojawiła się w „Imago” w 1922 roku¹⁹); zapewniają trwałość i reprodukcję ustalonych więzi społecznych oraz określonych idei; osadzają podmioty w sztywnej hierarchii, przypisują im konkretne funkcje społeczne, wkładają do odpowiednich szufladek. Ukazują uporządkowane i zorganizowane oblicze. Z drugiej strony jest zbiorowość (tłum, masa), z którą zmagają się Gustave Le Bon (polemika z Le Bonem była dla Freuda punktem wyjścia) – zbiorowość taka działa raczej na zasadzie hordy, w której „zacierają się zdobycze indywidualne jednostki, a w ten sposób ginie też jej specyfika”²⁰, własna wola, krytyczne sądy i standardy etyczne; taką zbiorowość cechuje parcie ku niezwłocznemu urzeczywistnieniu celów i natychmiastowej gratyfikacji, wysoki poziom podatności na sugestie, zaraźliwość uczuć, nietolerancja i instynktowne podporządkowanie nadprzyrodzonemu autorytetowi przywódcy. Postęp cywilizacyjny ochoczo wyrzuca się za burtę, a zbiorowość zdaje się cofać do jakiegoś bardziej prymitywnego, barbarzyńskiego stadium, do wcześniejszej, niecywilizowanej fazy, świadczącej o jakimś nieświadomym zakorzenieniu, a nawet więcej – o odtworzeniu hordy pierwotnej. Ostatecznie oba rodzaje zbiorowości dzielą podstawową cechę strukturalną, a mianowicie fakt, że „[zbiorowość] składa się z pewnej liczby indywidualów, które na miejscu swego ideału »ja« ulokowały jeden i ten sam obiekt, a w rezultacie utożsa- miły się nawzajem ze swoim »ja«”²¹. Dzielą tę cechę, ale robią to na radykalnie różne sposoby: sztuczne zbiorowości podtrzymują więzi społeczne, zapewniają im ciągłość i stabilność, a także zezwalają na indywidualność w ich obrębie; inaczej te „pierwotne”, które więzi społeczne demontują: zbiorowości te są krótkotrwałe i zagrożone natychmiastową dezintegracją, do tego odzierają swych członków z indywidualności. Te pierwsze oznaczają trwałość i solidność, te drugie – rozluźnienie więzi, a co za tym idzie – zastąpienie ich więziami prymitywnymi, reliktem po hordzie pierwotnej z jej bezgranicznym łaknieniem podporządkowania pierwotnemu ojcu, od którego wódz zapożycza swoje charyzmatyczne właściwości. (Stąd

19 Zob. H. KELSEN: *La notion d'État et la psychologie sociale*. „Hermès” 1988 [*Masses et politique*].

20 S. FREUD: *Psychologia zbiorowości...*, s. 56.

21 *Ibidem*, s. 95.

22 Ibidem, s. 107. Przekład sparafrazowany. W polskim wydaniu tekstu Freuda cały passus brzmi następująco: „Te trwałe i stałe formacje zbiorowe w swych równomiernych stałych oddziaływaniach w mniejszym stopniu rzucają się w oczy niż szybko uformowane, przemijające zbiorowości, na podstawie których Le Bon przedstawił błyskotliwą charakterystykę psychologiczną duszy zbiorowej, a właśnie w owych hałaśliwych, efemerycznych zbiorowościach, niejako nawarstwionych w stosunku do innych, dokonuje się cud polegający na tym, że to, co [...] uznaliśmy za indywidualny wykwit, zanika bez śladu, choć tylko chwilowo”. Ibidem (przypis tłumaczy).

23 Jacques Rancière wskazuje, że „polityka nie jest sprawą więzi między ludźmi i ich relacji ze wspólnotą. Polityka powstaje z ilości wspólnotowych »części«, która jest zawsze źle policzona, niedoliczona, przeliczona”. J. RANCIÈRE: *La Méésentente*. Paris 1995, s. 25.

doniosłość hipnozy, tego „znikającego pośrednika”, paradoksalnej „zbiorowości we dwoje”, *Masse zu zweit*, początkowego stadium formacji zbiorowej).

