

Andrzej Leder

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST ZDRADĄ? LEVINASA DYSKUSJA Z FREUDEM

Emmanuel Levinas spierał się z Zygmuntem Freudem, zarzucając mu odejście od monoteizmu. W wypadku Levinasa nie był to zarzut błahy. Oznaczał on umieszczenie psychoanalizy po stronie „pogaństwa”, w którym filozof z Francji widział źródło wszelkiego współczesnego mu zła. Pogaństwo dla Levinasa oznaczało przede wszystkim bałwochwalstwo, politeizm i kult niepokonanych sił życia. Spróbujemy zbadać, na ile psychoanalizę można rzeczywiście oskarżyć o to, że jest w wyżej wymienionym sensie pogańska.

Od razu trzeba zaznaczyć, że sformułowany przez Levinasa postulat, lokujący myśl Freudowską w obrębie politeizmu brzmi paradoksalnie i musi budzić wątpliwości. Istnieje bowiem cała tradycja poszukiwania związków psychoanalizy z monoteistyczną tradycją żydowską. Freud umieszczany był obok proroków Starego Testamentu, traktowany, na przykład przez Mirceę Eliadego, jako piewca surowego Boga, albo w subtelniejszych rozważaniach, odnowiciel talmudycznej sztuki interpretacyjnej¹. Jego praca o Mojżeszu inspirowała do dyskusji największych znawców judaizmu, takich jak Joseph Yerushalmi.

¹ Patrz D. Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, Mineola, New York 2004.

A jednak utrzymujemy, że Levinas miał rację; w swoim rdzeniu myśl Freuda jest pogańska. Levinas zarzucał psychoanalizie przenikanie wyobraźni politeistycznej w monoteistyczne uniwersum. Sądzymy, że w swym rdzeniu ten zarzut jest trafny. Z argumentacją Levinasa jest jednak pewien problem. Wydaje się, że słaba znajomość teorii psychoanalitycznej powodowała, iż skupił się na roli, jaką w myśli twórcy pojęcia „kompleks Edypa” odgrywał mit. Otóż chcemy pokazać, że nie to jest istotą „pogaństwa” psychoanalizy. Kluczowy jest tu, jak sądzymy, stosunek między sferą etyczną a sferą istnienia. Właśnie w relacji pomiędzy ontologią a etyką tkwi klucz do rozróżnienia pomiędzy tym, co Levinas nazywa „monoteizmem” a wrażliwością „pogańską”.

I

Źródła szczególnej teorii Freuda o pochodzeniu religii większość interpretatorów upatrywała w relacji z ojcem. Rdzeniem tej teorii jest hipoteza, że źródłem postawy religijnej jest ojco-bójstwo, którego pamięć została wyparta. W eseju *Totem i Tabu* Freud pisze o hordzie pierwotnej, w której synowie zabijają praojca, a następnie wypartą pamięć o nim zamieniają w totem. W *Przyszłości pewnego złudzenia* źródłem potrzeby religijnej jest pragnienie odzyskania ojcowskiej opieki. W piśnianym w ostatnich latach życia *Człowieku imieniem Mojżesz* judaizm ufundowany został przez zamordowanie Mojżesza, a następnie przez wyparcie pamięci o tej zbrodni. Wyparte jednak powraca, napełniając surową religię Jahwe charakterystyczną potrzebą ekspiacji.

Ci, którzy pisali o stosunku Freuda do religii w ogóle, a religii monoteistycznej w szczególności, zwykle odnosili się do tych właśnie tekstów. Stąd też częsty pogląd, że Freud był kolejnym prorokiem monoteistycznej „religii ojca”. Pogląd, jak sądzymy, błędny. Błąd wynika z tego, że badacze zajmowali się tym, jak Freud tłumaczył wierzenia, a nie tym, w co sam wierzył. Kluczowe zaś pytanie dotyczy tego, jaka metafizyka określała jego na-

myśl nad istotą bytu i rozstrzygnięcie o istocie prawdy, by postużyć się znanym sformułowaniem Martina Heideggera.

