

DOROTA CHABRAJSKA

LESZKA KOŁAKOWSKIEGO KRYTYKA FREUDOWSKIEJ TEORII KULTURY

Zasadniczą część prac pisanych przez Leszka Kołakowskiego w ostatnich latach stanowią rozważania na temat filozofii kultury. Składają się na nie zarówno wartościujące analizy krytyczne poszczególnych prądów kulturowych obecnych w historii myśli ludzkiej, jak i próba stworzenia własnej teorii kultury, która dawałaby pewne teoretyczne podstawy dokonywanym analizom szczegółowym.

Istotne wydaje się więc zbadanie, jakie faktyczne związki istnieją pomiędzy tymi dwoma torami myśli Kołakowskiego. Zasadne jest też postawienie pytania, czy całość myśli stanowi o jej rzeczywistej jedności lub też innymi słowami mówiąc: czy Kołakowski – fenomenolog kultury znajduje filozoficzne usprawiedliwienie dla dokonanej przez siebie krytyki tejże kultury, która to krytyka jest konsekwencją przyjęcia przez niego określonego poglądu na naturę oraz zdolność poznania rzeczywistości.

Spośród wielorakich analiz poszczególnych prądów kultury współczesnej istotną pozycję wśród prac Kołakowskiego zajmuje jego krytyka poglądów Zygmunta Freuda, zawarta w napisanym w 1967 r. eseju pt. *Psychoanalityczna teoria kultury*¹. Podjęcie przez Kołakowskiego tego właśnie zagadnienia zostało spowodowane faktem bezpośredniego uzależnienia wielu obszarów kultury współczesnej od filozoficznych rozstrzygnięć dokonywanych przez freudyzm w zakresie interpretacji oraz wyjaśniania kulturotwórczej działalności człowieka na poszczególnych polach jego aktywności. Uzależnienie to uznaje Kołakowski za destruktywne w swej istocie i tym bardziej niebezpieczne dla kultury, im bardziej nieświadomione zarówno przez bezpośrednich jej twórców, jak i przez jej teoretyków.

Zestawienie zaproponowanej przez Kołakowskiego krytyki psychoanalitycznej teorii człowieka i kultury z wynikającą z jego pism interpretacją tych zagadnień jest głównym zadaniem niniejszego artykułu. Należy tu podkreślić, iż Kołakowski zauważa i uznaje istotność wzajemnej relacji między koncepcją antropologii filozoficznej a

¹ W: t e n ż e. *Czy diabeł może być zbawiony?* Londyn 1982 s. 46-67.

koncepcją kultury oraz stwierdza, że kultura, będąc zjawiskiem swoiście ludzkim, może być widziana tylko przez pryzmat określonej teorii człowieka, której staje się przedłużeniem i konsekwencją.

Uznanie przez Kołakowskiego powyższej tezy wyznacza też strukturę podjętych tu analiz. Zostanie w nich zaprezentowana psychoanalityczna teoria człowieka, tak jak widzi ją Kołakowski (punkt I: "Antropologiczne podstawy freudowskiej teorii kultury"), a następnie wynikająca zeń wizja kultury (punkt II: "Krytyka freudowskiego ujęcia kultury"). Całość tych rozważań dopełniona zostanie przez skonfrontowanie ich z własnymi poglądami Kołakowskiego na naturę i genezę kultury (punkt III: "Próba interpretacji freudyizmu w świetle Leszka Kołakowskiego krytyki kultury").

I. ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY FREUDOWSKIEJ TEORII KULTURY

Genetycznie pojęta myśl Freuda tworzy teorię psychiatryczną. Powstała ona bowiem jako rezultat badań prowadzonych nad psychiką człowieka chorego, a celem jej miało być właściwe z tym człowiekiem postępowanie, tj. takie działanie, które zwalczaloby chorobę przez eliminację jej właściwych przyczyn. Koncepcja psychoanalizy nie była więc pierwotnie zaangażowana filozoficznie. Abstrahowała też od wszelkich ujęć etycznych i antropologicznych – ograniczając swój przedmiot do rozpoznania i leczenia sytuacji nienormalnej w stosunku do rzeczywistości. Tym samym ograniczała zasięg stosowanej przez siebie metody, zakładała bowiem istnienie pewnego obszaru, którego jej metoda dotyczyć już nie mogła.

Sytuacja ta uległa zmianie z chwilą przemiany teorii i metody psychiatrycznej w teorię psychologiczną (psychoanalityczna teoria osobowości), której rozszerzenie doprowadziło do ukształtowania nowej antropologii filozoficznej (psychoanalityczna teoria człowieka) i nabudowanej na niej koncepcji kultury. W wyniku tej ewolucji doszło do swoistego redukcjonizmu – człowieka utożsamiono z psychiką człowieka, a koncepcję człowieka z teorią jego psychiki. Psychika nie jest tu pojęta substancjalnie, a jedynie jako pewien obszar manifestacji działania pierwotnych sił instynktowych – obserwowalne *ego* stanowi wypadkową nieustannej walki między *id* (instynktami) a *superego* (aparatem stłumienia instynktów). Schemat ten jest osnową freudyizmu pojętego filozoficznie, jego krytyka zaś jest podstawą dokonanej przez Kołakowskiego analizy tej filozofii.

Badając fenomen freudyizmu jako teorii psychiatrycznej, która stanęła u podłoża określonej teorii człowieka, Kołakowski sięga do poprzedzającej ją bezpośrednio tradycji filozoficznej, aby na tym tle lepiej ukazać specyficzność psychoanalitycznej antropologii i proponowanej przez nią koncepcji człowieka. Poprzestając bowiem na

funkcjonalnym ujęciu istnienia ludzkiego, psychoanaliza nie podaje właściwej definicji człowieka. Kołakowski zaś, poszukując na terenie tej filozofii takiej definicji, zdaje się upatrywać istotę człowieka raczej we freudowskim *id* niż w obserwowalnym *ego*, jakim człowiek jawi się w codziennej egzystencji. Natomiast *superego* uznaje za niejako zewnętrzne w stosunku do owej istoty – jego presja na *id* przyczynia się do kształtowania *ego*, które staje się tu jedynie pozorem człowieczeństwa. Nieświadome *id* uznaje więc Kołakowski we freudyzmie za siłę pierwotną, będącą podstawą powstania *ego* i działania *superego*, a tym samym za to, co organicznie tkwi u samego korzenia człowieczeństwa.