Jaka zachodzi między nimi relacja? „Owe hałaśliwe, krótkotrwałe zbiorowości [są] niejako nawarstwione w stosunku do innych”²², mówi Freud. Krótkotrwałość nawarstwiona jest na ciągłości i trwaniu, rozwiążłość na więzach, horda na cywilizacji. Jednak czy nie powinniśmy tego czytać bardziej jako relacji strukturalnej niż tylko chwilowej regresji do jakiegoś prymitywnego etapu? Czy oba rodzaje zbiorowości nie stanowią strukturalnej całości? A nawet jeśli, za Freudem, użyjemy pojęcia regresji, to czy psychoanaliza nie nauczyła nas, że nie ma czegoś takiego jak regresja? Każdy rzekomy powrót do wcześniejszej fazy rozwoju to zawsze odpowiedź na terażniejszy impas, tak więc ta wczesna faza, do której wracamy, jest całkowicie zapośredniczona przez terażniejszość, z której nastąpił regres – odtąd przynależy do jej konstelacji. A co za tym idzie, prymitywna, „pierwotna” zbiorowość jest odpowiedzią na impas zbiorowości sztucznej, ukazuje jej podszewkę, nieudolność cechującą kształtowanie, funkcjonowanie i reprodukcję zbiorowości sztucznej; jest symptomem tej zbiorowości. Świadczy o chwiejności ustanowionych więzi, ich konfliktowej naturze i przypadkowości. Przedstawia tę samą strukturę (lokuje jeden i ten sam obiekt w miejscu ideału ja), ale robi to w tak rażący sposób, że ujawnia przesłanki stojące za „normalnymi” więziami. Zatem nasza teza będzie odwrotnością lektury zdroworozsądkowej: to zbiorowość pierwotna wywodzi się ze sztucznej, choć mogłoby się wydawać, że historycznie tkwi u jej źródła.

Opozycja między ustrukturyzowanymi i trwałymi więziami sztucznej zbiorowości a ich „rozwiążłością” w zbiorowości pierwotnej – nawet jeśli krótkotrwała – jest właściwą przestrzenią polityki, jednym ze sposobów na jej postrzeganie. Drogi różne, ale punkt dojścia pozostaje taki sam – „rozwiążłość” ustanowionych więzi społecznych jest przynależna ich zawiązywaniu, co otwiera przestrzeń dla polityczności. Polityczności, której jednak nie należy rozumieć jako sprawowania władzy, jako relacji osób w obrębie wspólnoty, jako najlepszego sposobu rządzenia państwem lub instytucjami, jako pytania wyjętego wprost z tradycyjnej filozofii politycznej: „jakie powinny być dobre rządy”²³ – chodzi o polityczność rozumianą jako przemieszczenia istniejących bytów społecznych, zmianę zapatrywań na to, co spaja istniejące relacje.

Freud, by wyrazić się precyzyjnie, patrzy na wyłonienie się „prymitywnej” zbiorowości z pewnego rodzaju odrazą. Nie spogląda, mówiąc najdelikatniej, przez pryzmat roku '68 i sloganu: *Ce sont les masses qui font l'histoire*. Te masy nie czynią historii – one ją odczyniają. Ślad pogardy dla mas (zbiorowości) jest w stanowisku