W co więc wierzył ojciec psychoanalizy? Z pewnością wierzył w popędową nieświadomość, będącą źródłem całej, kształtowanej przede wszystkim przez kompleks Edypa, struktury psychicznej, warunkującej jawienie się świata. I wierzył, że psychoanaliza jest nauką, która przez badanie struktur jawienia się w świadomym, pozwala dotrzeć do prawdy nieświadomości. Jeśli więc tę metafizykę uznamy za konstytutywną dla Freuda, to Levinasowski zarzut staje się bardziej zrozumiałym. Prześledźmy argumenty Levinasa.

II

Stosunek Levinasa do nauki Freuda był niesłychanie ambiwalentny. Przeanalizujmy kilka zapisów tego nastawienia, by oddzielić to, co mogło być zwykłym przedśmiałem, od głębokiej filozoficznej krytyki.

Czasami pogląd Levinasa był niezwykle ostry, wręcz brutalny. W *Lekcji sprawiedliwości wyprowadzonej z Talmudu* pisał: „To przeciw pogaństwu pojęcia kompleks Edypa trzeba z wielką uwagą przemyśleć wersety – z pozoru czysto budujące – jak ten z *Powtórzonego prawa* 8,5: «Rozpoznasz w swoim sumieniu, że odwieczny twój Bóg karze cię jak ojciec karzący syna». Ojcostwo ma tutaj znaczenie kategorii konstytuującej sens, a nie jego alienacji.¹ W tym punkcie psychoanaliza jest, co najmniej, świadectwem głębokiego kryzysu monoteizmu we wrażliwości współczesnej, kryzysu, który nie sprowadza się do odrzucenia kilku dogmatów. Zawiera w sobie ostateczny sekret antysemityzmu”².

To bardzo mocny zarzut, który Freuda zapewne głęboko by zabolął. Niechęć, którą Levinas obdarza psychoanalizę, kryje

² E. Levinas, *Leçon talmudique sur la justice*, (przeł. Andrzej Leder, podobnie dalej, jeśli nie podano inaczej) w: *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris 1993, s. 133 – przypis.

jednak niespodzianki. Pozytywna strona tego napięcia wiąże się z uznaniem przenikliwości Freudowskiego myślenia. Oto w tekście *Ja i Całość* Levinas uznaje, że „w swojej istocie filozoficznej” psychoanaliza może być rozumiana co najmniej jako „dopełnienie racjonalizmu: domaga się dla refleksji tego, czego refleksja wymaga dla myśli myślącej naiwnie”³.

Zacznijmy od drugiej tezy Levinasa. Można zgodzić się ze stwierdzeniem, że Freud ze swoim pragnieniem wiedzy wpisuje się w ambicje nowożytnego racjonalizmu: jego głód poznania, głód rozumienia, jest nienasycony i ustanawia przewodnią linię całej pracy. Musimy jednak pamiętać, że ojciec psychoanalizy relatywizuje źródła tego głodu. Odbiera mu status samoistny i poszukuje warunków, które mogłyby go tłumaczyć. Jak zwykle, szarpie się pomiędzy różnymi projektami. Z jednej strony pragnienie poznania związane jest z popędem erotycznym, z drugiej – świadomość poznająca konstytuuje się jako fenomen sumienia. Wątek najwyraźniej obecny w *Próbie wprowadzenia pojęcia narcyzmu*, w której to pracy Freud poszukuje – zawsze zresztą odsyłając czytelnika do przyszłych, jeszcze nieistniejących badań – korzeni myśli racjonalnej (a także czasowości) w ustanowieniu się świadomości moralnej:⁴ sumienia jako instancji samoobserwującej⁵. Ten wątek myśli Freuda i Levinasa zbliża ich do siebie w ruchu fundowania świadomości poprzez przekroczenie naturalistycznej kondycji – ruchu ustanawiającym moralność.

Wróćmy jednak do awersji, którą Levinas odczuwał wobec psychoanalizy. Jego surowy osąd wiązać chyba należy z fundamentalnym podziałem, ustanawiającym sposób rozumienia teorii filozoficznych. Każdą z nich sytuuje w wymiarze utwo-

³ E. Levinas, *Le Moi et la Totalité*, w: *Entre nous*, Paris 1991, s. 41.