Tę właśnie teorię człowieka jako nosiciela niezależnego od woli systemu popędów Kołakowski umieszcza w historii filozofii. Odnajduje w niej dwa poprzedzające freudyzm kierunki myśli nowożytnej: zapoczątkowaną przez kartezjanizm filozofię podmiotu, która w trakcie swego rozwoju doprowadziła do ukształtowania całego nurtu "filozofii nieświadomego" (Schopenhauer, Rochefoucauld, Pascal, Bossuet), oraz pozytywizm, głoszący hasło filozofii jako syntezy wyników nauk szczegółowych (w wypadku freudyzmu podstawą rozstrzygnięć filozoficznych staje się synteza osiągnięć psychiatrii)².

Umieszczając freudyzm w tym oto kontekście filozoficznym, Kołakowski wskazuje też na pewne cechy specyfikujące tej filozofii. Czyni to poprzez zbadanie jej relacji do problemu odpowiedzialności. Stwierdza, że problem ten faktycznie nie istnieje na gruncie freudyzmu – psychoanalityczna filozofia człowieka nie jest w stanie go podjąć, gdyż go po prostu nie uznaje. Odpowiedzialność jest bowiem świadomym ustosunkowaniem się do prawdy, manifestującym się przez wewnętrzne zobligowanie podmiotu poznającego tę prawdę – tą prawdą – do działania. Zdolność ujęcia prawdy i podjęcia odpowiedzialności za nią jest więc podstawą świadomego i uzasadnionego ukształtowania systemu wartościowań. We freudyzmie natomiast człowiek, a raczej *id* człowieka nie ponosi żadnej odpowiedzialności za podejmowane działanie – jest to bowiem system automatycznie i niezależnie od woli ludzkiej operujących popędów, któremu przeciwstawienie się nie jest możliwe. Czyn (jeśli termin ten da się w ogóle użyć na terenie freudyzmu) staje się tu czymś tajemniczym, mającym – podobnie jak jego sprawca – podwójne oblicze, jego zaś bezpośredni motyw nie jest jego motywem rzeczywistym. Ten jest bowiem zawsze utajony i dopiero odnaleziony przez psychoanalityka może być wskazany lub uświadomiony pacjentowi.

Właśnie z powodu pominięcia, a raczej niemożności poruszenia przez psychoanalizę problemu odpowiedzialności Kołakowski kontrastuje ją z "filozofią nieświadomego" zaprezentowaną przez Sartre'a. Według Sartre'a bowiem nie istnieje motyw, z którego działający nie zdaje sobie sprawy. Co najwyżej może zaistnieć taki motyw,

² Zob. tamże s. 54 n.

którego nie chce on sobie uświadomić, tj. "motyw dobrowolnie wybrany, lecz zatajony w złej wierze"³. Świadomość jest zdolna osiągnąć wiedzę o sobie samej, gdyż nie zawiera "żadnej substancjalności, która by wymykała się analizie"⁴ – jest czystym ruchem intencjonalności w przeciwieństwie do niedostępnego *id*. Owa "transparentność" świadomości dla siebie samej jest dla Sartre'a faktycznym warunkiem wolności absolutnej (przeciwieństwo *ego* zniewolonego przez *id* i *superego*). Człowiek jest tu bowiem bytem-dla-siebie przez to, że "jest bezwzględnie zdolny do dowolnego nadawania sensu zjawiskom, do ich kreowania jako jednostek sensu noematycznego"⁵. Będąc odpowiedzialnym za każdy akt swojego zachowania w świecie ludzkim, jest "nieograniczenie wolny w każdorazowym wyborze własnych motywacji"⁶.

Jak zauważa Kołakowski, problem odpowiedzialności jest podejmowany przez Sartre'a w powiązaniu z przyjęciem przez niego określonej koncepcji prawdy. Można z tą koncepcją dyskutować, gdyż czynnikiem konstytuującym prawdę jest tu świadomość – prawda jest immanentnie przezeń tworzona w jednostkach sensu, nie należy zaś do świata zewnętrznego, który jako taki w ogóle u Sartre'a nie istnieje. Pomimo tego zamknięcia prawdy w obszarze świadomości, bez żadnego odniesienia do rzeczy, pozostaje ona dla świadomości osiągalnym punktem odniesienia, a więc niejako podjęcia odpowiedzialności za wytworzony przez siebie konstrukt.

Porównanie zagadnienia problemu odpowiedzialności we freudyzmie i w filozofii Sartre'a nie jest bynajmniej wynikiem opowiedzenia się Kołakowskiego za rozwiązaniem egzystencjalistycznym. Wskazuje ono jedynie, iż freudyzm pomija zagadnienie, które w "filozofii nieświadomego" jest podejmowane jako centralny punkt dociekań antropologicznych.

Dopełnieniem krytycznej analizy triady: *id-superego-ego* jest dla Kołakowskiego zbadanie zawartości samego *id*, tj. systemu popędów regulujących postępowanie człowieka. Jawi się tu ono jako pole walki dwóch przeciwstawnych instynktów: życia i śmierci, z których żaden nie okazuje się siłą konstruktywną. Zdaniem Kołakowskiego nie rozstrzygnięte pozostaje też w teorii psychoanalitycznej pytanie o pierwotność genetyczną jednego z tych popędów. Instynkt śmierci może być uznany za pierwotny – zastosowany zostaje wtedy do wyjaśnienia dążeń agresywnych (mechanizm stłumienia i przeniesienia), bądź też za wtórny – wytworzony na skutek "konwersji energii agresywnej, pierwotnie skierowanej na zewnątrz"⁷. Owa "wymienność" pozycji obydwu popędów w tym samym schemacie prowadzi do sytuacji, gdzie uznanie prawomocności

³ Tamże s. 56.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże s. 53.

owego schematu wiedzie też do zaakceptowania dwóch przeciwstawnych sobie konkluzji, które są jednakowoż równouprawnione na terenie psychoanalizy.