Freuda wyraźnie widoczny, stanowisku o ustalonym znaczeniu i długiej oświeceniowej tradycji. Nigdy Freudowi nie przychodzi do głowy, żeby zobaczyć w zbiorowościach – masy rewolucyjne, które mogłyby obudzić nadzieję na zmianę, na polityczną transformację, na zakończenie dominacji, uporanie się z niesprawiedliwością społeczną, hierarchicznością i zniewoleniem, które są właściwe zbiorowościom sztucznym. Wręcz przeciwnie, masy jawią się psychoanalitykowi jako regres do najsurowszej formy dominacji, odbicie pierwotnego ojca i hordy pierwotnej, rozpad wszystkich osiągnięć cywilizacji. Freud dostrzega w masach główne instancje powrotu wypartego. Jednak wyparciui nie ulega walka o wolność, tylko skłonność do prymitywnego podporządkowania, pokusa utraty indywidualności i natychmiastowej gratyfikacji, obietnica łupów żyrowana przez wodza, który, dzięki swej autorytarnej postawie, może anulować prawomocność istniejących reguł. Zbiorowość pierwotna jest niczym stan wyjątkowy, o którym mówi Giorgio Agamben – ustanawia przywódcę, który jest w stanie zawiesić prawo, co wskazuje na właściwie nowoczesne i złowrogie paradoksy suwerenności. Z kolei nacisk na natychmiastowe zaspokojenie ma wszystkie cechy „superegoicznego” nakazu czerpania rozkoszy – to znaczy: rozkoszowania się pod patronatem prymitywnego ojca. W opozycji do hierarchicznych instytucji pokroju Kościoła i armii, niezależnie od tego, jak bardzo autorytarne mogą się wydawać, stoi nieograniczona władza, władza superego. A zatem w świetle tego porównania nawet armia i Kościół, których Freud szczerze nie znosił (szczególnie tego ostatniego), wydają się przedsiódkami cywilizacji. Powściągliwy autorytaryzm tych instytucji okazuje się bardziej pożądany niż autorytaryzm totalny i nieokiełznany. Można pokusić się o przedstawienie opozycji między tymi dwoma rodzajami zbiorowości w kategoriach ojca symbolicznego, symbolicznej władzy podtrzymującej Kościół i armię oraz władzy superego, mrocznej podszewki Imienia Ojca podtrzymującej zbiorowość. I wtedy nie dostrzeżemy już w tym regresji do prymitywnego stadium, raczej klucz do nowoczesności – coś, co może rzucić nowe światło na powszechne przekonanie, że żyjemy w „społeczeństwie masowym”; coś, co jest powiązane ze śmiercią symbolicznego ojca i nowym panowaniem superego, celebrowanym jako sukces demokracji.

Jednak niewątpliwie ponura lekcja wyciągnięta przez Freuda nie jest jedyną, która z tego wynika. Bo znów, wszystko to pozbawia opisywany proces jego dwuznaczności, a to właśnie ta dwuznaczność wskazuje na miejsce polityczności. Istnieje niebezpieczeństwo ustanowienia dualizmu, w którym zbiorowość sztuczna wyda się orędowniczką stabilności, postępu i naszych najlepszych nadziei na uporządkowane życie społeczne, podczas gdy zbiorowość pier-

wotna będzie odgrywać rolę „czarnego luda” regresji, dezintegracji i nieładu zaciągniętego pod sztandary pradawnej władzy. Lecz obie te kategorie są ambiwalentne. Z jednej strony jeśli zbiorowość pierwotna jest symptomem sztucznej, to wydobywa na światło dzienne jej ukryty konflikt, wyparcie, za cenę którego może w ogóle się ukonstytuować. Z drugiej strony pojawienie się zbiorowości pierwotnej skutkuje także odsłonięciem wypartego (a czy nie jest to jeden z głównych celów, jakie Freud stawia przed psychoanalizą?), więc może powinniśmy mówić o wyzwoleniu i emancypacji idących ramię w ramię z regresją, mając na uwadze, że równocześnie uobecnia ona groźbę pogrążenia się w nurcie autorytarnej władzy? Bez wątplenia nie należy ponurej Freudowskiej wizji przeciwstawiać różowej, romantycznej fantazji o rewolucyjnych masach dążących do wolności, zrywających łańcuchy i instalujących demokrację bezpośrednią, gdy tylko ścichnie za nimi doczesny zamęt dominacji. Ale jest pewien ambiwalentny moment w „rozwiązłości” więzi społecznych, określonych przez Freuda mianem zbiorowości (mas), który ani nie jest po prostu powrotem do pierwotnego ojca, ani też nie zapoczątkowuje reżimu nowej wolności i „radikalnej demokracji” – i to jest ten ambiwalentny, dwuznaczny moment, stanowiący miejsce politycznego szwu, ściegu do zrobienia, przestrzeni, w której interweniuje *point de capiton*. „Masy” nie tworzą historii, z tego dobrego powodu, że nie są instancjami sprawczymi polityki, tylko miejscem politycznej interwencji.