⁴ Sigmund Freud, *Próba wprowadzenia pojęcia narcyzmu*, przeł. Marcin Poręba, w: Zofia Rosińska, *Freud*, Warszawa 2002, s. 289 – przypis (wybór tekstów).

⁵ Co, jak wiadomo, jest niezwykle czytelne we francuskim zdwojeniu sensu słowa *conscience*, które rozumieć trzeba jednocześnie jako świadomość w sensie poznawczym i sumienie, stale obserwujące mnie samego.

rzonym przez odniesienie z jednej strony do monoteizmu, którego uosobieniem jest judaizm, a z drugiej do pogaństwa, które kryjówki swoje znajduje w nieskończonych liczbach nowożytnych racjonalizacji. Można podejrzewać, że popada tu Levinas w pewną jednostronność. Zdaniem Paula Bercherie, filozofa i psychoanalityka, „Levinasowska «klinika» nie rozróżnia: nie daje sobie możliwości odróżnienia synkretycznego politeizmu źródeł, związanego z rozproszeniem funkcji ojcowskiej, od w pełni samoświadomego antymonoteizmu, gnostyckiego czy Wagnerowskiego, [nie umożliwia] odróżnienia filozofii dualistycznej o Kartezjańskich korzeniach od totalizującego systemu Hegla, [...] uniwersalistycznej szczodrości rewolucji francuskiej od cynizmu anglosaskiego kapitalizmu czy niemieckiego nacjonalizmu, [w końcu zaś] Reicha od Freuda czy Lacana”⁶.

Trudno owe uwagi potraktować lekko. Szczególnie, że można podejrzewać, iż Levinas padł ofiarą nieporozumienia. W innej wersji cytowanej wyżej notatki dotyczącej kompleksu Edypa dodaje takie zdanie: „Pani Amado Levy-Valensi kładła w całym swoim dziele nacisk na głęboko pogański charakter mitu Edypa”⁷. To odwołanie do autorytetu francuskiej badaczki pism Freuda, głęboko związanej z judaizmem, a jednocześnie wywodzącej się z tradycji psychoanalitycznej, może sugerować źródło nieporozumienia tkwiące w Levinasowskiej recepcji tego fundamentalnego dla psychoanalizy pojęcia.

III

Levinas krytykuje pojęcie kompleksu Edypa tak, jakby Freud odwoływał się do litery greckiego mitu i nie wprowadził modyfikacji kluczowej dla całej konstrukcji – modyfikacji, którą nazwał „kryzysem kastracyjnym”. A właśnie myśl

⁶ P. Bercherie, M. Neuhaus, *Levinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*, Paris 2005, s. 63.

⁷ E. Levinas, *De la lecture juive des Ecritures*, w: *L'au delà du verset*, Paris 1982 s. 129.

o tym kryzysie jest kluczowa dla Freudowskiego rozumienia człowieczeństwa. Zgodnie ze swoją tendencją do nieufnego stosunku wobec niepokromionej siły życia Levinas krytykuje pojęcie kompleksu Edypa jako jeszcze jeden wyraz „esen-cji” pogaństwa, buntu tego, co naturalne, przeciw temu, co jest ponad naturą. Ale, jak pisaliśmy wyżej, Freudowska idea kompleksu – a nie samego mitu – Edypa wyraża właśnie tę samą nieufność wobec nagiej siły życia, którą znajdujemy u Levinasa. W sformułowaniu Jeana Laplanche’a i Jean-Bertranda Pontalisa: „Kompleks kastracji należy odnosić do takiego rozwoju społecznego, w którym prawnie do jakiejś określonej praktyki towarzyszy zawsze jakiś zakaz. W «groźbie kastracji» [...] ucieleśniona jest funkcja Prawa, bowiem wprowadza ona porządek ludzki”⁸ – Freudowski Edyp pokazuje, kim byłby człowiek, jeśli nie pojawiłoby się Prawo w postaci zakazu.

Ta intencja Freuda w pełni wyeksplikowana jest w Laca-nowskiej interpretacji. Podkreślał on, że jeśli „imię Ojca” nie pojawi się w odpowiednim momencie – to znaczy nie wprowadzi przeszkody, symbolicznego zakazu dla przeżycia pełnej fu-zji dziecka z matką – człowiek pograży się w szaleństwo. Nie-uchronnie utraci swój ludzki status, a dokładniej: zdolność sytuowania się w systemie symbolicznym, odpowiedzenia „Wielkiemu Innemu”; to znaczy – zdolność do zbudowania struktury świadomości, która pozwala na genezę sensów.