Co więcej, sprzężenie obu popędów w ludzkim *id* powoduje też sytuację, w której "człowiek o tyle tylko nie jest wrogiem innych ludzi, o ile jest wrogiem samego siebie"⁸. Działanie zgodne z kierunkiem popędu życia jest – w świetle powyższych założeń – równoznaczne z wyparciem instynktu śmierci przez zamianę go w agresję skierowaną na zewnątrz, czyli na inne ludzkie osobniki. Człowiek, by istnieć, musi niszczyć siebie lub kogoś innego. Akceptacja powyższej sytuacji przez doktrynę filozoficzną oznacza – zdaniem Kołakowskiego – akceptację antropologiczno-metafizycznej tezy o nieuchronnej i przyrodzonej wrogości wzajemnej wszystkich ludzi, rozciągającej się na wszelkie relacje międzysobowe⁹. Teza ta, według Kołakowskiego, leży u podstaw katastrofizmu i pesymizmu historiozoficznego psychoanalitycznej interpretacji cywilizacji.

Kołakowski zauważa, że przyjęcie tak rozumianej koncepcji człowieka teoretycznie wyklucza podjęcie jakichkolwiek konstruktywnych działań wychowawczych w społeczeństwie. Działania tego rodzaju na tym gruncie okazałyby się bezużyteczne i jałowe, gdyż freudowska teoria człowieka jest w stanie wytłumaczyć wszelkie formy zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej agresji jako naturalne manifestacje najgłębszych pokładów natury ludzkiej¹⁰. Wszelkie zło znajduje więc w tej koncepcji swoje teoretyczne usprawiedliwienie, nadając jej tym samym rys charakterystyczny dla każdego rodzaju determinizmu.

Freudowska koncepcja człowieka wyznacza też sposób spojrzenia na zagadnienie drugiego "ja" na terenie tej filozofii. Drugi, czy też drugie "ja", jawi się tu jako "możliwy obiekt zaspokojenia seksualnego lub satysfakcji tendencji agresywnych"¹¹. Co więcej, jako że popęd seksualny może zostać rozładowany w czysto mechaniczny sposób, przyrodzona wrogość do drugiego człowieka urasta tu do rangi *differentia specifica* gatunku ludzkiego. Uniemożliwia więc ona zaistnienie jakiegokolwiek prawdziwej wspólnoty międzyludzkiej. Nie istnieją po prostu żadne warunki, które umożliwiłyby ją. Nie istnieją też żadne normy moralne określające zasady relacji międzyludzkich i mające obiektywną ważność. Każda przyjęta norma jest tu widziana nie jako uszczegółowienie prawa naturalnego, ale jako wyraz dążności do realizacji czyichś interesów. Najczęściej są to interesy silniejszego. We freudowskiej teorii społeczeństwa Kołakow-

⁸ Tamże.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. tamże.

¹¹ Tamże s. 57.

ski odnajduje ekstrapolację tez Hobbesa: "homo homini lupus est" oraz "bellum omnium contra omnes"¹².

Istnieje jeszcze jedna droga podjęcia filozofii drugiego na terenie freudyzmu. Jest to spojrzenie na drugie "ja" nie jako na pole mojego oddziaływania, ale jako na obiekt wywierający istotną presję na moje *ego*. W tym aspekcie drugi jawi się jako związany z powstaniem i oddziaływaniem kultury pojętej jako istotny składnik *superego*, a więc kultury represyjnej. Ta "funkcja" drugiego także nie służy budowaniu wspólnoty, pogłębiając jedynie i tak już obecną wrogość i agresję.

Na tym tle widoczny jest tragizm sytuacji człowieka we freudowskim świecie. Osobnik pojęty jako *ego* pozostaje z jednej strony pod naciskiem popędów tworzących *id*, z drugiej zaś strony oddziałuje nań cenzura, wytwarzana bezustannie przez *superego*. Wszystko to, co wobec człowieka zewnętrzne, jak i to, co tkwi w nim samym, jest wobec niego wrogię. *Ego* jednostkowe trudno jest więc tu nazwać człowiekiem – podmiotem, gdyż jego zadaniem jest wyłącznie utrzymanie stałej równowagi "wiecznie antagonistycznych sił bezosobowych"¹³ bądź też manifestacja jej braku pojęta jako objaw chorobowy. Według tej wizji konflikt między "pragnieniami osobniczymi" (instynktowymi dążnościami *id*) a "stabilnością organizacji społecznej"¹⁴ (bezustanną kontrolą *superego*) nasuwa myśl o nieuchronnej samotności i bezcelowości istnienia ludzkiego.

Analizując relację łączącą we freudyzmie jednostkę ze społeczeństwem, Kołakowski wskazuje też na pewną dwoistość w antropologii leżącą u podstaw freudowskiej teorii kultury: "[...] jako nosiciel energii instynktowych poszczególne osobniki ludzkie jest z natury anty-społeczny, lecz człowieczeństwo, z drugiej strony, polega na socjalizacji, tj. poskramianiu tychże energii"¹⁵. Zadaniem edukacji powinno więc stać się tu jednoczesne zaspokojenie wymagań *id* i *superego*, co jest niemożliwe. Osiągnąć bowiem można tylko chwiejną równowagę, w której obie te siły "napierają na siebie, wytwarzając, z jednej strony, rosnące poczucie winy (produkowane przez represyjne funkcje *super-ego*) i, z drugiej, rosnące cierpienie niezaspokojenia (produkowane przez stłumioną ekspansję *id*"¹⁶.