Widzimy, że wszystkie trzy kierunki dociekań zbiegają się w jednym punkcie, choć docierają do niego różnymi drogami. Punkt docelowy był rozmaicie nazywany: konfliktowość, antagonizm, szczelina, pęknięcie tkanki społecznej, eksces, ambiwalencja, rozwiązłość więzi społecznych, negatywność. Ten punkt zaznacza się w całym dziele Freuda; można go wytropić w różnych kontekstach i pod różnymi pojęciami. Można go dostrzec w konfliktowej naturze psychoanalitycznych instytucji; można go odnaleźć w desygnacie popędu śmierci albo w tym, co Freud nazwał zbiorowością pierwotną. Te kategorie i te trzy podejścia mają różną moc oddziaływania i różne odgałęzienia, starałem się jednak wyodrębnić rdzeń, wokół którego krążą, jako ich wspólną płaszczyznę. A ten rdzeń, jak argumentowałem, musi być pojmowany jako miejsce, miejsce polityczności – integralne i wszechobecne w dziele Freuda. Lecz wyznaczenie tego miejsca nie jest stanowieniem polityki, przyjęciem linii politycznej, podjęciem politycznego działania, czyli czymś, czego Freud skrupulatnie unikał. To tak jakby psychoanaliza definiowała miejsce, określała położenie polityczności, ale sama nigdy w to miejsce się nie zapuszczała. Tak jakby opisywała i analizowała przestrzeń polityczności, bez jakiegokol-

wiek angażowania się w politykę; jakby prezentowała materiał, z którego polityka jest zrobiona, bez robienia z tego polityki. Pójdę nawet o krok dalej i zasugeruję, że psychoanaliza i polityka mają wspólną płaszczyznę, wspólny warunek, ale obchodzą się z nim na różne sposoby. Inaczej się do niego odnoszą. Wspólny rdzeń, który wiąże psychoanalizę i politykę, jest jednocześnie miejscem ich rozdzielenia.

Nie chodzi o różnicę między „teorią” i „praktyką”, ponieważ psychoanaliza pociąga za sobą własną praktykę, która jest zawsze także praktyką społeczną, choć opartą na relacjach indywidualnych, nie kolektywnych; z kolei polityka zawsze pociąga za sobą teorię. Można to ująć w ten sposób: jeżeli psychoanaliza powstrzymuje przed wykonaniem kroku, przed rozstrzygnięciem niejednoznaczności, wypełnieniem pęknięcia, zaproponowaniem nowej więzi w miejsce tej zerwanej, jeżeli nie stawia kroku tam, gdzie krok należałoby postawić, to polityka stawia o jeden krok za dużo. Rozstrzyga niejednoznaczność, proponuje nową więź; angażuje to, co Alain Badiou określa mianem wierności wydarzeniu, pozycję podmiotową, procedurę prawdy bez żadnych gwarancji, transformację. Przekształca negatywny warunek w pozytywny projekt, ruch, partię, bojówkę. Proponuje nowe znaczące mistrza, mimo że zdaje sobie sprawę z przypadkowości tego znaczącego. Tym samym maskuje pęknięcie, uchyla przypadkowość i niejednoznaczność. Przedstawia nieprzedstawialne – to znaczy: zniekształca – ale to cena za podjęcie tego kroku. Psychoanaliza nie jest jednak po prostu apolityczna, jej określanie miejsca polityczności jest raczej czymś, co domaga się polityki, zaangażowania w danym miejscu, postawienia nadliczbowego kroku, jednakże to wszystko jest możliwe tylko za cenę wkroczenia w inną logikę niż ta, na której psychoanaliza się opiera. Określenie lokalizacji, miejsca nie jest neutralnym opisem – wymaga postawienia kroku, ale psychoanaliza nie daje instrukcji, jak ten krok postawić.