Kiedy więc Levinas pisze: „Zło, które psychoanaliza odkry-wa w chorobie, byłoby już predeterminowane przez zdradzo-ną odpowiedzialność. Sama w sobie, relacja libidinalna nie zawiera w sobie tajemnicy ludzkiej *psyche*. To właśnie to, co ludzkie, tłumaczy ostrość konfliktów splecionych we freu-dowskie kompleksy”⁹ – nie jest wcale daleki od samoświadomo-

⁸ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelew-ska, E. Wojciechowska, Warszawa 1996, s. 119.

⁹ E. Levinas, *Et Dieu crea la femme*, w: *Du sacree au saint*, Paris 1977, s. 137.

mości psychoanalizy, a co najmniej tych nurtów, które kontynuują dziedzictwo Freuda.

Podobnie jest, kiedy Levinas kładzie nacisk na sens zakazów, w które obfituje tradycja judaizmu, a które według niego konstytuują warunki możliwości dla sfery etycznej. „[Zakaz] jest *par excellence* przeszkodą, przeszkodą czystą: jest nią przez swoją autorytarną formę, jest nią przez swoją zawartość, bowiem nakazuje ograniczenie, które trzeba narzucić życiu [...], temu życiu, które żyje jako «siła, która płynie» (*force qui va*). Zakazy ograniczają życie, a szczególnie [...] ślepa obfitość pożądania płciowego”¹⁰.

I znowu, nie jest to odległe Freudowskiemu „sumienie jest konsekwencją wyrzeczenia się popędu”,¹¹ zapisanemu w kanonicznym eseju *Kultura jako źródło cierpień*. To, że w psychoanalizie źródłem zakazu jest nieświadomość, a u Levinasa Inny, nie czyni obcymi sobie przedstawionych wyżej wątków myślowych: w tekście *Transcendencja i zło* Levinas zauważa: „scena nieświadomości, która jest inna w zwykłym sensie – tymczasowe schronienie inności, dające się wytropić i wydobyć na świat dzięki psychoanalizie”¹².

IV

A jednak myślę, że w gwałtownym oskarżeniu, które Levinas podnosi przeciw psychoanalizie, w oskarżeniu o pogaństwo – kryje się rdzeń prawdy. Pogański nie jest tu jednak fakt zapożyczenia przez Freuda greckiego mitu. Filozoficznie, problem tkwi w postawie wobec traumatycznej przeszkody, tworzącej sumienie. Jednocześnie właśnie tam sięga to, co nazywamy politeizmem Freuda.

¹⁰ E. Levinas, *Leçon talmudique sur la justice*, s. 124.

¹¹ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. R. Reszke, w: *Pisma społeczne*, Warszawa 1998, s. 214.

¹² E. Levinas, *Transcendencja i zło*, w: *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 205.

Antagonizm pomiędzy Freudem a Levinasem staje się ostry właśnie w osądzie, któremu poddany zostanie twardy zakaz, ten, który ustanawia Prawo. Albo, żeby sformułować to jeszcze wyraźniej, pojawia się w odpowiedzi na pytanie: czy moralność może być zbudowana bez krzywdy? Czy, jak twierdzi Levinas, królestwo sprawiedliwości jest całkowicie oddzielone od sfery życia – i przemocy – czy też, jak głosi Freud, sprawiedliwość w swym źródle zawsze jest pogwałceniem sprawiedliwości?

Tu właśnie odpowiedzi są ze sobą sprzeczne. Tyle że sprzeczność tkwi w subtelnej różnicy tonu. Levinas bowiem również używa słów szarpiających do bólu; w *Inaczej niż być* pisze o tym, że „podmiotowość jest podatnością na zranienie”¹³, zaś źródłowe dla wszelkiej prawomocności „Otwieranie się na bliźniego jest bez-inter-essownością – bliskością, opętaniem przez bliźniego; opętaniem wbrew sobie, czyli bólem”.