Antropologia freudowska, zdaniem Kołakowskiego, popełnia zasadniczy błąd, każąc ów "instynktowy" komponent człowieczeństwa uznać za siłę nieodwołalnie antyspołeczną (brak jest w filozofii Freuda dostatecznej racji dla uznania tej tezy), a wszystko to, co w jakimś sensie związane jest z kulturą, interpretować jako zniewalające i pod-

¹² Zob. tamże s. 59.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże s. 62.

¹⁶ Tamże s. 62 n.

dające sobie człowieka: "Skoro *ego* jest czysto negatywnie określonym narządem równoważenia przeciwstawnych sił dwojga Nieświadomych i jakby miejscem ich wiecznych starć, pozbawionym własnych sił napędowych i funkcji samocelowych, to nie ma, w rzeczy samej, w człowieku pojedynczym żadnej siły społecznie konstruktywnej: jest tylko konflikt wrogiego społeczeństwu instynktu z policyjną siłą konformizującą"¹⁷.

Konsekwencją tego błędu jest więc przeciwstawienie człowieka jego własnemu wytworowi – kulturze, która staje się w tej wizji symbolem unicestwienia tego wszystkiego, co w człowieku autentyczne, nie zaś prawdziwym przedłużeniem i pogłębieniem jego człowieczeństwa.

II. KRYTYKA FREUDOWSKIEGO UJĘCIA KULTURY

Negacja istotowej odrębności poszczególnych ludzi oraz redukcja wszystkich istnień ludzkich do takich samych pól walki tych samych dwóch popędów sprawiają, iż nie sposób przyznać we freudyzmie jakiegokolwiek odrębności różnym wytworom kultury. Nie jest ona traktowana jako przedłużenie człowieka, lecz jako przedłużenie jego popędów lub też jako wyraz sposobu ich rozładowania. Traci więc tu swój sens zastosowanie kategorii filozoficznych również w stosunku do pewnych całości kulturowych. Zbieżności i podobieństwa różnych kierunków czy prądów kultury są bowiem zredukowane do podobieństw sytuacji ich twórców, których biografie powielają ten sam freudowski schemat¹⁸.

W tym kontekście Kołakowski podkreśla, iż zagubiony zostaje we freudyzmie problem kultury jako nośnika wartości. Bezpośrednim powodem tego jest przyjęcie determinizmu w antropologii: kultura powstaje i jest tworzona, ponieważ jest to sposób na rozładowanie popędów. Również jej odbiór uwolniony jest od uwarunkowań aksjologicznych: odbiorca kultury widzi ją niejako przez pryzmat własnych instynktów, a od ich siły oraz intensywności zależy zarówno interpretacja, jak i ocena poszczególnych jej wytworów. Jak pisze Kołakowski: "Nie ma żadnego sposobu, aby w refleksji nad kulturą wydostać się z uwięzienia"¹⁹. Zarówno jej twórca, jak i odbiorca są w ten sam sposób i od tego samego uzależnieni.

Dzieje się tak dlatego, że sposób wyjaśniania stosowany w psychoanalizie "zastępuje wszystkie inne formy interpretacji, jako że jest rzekomo pełną redukcją genetyczną

¹⁷ Tamże s. 63.

¹⁸ Zob. tamże s. 52-54.

¹⁹ Zob. tamże s. 50.

zjawiska"²⁰. Kołakowski twierdzi też, że freudyzm "uniemożliwia [...] myślenie o kulturze po prostu"²¹. Proponowaną przez Freuda interpretację zjawiska kultury cechuje – zdaniem Kołakowskiego – poznawcza jałowość, wykluczająca zrozumienie swoistości jakiegokolwiek jej dziedziny. Jest ona skutkiem przyjęcia arbitralnych założeń metafizycznych, w wyniku których następuje "«redukcja» kultury do jej funkcji względem elementarnych potrzeb instynktowych"²². Freudyzm – zdaniem Kołakowskiego – "nie pozostawia żadnego miejsca dla realności jakichkolwiek innych potrzeb oprócz tych związanych genetycznie z prokreacją i agresją"²³. Uniemożliwiając zaś uznanie twórców kultury w ich swoistości, uniemożliwia tym samym ich wartościowanie. Sama metoda psychoanalityczna zastosowana do badania zjawiska, jakim jest kultura, przynosi ryzyko łatwego zadowolenia się jednym kluczem w podejmowaniu interpretacji oraz dowolności w opisie faktów.

Miejsce i funkcje kultury w systemie Freuda są – zdaniem Kołakowskiego – całkowicie uwarunkowane wcześniejszymi rozstrzygnięciami antropologicznymi. Wyznacza je bowiem przyjęcie teorii sublimacji popędów jako wyjaśniającej genezę każdej formy twórczości. Według tejże teorii niezaspokojenie realne instynktów prowadzi do ich transformacji i ujawnienia się w nowej formie i na nowym polu. Pole to tworzy obszar kultury, która od strony funkcjonalnej jest też aparatem represji względem popędów. Jej wytwory bowiem działają na zasadzie sprzężenia zwrotnego: konstytuują samą swoją obecnością coraz intensywniejszą siłę *superego*.

Nie ma więc we freudyzmie koniecznej, wydawałoby się, harmonii pomiędzy naturą i kulturą. Kultura nie jest tu konsekwencją natury, a jej negacją. Według Kołakowskiego przyjęcie założeń antropologicznych Freuda prowadzi nieuchronnie do złowrogiej alternatywy: "[...] a l b o żyjemy w samoułdzie produkując kulturę, a l b o osiągamy samowiedzę i akceptując nieuchronność swych niezaspokojeń oraz cierpień z nimi związanych, rezygnujemy z kulturalnego tworzenia"²⁴. Nieusuwalny antagonizm między naturą i kulturą, tj. między człowiekiem i wytworem człowieka, ma źródło w represyjności kultury w stosunku do dążności pożądawczych oraz w iluzoryczności i zastępczości oferowanych przez nią zaspokojeń. Co więcej, wspomniany konflikt pogłębia się na skutek działania owego sprzężenia zwrotnego: cel, któremu ma służyć twórczość, nie zostaje osiągnięty, gdyż w jej efekcie frustracja ulega spotęgowaniu, a kultura poprzez aktywność *superego* staje się czymś autonomicznym wobec człowieka, nabiera pewnej tajemniczej siły, dzięki której jest w stanie wywierać wpływ na poczy-

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże s. 54.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

niania natury, tj. kierować nią tak, by powodować dalsze akty twórczości o tym samym podłożu i charakterze²⁵.