Mówiąc jeszcze inaczej: psychoanaliza wiąże się ze zbiorowością, ale tylko w samym jej rdzeniu – a więc w punkcie zbiorowości we dwoje, *Masse zu zweit*, hipnotycznego znikającego pośrednika, brakującego ogniwa, które Freud umieszcza między fenomenem miłości a formacją zbiorową. Znikający pośrednik powraca z podwójną siłą, zwłaszcza że psychoanalizę da się przedstawić jako wysiłek odtwarzania zbiorowości we dwoje. Tutaj psychoanaliza jest u siebie w domu, chodzi jednak dokładnie o to, żeby rozsypać to, co zostało związane przez hipnozę – rozplątać amalgamat ideału ja i obiektu umieszczonego w jego miejscu. To w tych kategoriach na ostatnich stronach seminarium o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy Lacan opisuje jej misję:

Otóż powszechnie wiadomo, że analiza została ustanowiona przez odróżnienie się od hipnozy. Główną sprężyną operacji analitycznej jest bowiem utrzymanie dystansu między I – identyfikacją – oraz a [obiektem]. [...] [Pragnienie analityka] izoluje a, umieszcza je w możliwie największej odległości od I²⁴.

24 J. LACAN: Cztery podstawowe pojęcia psychoanalizy. Tłum. K. PAWLAK, s. 189 (niepublikowane tłumaczenie). Por. J. LACAN: *The four fundamental concepts of psychoanalysis*. Trans. A. SHERIDAN. London 1978, s. 273.

Analiza polega na przecinaniu węzła, na którym zasadza się zbiorowość – analiza rozwiązuje zbiorowość u samego rdzenia. Polityka natomiast na własne ryzyko próbuje przywrócić tę więź, bez wytycznych i bez gwarancji.

W seminarium o etyce psychoanalizy Lacan w pewnym miejscu omawia związek analizy z działaniem moralnym: „[...] możliwe, że analiza przygotowuje nas do takiego [moralnego] działania, ale ostatecznie zostawia nas przed drzwiami [*en fin de compte elle nous laisse à sa porte*]. [...] Dlaczego zatrzymuje się na progu? [...] Etyczne ograniczenia analizy zbiegają się z ograniczeniami jej praktyki. Praktyki, która jest jedynie zapowiedzią moralnego działania jako takiego”²⁵. Czy podobnego stwierdzenia nie dałoby się wypowiedzieć o polityce? Analiza zatrzymuje się na progu – nie może go przekroczyć, bo przestałaby być analizą – ale określa miejsce, w które krok powinien zostać postawiony. Lecz samo to określenie miejsca jest już gestem politycznym, politycznym otwarciem, otwarciem drzwi, po którym musimy wykonać kolejny krok.

25 J. LACAN: *L'ethique de la psychoanalyse*. Paris 1986, s. 30.

Przypuszczam, że relację między polityką i psychoanalizą można również opisać za pomocą kategorii stosowanej przez Slavoję Žižka, a mianowicie – paralaksy. Czyli zmieniającej się perspektywy między dwoma punktami widzenia, w obrębie których żadna synteza ani mediacja nie są możliwe. Widzimy albo jedno, albo drugie, mimo że patrzymy na ten sam obiekt. To mogą być dwie strony tego samego, które jednak nigdy nie spotkają się na jednym poziomie. Nie istnieje wspólna, neutralna przestrzeń; istnieje nie-relacja, która te dwie strony wiąże. Istnieje paralaktyczna luka²⁶. Może ta metafora, ten model nie jest najgorszym sposobem, żeby przekonać się, jak psychoanaliza i polityka do siebie przynależą, choć nigdy nie mogą się zejść i spotkać. Bo nie jest prawdą, że wszystko jest polityczne. Wręcz przeciwnie – polityka to rzadkość. Stanowi towar zdecydowanie deficytowy, zresztą tak samo jak psychoanaliza.

26 Zob. S. ŽIŽEK: *Parallax view*. Cambridge 2006.

Przełożyli
Dawid Matuszek i Michał Rauszer