Czy zatem, jeżeli chodzi o rozumienie źródła relacji etycznej, Levinas i Freud są sobie bliscy czy dalecy?

Sądzę, że mimo bliskości istnieje jednak kluczowa filozoficzna różnica. Powyższe zdania Levinasa, podkreślające traumatyczny charakter relacji ustanawiającej moralność, są bowiem przedziwną apologią swoistej przemocy innego, która jednak nie miałaby mieć krzywdzącego charakteru. Trzeba bowiem rozumieć je w kontekście cytowanego zdania z Księgi Powtórzonego Prawa, które broni sprawiedliwego charakteru kary, albo uwagi sformułowanej przy okazji komentowania fragmentu z księgi Izajasza (54, 13): „młodość to stan podatności wobec tego, co niezmiennie, i całkowita odwrotność «kompleksu ojcowskiego»”¹⁴. Wniosek? Sprawiedliwość może być tylko sprawiedliwa, nie ma w niej niczego złego.

„Idealizacja z rysem euforycznym – powiedziałby Freud. [...] Utracie (symboliczna *kastracja*), którą jest przecież przyjęcie Prawa, nadaje się radośnie pozytywny charakter dobro-

¹³ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 96, następny cytat s. 97.

¹⁴ E. Levinas, *Du sacré au saint*, s. 79.

wolnej ofiary złożonej idealnemu Ojcu¹⁵. Tak brzmi odpowiedź płynąca z wnętrza psychoanalitycznego dyskursu. Psychoanalityk podtrzymuje więc, że utrata, bycie zakładnikiem czy kara są immanentnie związane z przemocą, z niesprawiedliwością życia, której cień pada na każde ustanowienie sprawiedliwości.

Freud zakłada, że po to, aby człowiek mógł się zbudować, musi zdradzić jakąś część samego siebie. Zdrada idzie za nim; pozornie zapomniana, odzywa się i domaga oddania sprawiedliwości.

Ta myśl jest kluczowa dla zrozumienia fundamentalnego, przede wszystkim etycznego zamysłu twórcy psychoanalizy¹⁶. Jacques Lacan, wierny owej intuicji, w swoim omówieniu czterech podstawowych pojęć psychoanalizy przewrotnie pisze, że nieświadomość „jawi się nam jako coś, co tkwi w oczekiwaniu, coś, powiedziałbym, *nie-narodzonego*”. I dodaje: „Status nieświadomości, której kruchość na planie ontycznym stale wam wskazuję, jest etyczny” [...] „To jakby kresy, przestrzenie graniczne, wypełniane przez fabryki aniołków”. Otóż ta metafora byłaby niezrozumiała, gdyby nie czytać jej w świetle wizji wyparcia jako fundamentalnej krzywdy. Lacan podsuwa obraz tego, czemu nie dano się narodzić, jako tego, co najbardziej skrzywdzone. I – dodajmy od razu – najbardziej mściwe: „poruszanie czegokolwiek w tej sferze upiórów nigdy nie jest bezpieczne”¹⁷ – pisze dalej. Jacques Derrida podsumowuje: „Gestem psychoanalizy w stosunku do [...] suwerenności, [tego co obecne, świadome, istniejące – AL] będzie owej suwerenności

¹⁵ P. Bercherie, M. Neuhaus, *Levinas et la psychanalyse. Enquête sur une aversion*, s. 69.

¹⁶ Ten nacisk na zaparcie się swojej słabości biografowie wiążą z relacją z ojcem, a dalej, z fascynacją semickim bohaterem, Hannibalem, który wyzwał Rzym i poniósł klęskę. Idąc dalej, można domyślać się u Freuda głębokiego poczucia krzywdy i wykluczenia.

¹⁷ Oba fragmenty w: J. Lacan, *Le Séminaire XI (Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse)*, Paris 1964, s. 31. Lacan mówi tu o aborcji.

tłumaczenie, [...] przy jednoczesnej próbie dekonstrukcji jej genealogii, przechodzącej przez okrutny mord”¹⁸.