Śledząc swoistą dialektykę natury i kultury w poglądach Freuda, Kołakowski natrafia na sprzeczność wewnętrzną tego systemu, dotyczącą genezy kultury pojętej nie onto-, a filogenetycznie. Zauważa on, iż Freud przypisuje ludziom pierwotnym, którym nadaje odpowiedzialność za ukształtowanie kultury w całym gatunku, cechy, jakie nie mogły im jednocześnie przysługiwać. Cechami tymi są zwierzęcość i ludzkość. Pierwsza z nich reprezentuje komponent naturalny w człowieku, druga jest wynikiem presji kultury na naturę.

Za niemożliwe uznaje Kołakowski powstanie poczucia winy u pierwotnych ojcobójców jako pierwszej formy represji instynktów. Jeżeli zachowanie ich bowiem było rzeczywiście instynktowe (podążające za impulsami płynącymi z natury), to nie mogło ono być powodem poczucia winy, gdyż ludzie ci musieliby "z niczego, nagle, bez żadnej tradycji, wytworzyć abstrakcyjną ideę normy, którą pogwałcili"²⁶, a więc znajdować się już w zasięgu działania *superego*. Geneza tabu kazirodztwa nie może być więc wyjaśniona na gruncie freudowskiego schematu bez popadnięcia w sprzeczność. Freud chce bowiem "wytlumaczyć genetycznie samą obecność *super-ego* przez odwołanie się do sytuacji, która mogłaby powstać tylko wtedy, gdyby *super-ego* już przedtem istniało"²⁷. Sprzeczność ta jest skutkiem przyjęcia przez niego scharakteryzowanych powyżej założeń antropologicznych. Próbuje on bowiem "odnaleźć genezę absolutną człowieczeństwa jako kulturalnie zorganizowanej formy bytowania gatunku ludzkiego w czysto instynktowych zachowaniach"²⁸. Jednocześnie uznaje "tę właśnie kulturalną formę bytowania za wroga zachowań instynktowych i za coś, czemu można w b r e w instynktom przypisać w a r t o ś ć"²⁹. Freud chce więc "wyprowadzić przeciw-zwierzęce jakości człowieka z samych jakości zwierzęcych, co powinno by prowadzić do przypuszczenia, iż gatunek ludzki jest ślepą odnogą ewolucji, skazaną na zagładę"³⁰, gdyż w tym gatunku instynkt zwrócił się przeciw samemu sobie. Zasadnicza sprzeczność freudowskiej teorii kultury tkwi więc w "próbie jednoczesnej interpretacji kultury jako funkcjonalnego przedłużenia instynktu i jako jego antagonisty"³¹.

²⁵ Zob. tamże s. 53 n.

²⁶ Tamże s. 58.

²⁷ Tamże s. 59.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże s. 60.

Kołąkowski przytacza też za B. Malinowskim tezę, że kazirodztwo jako takie byłoby raczej destruktywne dla kultury niż ją podbudowujące. U podstaw przekazu kulturowego (który w swej osnowie dokonuje się za pośrednictwem rodziny) leżą bowiem hierarchia pokoleń oraz ich zasadnicza odrębność, bez których powstanie tego przekazu nie byłoby możliwe³².

Wynikająca z myśli Freuda teza o konflikcie między naturą i kulturą jest też podstawą psychoanalitycznej historiozofii. Jej wyjściowym założeniem jest bowiem obecność "ślepej siły życia", która uzewnętrznia się w poszczególnych osobnikach w postaci instynktu (*id*). Siła ta napotyka barierę stwarzaną jej przez kulturę, co wyznacza też funkcjonalny status człowieczeństwa w historii: jest ono uwikłane w jednoczesną zależność zarówno od natury, jak i od kultury, gdyż im obu musi służyć. Zwraca się więc samo przeciw sobie, zmierzając do autodestrukcji, jako że nie jest zdolne "wrócić do przedludzkiej spontaniczności ani uczynić form cywilizacyjnych własną naturą"³³.

Również praktyczne przyjęcie teoretycznych założeń psychoanalitycznej filozofii uznaje Kołąkowski za destruktywne zarówno dla człowieka, jak i tworzonej przezeń kultury. Psychoanaliza nie ogranicza się bowiem do samej tylko teorii człowieka. Z teorią tą sprzężony jest postulat przemiany człowieka w imię proponowanych rozstrzygnięć teoretycznych. Przekształcenie to oznacza odpowiednie, tzn. prowadzone według modelu terapii psychoanalitycznej, wychowanie człowieka. Kołąkowski uważa, iż zalecenia tej terapii trudno uznać za wychowawczo właściwe. Skoro bowiem cierpienie człowieka pochodzi z niemożności realizacji dążeń instynktowych, to najwłaściwsza droga wychowania moralnego powinna polegać na usunięciu uwarunkowań kulturowych, przeszkadzających wyładowaniu zablokowanej energii. Należy jednakże zauważyć, że jeżeli popędy zwracają człowieka przeciwko innym ludziom oraz przeciwko instytucjom społecznym, to "program uszczęśliwiania ludzi przez odwrót od represjonowania instynktów byłby w konsekwencji programem destrukcji cywilizacji"³⁴.

Można też wybrać drugie rozwiązanie, w świetle którego "skuteczne wychowanie powinno zmierzać do narzucenia dobrowolnej rezygnacji z niezaspokojonych pragnień"³⁵, gdyż jest ono podstawą przetrwania cywilizacji poprzez dalszą produkcję kulturową. Dwoistość powyższej interpretacji zaleceń psychoanalitycznej terapii wychowawczej jest spowodowana faktem jednoznacznego rozumienia przez freudyzm natury i kultury jako równorzędnych członów tej samej opozycji, o których nie da się powiedzieć, że jeden jest moralnie lub w jakikolwiek inny sposób doskonalszy.

³² Zob. tamże s. 58-60.

³³ Tamże s. 59.

³⁴ Tamże s. 62.

³⁵ Tamże s. 61.

Krytykując system wychowawczy freudyizmu, Kołakowski wykazuje, iż zasadniczym błędem tej teorii jest dążenie do uzyskania pełnego przystosowania jednostki (*adjustment*) do zastanych sytuacji życiowych w imię mitycznego komfortu psychicznego. W tym aspekcie freudyzm jawi się jako szkoła nieodpowiedzialności społecznej, propagująca bierną postawę życiową, pozbawioną zdolności do jakiegokolwiek inicjatywy i ryzyka, a tym bardziej do buntu wobec zastanych okoliczności. Co więcej, w wizji freudowskiej człowiek nie jest zdolny na mocy swej konstytucji psychofizycznej, która jest tu równoznaczna z konstytucją ontyczną, do uzyskania samorozumienia. Może je osiągnąć tylko przy pomocy psychoanalizy (powstaje tu pytanie: kto zrozumie psychoanalizę?).

Zdaniem Kołakowskiego również wychowanie permissywne (*the permissive home*), zrywające z modelem rodziny autorytarnej, skutecznie służy odebraniu ludziom już w dzieciństwie poczucia odpowiedzialności za własne zachowania. Opiera się ono bowiem na uznaniu za główny cel działania ochrony przed urazami psychicznymi, nie zaś na kształtowaniu całego człowieka. Freudowski model wychowawczy jest więc odbiciem freudowskiej antropologii: jeżeli to, co ludzkie, zostaje utożsamione z tym, co psychiczne, a to, co psychiczne, utożsamione z kolei z tym, co nieświadome, to kształtowanie "nieświadomego" w człowieku przejmuje funkcję kształtowania człowieka³⁶.

W szkolnictwie model ten prowadzi do kształcenia ludzi bezkrytycznych i niezdolnych do samodzielności myślowej. W systemie karnym nakazuje przestępcę traktować jako ofiarę społeczeństwa, które posługując się swymi aparatami represji, uniemożliwia mu realizację naturalnych przeciw popędów. Psychoanalityczna wizja człowieka jest też podstawą postulatu maksymalnego rozszerzenia funkcji władzy w państwie, etyka bowiem z punktu widzenia psychoanalizy twierdzi, że osobnik ludzki jest niekompetentny do podejmowania samodzielnych decyzji³⁷.

Celem terapii psychoanalitycznej, która stanowi osnowę freudowskiego systemu wychowawczego, jest adaptacja jednostki do otaczającego ją świata. Trudno jest – według Kołakowskiego – uchwycić tu granicę pomiędzy komfortem psychicznym, pozwalającym na pełną i właściwą samorealizację, a konformizmem życiowym, który łatwo może stać się skutkiem tak pojętej adaptacji.

Konkludując Kołakowski stwierdza, iż freudyzm "nie jest w żaden sposób teoretycznie zabezpieczony przeciw interpretacjom społecznie destrukcyjnym"³⁸. Z tego też względu postuluje on globalne co do treści odrzucenie tej filozofii. Podstawą tego odrzucenia jest fakt, że "opis sprzeczności kultury" staje się we freudyzmie

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. tamże s. 61 n.

³⁸ Tamże s. 63.

"sprzecznością samego opisu"³⁹ i opiera się na wartościujących przesłankach społecznie destruktywnych.

III. PRÓBA INTERPRETACJI FREUDYZMU W ŚWIETLE LESZKA KOŁAKOWSKIEGO KRYTYKI KULTURY

Zaproponowana przez Kołakowskiego szczegółowa analiza psychoanalitycznej wizji kultury zmierza do konkluzji, którą stanowi teza o całkowitym odrzuceniu freudowskiej antropologii, podbudowującej tę wizję. Należy tu jednakże postawić pytanie, czy przesłanki stojące za tym odrzuceniem są na tle własnych poglądów Kołakowskiego na naturę i charakter kultury dostatecznie silne, by teza ta nie wikłała się w jedną z postaci błędu *petitio principii*, a mianowicie w żądanie uznania jej bez podania dlań wystarczającej racji.

Konieczna więc w tym aspekcie jawi się analiza zjawiska kultury, którą proponuje Kołakowski. Koncepcja ta jest rozwinięciem jego tezy o kulturotwórczej funkcji człowieka. Całość kultury jest tu widziana jako historyczne odwzorowanie konstruowania i oddziaływania mitów na jego życie i całokształt ludzkiej aktywności. Do sfery mitotwórczej zaliczają się bowiem wszystkie jej obszary, które łączy wspólna tendencja do teleologicznego powiązania warunkowych i zmiennych składników doświadczenia przez odwołanie się do takich realności bezwarunkowych, jak byt, prawda czy wartość. Owo uogólnione pojęcie mitu tworzy całą konstrukcję, na której opiera się rozwój kultury. Istnieje więc swoista wspólnota funkcjonalna różnych jej obszarów: języka, intelektu, twórczości oraz moralności, gdyż wszystkie one są realizacjami jednego lub wielu mitów. Fikcją staje się też w świetle tych poglądów uznawana opozycja między nauką a religią, intelektem a intuicją, myśleniem i afektywnością. Wszystkie one bowiem prezentują te same cechy świadomości ludzkiej i jej odniesień⁴⁰.

Podobnie też pytania i rozwiązania metafizyczne tworzące filozofię pojętą jako istotny element oddziałujący na kulturę są jedynie przedłużeniem jej mitycznego korzenia. Zadaniem ich jest całościowe ujęcie relatywności doświadczenia i przedstawienie go w perspektywie jakiejś realności niewarunkowej, która byłaby w stanie tę relatywność usensownić. Jednakże Kołakowski zauważa, że faktyczna obecność w ludzkiej świadomości odniesienia intencjonalnego do owej niewarunkowej realności nie jest żadnym dowodem na realną bytowość przedmiotu tej intencji. Co więcej, obecność ta

³⁹ Tamże s. 64.