V

Opisując filozofię Zachodu, również Levinas używa kategorii zdrady: „Zachodnia filozofia była najczęściej ontologią: redukcją Innego do Tego Samego za pośrednictwem trzeciego i neutralnego terminu, który zapewniał rozumienie bytu”. I dalej: „Aby zewnętrzny i obcy byt mógł poddać się mediacjom, musi gdzieś dojść do wielkiej «zdrady»”¹⁹.

Pytanie więc, czy można ustanowić sprawiedliwość bez zdrady? Levinas wierzy, że tak. Ustanowienie sprawiedliwości wyprowadza człowieka poza sferę wszelkiej przemocy, która na zawsze powiązana zostaje z bytem. Człowiek w sprawiedliwości jest wygnańcem ze sfery bytu i na to wygnanie niczego z tej sfery nie zabiera, zabrać nie może, wręcz odwrotnie, właśnie to porzucenie wszystkiego istniejącego ustanawia sferę sprawiedliwości. W *Lekcjach sprawiedliwości zaczerpniętych z Talmudu* francuski filozof pisze: „Rabbi Hanania zrywa z mroczną predestynacją mitu, by ogłosić, że nie ma takiej winy wobec niebios, której nie można – między ludźmi i w jasności – odpokutować lub dać do odpokutowania. Trybunał – zgromadzenie uwolnione od ślepych popędów istnienia, [...] byłby miejscem, w którym jawi się boska wola naprawy”²⁰.

U Freuda przeciwnie, niezależnie od tego, że człowieczeństwo domaga się ustanowienia sfery sprawiedliwości – sumienia – niesprawiedliwość popędowego bytu zawsze będzie przez nią przeświecać. Jest wręcz tak, że im większa potęga

¹⁸ J. Derrida, *Pulsion de mort, cruauté et psychanalyse*. Discours pour les Etats Generaux de la psychanalyse, „Le Monde” 2000, 9 lipca.

¹⁹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 32–33.

²⁰ E. Levinas, *Leçon talmudique sur la justice*, s. 124–125.

sprawiedliwości, tym większa w tej potędze kryje się przemoc²¹. Na swoją wędrówkę ku królestwu sprawiedliwości człowiek musi zabrać część brutalnego charakteru życia: tego, co jest. Freud jest tu spadkobiercą ściśle pogańskiej, presokratejskiej mądrości Anaksymandra, który mówi o winie, jaką stanowi istnienie każdej rzeczy, winie wobec tej, która zaistnieć nie mogła. Sprawiedliwość, gdy zaistnieje, będzie również naznaczona winą.

Mówiąc jeszcze inaczej, Freud zawsze pokazuje związek tego co normatywne z tym co istniejące, pokazuje genezę tego co normatywne w brutalności istniejącego: kierunek myślenia wiedzie tu od ontologii do etyki. To właśnie Levinas nazywa pogaństwem i ten pogański wątek, prymat istnienia nad powinnością, tropi w całej filozofii Zachodu. Chce bowiem odwrócić porządek, chce ustanowienia powinności, odpowiedzialności – jako warunku istnienia jawiącego się świadomości. Dlatego każdą myśl, która rozpoczyna od przemocy tego-co-jest, nazwie pogańską. I w tym sensie, niezależnie od głębokiego naznaczenia judaizmem, myśl Freuda rzeczywiście jest pogańska.

VI

Takie rozumienie pozwala też wpisać stanowisko psychoanalizy w jedną z ważnych dyskusji, odbywających się we współczesnej filozofii. Krytyka przemocy zawartej w ontoteologii, wielkich narracjach czy – szerzej – wszelkiej myśli unifikującej prowadzi do postulatu, iż filozofia dzisiaj winna porzucić maskę, którą nosiła w czasach panowania jedynej prawdy, czyli jak to nazywają postnietzscheańscy myśliciele francuscy, w epoce monoteistycznej, i przywdziać maskę pogańską, poli-

²¹ Freud pisze w eseju *Kultura jako źródło cierpienia*: „W tej sytuacji wyzwanie się popędu oddziaływa na sumienie w ten sposób, że każda część agresji, której zaspokojenia zaniechamy, zostaje przejęta przez „nad-ja” i wzmacnia jego agresję (wobec „ja”)” *Pisma społeczne*, s. 214.

teistyczną²². Można piewcom wielości prawd i wyznań zadać pytanie, czy ten nowy politeizm nie zakłada przesłanek dla ustanowienia jakiejś nowej, skrytej, ale bezwzględnej tyranii? Lyotard świadom jest niebezpieczeństwa związanego z tą tendencją. Taką słabość widzi w założeniach wszelkich teorii krytycznych²³. Pisze: „Moim zdaniem teorie same są opowieściami, ale niejawnymi; nie dajmy się zwieść ich pretensjom do wszechczasowości”²⁴. Chce od tej konsekwencji uciec w stronę zrównania statusu wszystkich dyskursów, pokazania, że każdy z nich jest równoprawną baśnią. Jednak ten ruch tylko pozornie wyzwala z niebezpiecznych konsekwencji.

Nie można bowiem zapominać, że archaiczny politeizm był zawsze porządkiem hierarchicznym, w którym przemoc i dominacja miały sankcję sakralną. Za Maksem Weberem, można twierdzić, że dopiero idea prawdy uniwersalnej połączona z internalizacją źródła znaczeń stworzyła przesłanki dla emancypacji i równości wobec prawa²⁵. Czy więc pluralizm snuty przez nas baśni rzeczywiście gwarantuje wzajemne uznanie jednych bazarzy przez innych? I czy owo pragnienie uznania nie zamienia się w hałas, z którego wydobyć można tylko powtarzające się echem: „...mnie, mnie, mnie...”²⁶ Czy nie jest bowiem największą z mistyfikacji sugestia, że może istnieć wielogłos, polifonia, całkowicie pozbawiona harmonii? Czy jakakolwiek świadomość, jakiegokolwiek myślenie może uchronić się wtedy przed bełkotem? A jeśli nawet, wzorem Michela

²² V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej 1933–1978*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 218.

²³ J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris 1974, s. 54–55.

²⁴ J.-F. Lyotard, *Instructions paiennes*, Paris 1977, s. 28.

²⁵ „Tworzenie imperium w Chinach, pojawienie się stanu kapłańskiego braminów we wszystkich poszczególnych politycznych tworcach Indii, imperium perskie i rzymskie – wszystko to sprzyjało powstaniu uniwersalizmu i monoteizmu”, M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 33.

²⁶ Zob. P. Zawadzki, *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i społeczeństwo” 2003, nr 3, s. 16.

Foucaulta, bierzemy stronę bełkotu, to czy nie afirmujemy w skrytości przemocy, która w bełkocie jest ukryta?²⁷

Jaka więc będzie, jaka już jest hierarchia, w którą wpisany byłby ów nęcący „wielogłos narracji”, który postulują zwolennicy „słabej myśli”? W jaki rodzaj struktury będzie zanurzona owa mnogość bóstw, podmiotów, które współtworzyć mają świat? Co stanie się „regułą równowagi”, która niepostrzeżenie rządzić będzie naszym multipodmiotowym światem? Czy większe „narracje” pożerać mają mniejsze? Czy może zawierać muszą między sobą sojusze, by wspólnie istnieć? A może powróci jednak idea hierarchii, w której pierwotniejsze mity uzyskają władzę nad nowymi? Oznaczałoby to odwrócenie reguły nowożytnej, powrót do intuicji archaicznych, sprzed „nowych czasów”, nawet sprzed czasów objawień, niesionych przez żydowskich proroków i chrześcijańskiego Mesjasza. Ale można też sobie wyobrazić dalsze panowanie reguły nowożytnej: najnowsza baśń delegitymizuje wszystkie dotychczasowe. Jak w sformułowaniu Jürgena Habermasa: „Teraźniejszość, która rozumie siebie w horyzoncie nowych czasów jako aktualnie czasy najnowsze, musi odtwarzać akt zerwania, oddzielający nowe czasy od przeszłości, jako ciągłą odnowę”²⁸.