⁴⁰ Zob. L. Kołakowski. *Obecność mitu*. Paryż 1972 s. 7-10.

nie może się nawet stać przedmiotem dowodu, gdyż "sama umiejętność dowodzenia jest własnością umysłu analitycznego [...] i nie wykracza poza jego zadania"⁴¹, a więc traci ważność, gdy użyta jest w odniesieniu do rzeczywistości leżącej poza samą świadomością. Potrzeba mitu oparta jest na potrzebie człowieka nadania sensu przygodnemu światu, na pragnieniu ujęcia świata jako ciągłego oraz na potrzebie wiary w trwałość wartości ludzkich. W każdej z tych potrzeb chodzi wyłącznie o "uniknięcie zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swojej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła"⁴².

Na bazie intencjonalnego ruchu świadomości, chcącej ugruntować swą warunkowość (umocnić się w bycie) przez odwołanie się do niewarunkowej realności absolutnej, kształtowane są też kryteria wyboru między prawdą a fałszem. Kryteria te jednakże pojęte w sensie logicznym Kołakowski traktuje jako arbitralne. Nie ma bowiem – jego zdaniem – reguł logiki, "które by poprzedzały te kryteria i pozwoliły je uzasadnić", gdyż to "reguły logiki są produktem obecności tych kryteriów"⁴³.

Dziedziczenie mitów we wszystkich dziedzinach kultury, pojęte jako tradycja, jest połączone z dziedziczeniem wartości narzucanych przez te mity. Choć tacy myśliciele, jak Jung czy Eliade próbowali wykazać, że poszczególne rodzaje mitu są jedynie uszczegółowieniem jednego i tego samego archetypu, to próby te – zdaniem Kołakowskiego – także mieszczą się w obrębie wyznaczonego schematu: też są mitotwórcze i "trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób można by nadać im status hipotezy"⁴⁴.

Przyjąwszy powyższe założenia, Kołakowski drobiazgowo analizuje obecność mitu w poszczególnych dziedzinach kultury, z których na uwagę zasługują tu: epistemologia, aksjologia i logika. Konsekwencją jego rozważań jest stwierdzenie, iż odpowiedź na tzw. pytanie epistemologiczne (czy rzecz istnieje poza aktem percepcyjnym?) jest sprzężona z określonym rozwiązaniem metafizycznym. Kołakowski neguje sens tego pytania, negując tym samym zasadność metafizyki. Stwierdza, iż wykluczone jest sensowne postawienie go "z uwagi na ów brak intuicji istnienia absolutnego"⁴⁵. Za owo "istnienie absolutne" uważa on każde istnienie różne od pojętego w sensie topologicznym, tj. w sensie przynależności do zbioru. Każde istnienie jest istnieniem jakimś, a więc zamyka się w jakiejś klasie, której jest elementem. Istnienie "czyste" może być jedynie postulatem mitotwórczej działalności świadomości ludzkiej.

Rozumienie, a raczej negacja faktu istnienia wyznacza też sposób spojrzenia Kołakowskiego na fakt poznania i na sprzężone z nim zjawisko kultury. Poznanie pojęte

⁴¹ Tamże s. 12.

⁴² Tamże s. 14.

⁴³ Tamże s. 15.

⁴⁴ Tamże s. 17.

⁴⁵ Tamże s. 19.

jako odpoznanie, będące podstawą przetwarzania skonstruowanych pojęć, czyli tworzenia kultury, nie jest tu możliwe. Człowiek istnieje bowiem jako element zbioru, zbiorem tym zaś jest świat zorganizowany przez mit. Wkraczając weń, wykracza "poza siebie w ład, w którym traktuje siebie jako obiekt o wyznaczonym zakresie możliwości"⁴⁶. W ten sposób rezygnuje ze swojej przyrodzonej wolności, gdyż wartościotwórczy mit narzuca mu gotowy wzór postępowania w każdej dziedzinie, chcąc "człowieczeństwo, a więc historyczną zbiorowość, osadzić w niehistorycznej sytuacji bezwzględnie początkowej [...]"⁴⁷. Ratując swą wolność, człowiek nie może jednakże ograniczyć się do programowego gwałcenia zastanych wartości, gdyż byłoby to jedynie zgodą na dobrowolną zależność negatywną od nich⁴⁸, a więc po prostu akceptacją przeciwnego mitu. Wartości nie mają bowiem żadnej podstawy w bycie pojętym jako realność niewarunkowa. Nie chodzi więc tu o unieważnienie zastanych wartości, ale o odmowę rozróżniania pomiędzy nimi. Kto bowiem wybiera wśród wartości zastanych, poddaje się ograniczeniom istnienia rzeczowego.

Jednakże całkowite wyjście z błędnego koła kultury nie jest nigdy dla człowieka możliwe, gdyż jakakolwiek nowa próba nadania sensu zdarzeniom może pojawić się dopiero wtedy, gdy ma się zdolność rozumienia znaków już istniejącej kultury: zbuntowanie globalne przeciw niej nie jest możliwe, bo równałoby się przestaniu rozumienia sensów⁴⁹.

Wszelchobecny relatywizm ujawnia się najostrej w sferze etyki – mówiąc "wierzę, że coś jest dobre, bo tak mnie wychowano", człowiek godzi się na uległość wobec mitu i urzeczowienie swej świadomości, stwierdzając zaś "wierzę, że to jest dobre", w sensie mówienia o własnym przeżywaniu, nie wychodzi poza obiektywność psychologiczną, z którą się utożsamia, w kierunku wartości, o jakiej mówi. Człowiek nie jest bowiem w stanie poznać prawdziwej realności. Są mu znane jedynie fakty wartościowania, czyli fakty kultury. Nie ma żadnego rodzaju "ejdetycznego" doświadczenia wartości, które przeobraziłoby te fakty w wiedzę. Tak więc wszelkie wartościowanie zdarzeń nie ma racji lub ma ją w micie⁵⁰.