Zadajmy pytanie w inny sposób: Jak dziś można być politeistą? I czy tak naprawdę w ogóle można nim być? Czy właści-

²⁷ Pouczająca jest tu analiza przypadku Pierre’a Rivière’a, przedstawionego przez Foucaulta. Fascynuje ona przenikliwością, pozwalającą pokazać czyn Rivière’a – wymordowanie członków rodziny – jako mowę, wypieraną przez „oficjalne” dyskursy medycyny i administracji. Fascynacja ta pozwala zapomnieć, że mowa ta jednak wyraziła się w postaci mordu. Dyskurs Rivière’a pozbawił nas możliwości usłyszenia opowieści, które mogli snuć jego bliscy, zdelegitymizował je przez pozbawienie istnienia. Ten aspekt umyka jednak analizie Foucaulta, skupionej na piętnowaniu przemocy dyskursów dominujących. M. Foucault, *Ja, Piotr Rivière, skorom już zaszlachtowałam moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójcy z XIX wieku*, przeł. T. Komendant, G. Wilczyński, Gdańsk 2002.

²⁸ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 15.

wie każdy politeizm nie jest immanentyzmem, głosem jedności skrytej za różnorodnością? Czy za każdym „politeizmem” nie kryje się jakaś anonimowa, przejrzysta, a jednak bezwzględnie wszystko determinująca postać porządku? Jakaś przestrzeń zdarzeń, która ich pozorny chaos zamienia w los? I czy współczesny politeista, wbrew postulowanym przez siebie „słabym metafizykom”, tego rodzaju bezwzględnemu losu ostatecznie nie afirmuje? Czy nie postuluje w gruncie rzeczy pozadyskursywnego porządku, który jednak reguluje „dystrybucję” dyskursów?

Przyjmijmy, że rzeczywiście tak jest. Przyjmijmy, że współczesny pluralizm skrywa afirmację jakiegoś jednolitego ładu. Że jest to afirmacja immanencji, wyzbywająca się wszelkich „transcendujących” marzeń. Czy musimy tego rodzaju afirmację potępiać? Czy powyższe wątpliwości rzeczywiście zmuszają nas do uznania, że „Wymazując [...] obietnicę, świat ten odbiera szansę trwałości i ważkości wszelkiej różnicy, która zaistniała właśnie jako byt pojedynczy”²⁹ Nie sądzę. Myślę, że możliwy jest pluralizm w obrębie immanentnego świata. Myślę, że można afirmować pojedynczy byt, wychylający się z burzy różnorodnych, określających go sił.

Właśnie w podtrzymaniu tego przekonania widzę współczesną wielkość i wagę psychoanalizy. Proponuję czytanie refleksji Freuda jako poszukiwania właśnie takiej reguły, albo raczej reguł, które w pluralistycznym świecie pozwalają na ustanowienie pewnej wspólnej przestrzeni, w gruncie rzeczy będącej tego pluralizmu warunkiem. Płynąca z protestu przeciwko wykluczeniu afirmacja różnorodności, wątek tak silnie obecny w zamyśle ojca psychoanalizy, równoważony jest u niego przez głęboką intuicję mówiącą, że, by różne baśnie i sny mogły się spotkać, muszą mieć ze sobą coś wspólnego. Sądzę, że źródło tych przeciwstawnych tendencji jest, pa-

²⁹ Jak twierdzi polska przedstawicielka krytyki politeizmu, Agata Bielik-Robson, patrz: *Ciemno, ciemno, duszno: hermeneutyka po Heideggerze i Vattimo*, „Res Publica Nowa” 2006, nr 1, s. 88.

radoksalnie, wspólne. Jest nim motyw etyczny. Regułę wszystkich reguł – tak afirmacji różnorodności, jak poszukiwania wspólnoty – odnajduję w żądaniu swoiście rozumianej sprawiedliwości. Sprawiedliwości gorzkiej i mrocznej, bo pozbawionej iluzji, ale nieugiętej i przez to uniwersalnej. To ona właśnie nakazuje pochylenie się nad najmniejszym, najbardziej obcym nam i odległym zjawiskiem człowieczego świata, by przez oddanie mu sprawiedliwości włączyć je we wspólne uniwersum ludzkich zdarzeń.

Levinas nie wierzył w to, że może istnieć sprawiedliwy poganin. A jednak sądzę, że w osobie Freuda musiałby takiego uznać. Ten przepełniony stoickim duchem „politeista” miał w sobie etyczną bezkompromisowość proroków Starego Testamentu. Może dlatego tak często był z nimi mylony.