Również logika filozoficzna jest – według Kołakowskiego – rozwinięciem mitu. Dlatego też "nie mamy prawa wierzyć w to, by na myśli naszej logika ciążyła jako powinność"⁵¹. Teza ta oparta jest na przekonaniu, że prawda (pojęta inaczej niż

⁴⁶ Tamże s. 26.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Zob. tamże s. 27.

⁴⁹ Zob. tamże s. 29.

⁵⁰ Zob. tamże s. 30-32.

⁵¹ Tamże s. 44.

skuteczna stosowalność) jest także częścią mitu, który warunkowe realności doświadczenia odnosi do niewarunkowego świata. "Mit Rozumu – jak pisze Kołakowski – potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivre*'m zbiorowości współpracujących w myśleniu ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia"⁵². Mit ten "nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu"⁵³. Tylko dzięki mitowi rozumu jesteśmy zdolni uznać coś za prawdziwe lub fałszywe. Sam rozum jest więc opcją mityczną, która potrzebna jest, by człowiek mógł jakościowo odróżnić się od świata nierozumnego, by mógł uzyskać samowiedzę i przekonanie, że jest "czymś innym". Mit ten "ma przeciwdziałać rozpaczliwej zgodzie człowieka na własną przypadkowość"⁵⁴.

Porównując Kołakowskiego filozoficzną interpretację kultury z wizją psychoanalityczną, trudno ustrzec się przed wyprowadzeniem pewnej analogii pomiędzy tymi dwiema opcjami. Zarówno zaprezentowana powyżej teoria Kołakowskiego, jak i psychoanalityczna koncepcja kultury wydają się stosować jeden (choć nie taki sam) schemat do wyjaśniania całej rzeczywistości. Konsekwencją takiego postępowania jest w obu przypadkach błąd *petitio principii* (wikłanie się w uzasadnianiu w nieskończoność), jak i prowokowanie zarzutu o nieweryfikowalności teorii (obie koncepcje inkorporują w siebie tezy przeciwstawne ich zdaniom).

Co więcej, jeżeli Kołakowski utrzymuje, że prawda ani żadna absolutna realność, do której można by się odwołać w poznaniu, nie istnieje, to cała jego krytyka zewnętrzna freudyzmu wydaje się nie usprawiedliwiona. W świetle jego poglądów bowiem każda filozofia (w tym zarówno psychoanaliza Freuda, jak i jego własna, Leszka Kołakowskiego teoria kultury) jest równouprawniona jako kolejny w historii ludzkości mit budujący kulturę. Podejście to wyklucza jakiegokolwiek próby wartościowania tych teorii, lecz Kołakowski ignoruje swoją własną tezę, oceniając zdecydowanie negatywnie znaczenie freudyzmu dla cywilizacji. Akt wartościowania zawarty w tej ocenie zakłada więc pewne kryterium odniesienia, a kryterium takie, pojęte jako "realność niewarunkowa", jest przecież – jego zdaniem – niemożliwa.

W świetle filozofii Kołakowskiego usprawiedliwić da się jedynie jego krytyka wewnętrzną freudyzmu, wskazująca na tkwiące w tej filozofii sprzeczności, choć niektóre z nich obecne są też w myśli Kołakowskiego (determinizm a odpowiedzialność, kultura jako konieczny sposób bytowania i jednocześnie wróg człowieczeństwa, konieczność i niemożność poznania siebie).

⁵² Tamże s. 46.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże s. 47.

Powoływanie się Kołakowskiego na destrukcyjne skutki freudyizmu dla cywilizacji przeczy też rozważaniom jego nad istotą wartości. Co więcej, jest ono bliskie utylnemu rozumieniu prawdy, o którym sam pisze, iż nie może się ono powoływać na żadne racje empiryczne, gdyż to ono właśnie nadaje im znaczenie⁵⁵.

*

Konkludując należy stwierdzić, iż nie sposób zaakceptować jednocześnie poglądu Leszka Kołakowskiego na naturę kultury i jego wnikliwej krytyki teorii psychoanalitycznej. Niemożność ta wypływa z przyjęcia przez Kołakowskiego arbitralnego założenia o mitycznym charakterze kultury, gdyż założenie to czyni całą jego filozofię jeszcze jednym mitem, który nie może sobie rościć pretensji do prawdy, jako że tę uśmiercił.

W stanowisku L. Kołakowskiego dostrzec można charakterystyczną szczególnie dla filozofii marksistowskiej dążność do operowania jednym schematem interpretacyjnym i do jednoczesnego wyprowadzania siebie samej poza ten schemat. Nieuprawomocnione zatem wydaje się zarówno podjęte przez Kołakowskiego wartościowanie freudowskiej teorii kultury, jak i leżący na przedłużeniu tego wartościowania postulat totalnego odrzucenia tej wizji.

LESZEK KOŁAKOWSKI'S
CRITIQUE OF THE FREUDIAN THEORY OF CULTURE

S u m m a r y

The present paper deals with the problem of the relation between Leszek Kołakowski's theoretical considerations concerning the problem of culture and his specific analyses of particular cultural trends. The paper proves that Kołakowski's critique of the psychoanalytical theory of culture included in his essay *Psychoanalityczna teoria kultury* (Psychoanalytical Theory of Culture) is extremely apt and that it hits the basic intuitions as far as this doctrine is concerned.

It is impossible, however, to accept his critique in terms of Kołakowski's standpoint on the nature and functions of culture, as they are presented in his work *Obecność mitu* (The Presence of Myth). That impossibility results from an inconsistency between the critical and the analytical trend of his thought. The lack of consistency manifests a tragic element inherent within Kołakowski's philosophical approach. On the one hand, the core of his philosophy is focused on the negation of transcendence and of absolute values. On the other hand, however, he holds that such reality and such values are indispensable for the protection of culture against its crisis which is well under way.

Translated by Jan Kłós

⁵⁵ Zob. tamże.