

psychoterapia
duchowość
religia

David M. Black

PSYCHOANALIZA I RELIGIA W XXI WIEKU

Współzawodnictwo czy współpraca?

Przekład
Anna Skórzak

Wydawnictwo WAM
Kraków 2009

Tytuł oryginału
Psychoanalysis and Religion in the 21st Century
Competitors or Collaborators?

© 2006 selection and editorial matter, David M. Black;
individual chapters, the contributors

© Wydawnictwo WAM, 2009

Redakcja naukowa: prof. dr hab. Bogdan De Barbaro

Koordinacja serii: Jacek Prusak SJ

Redakcja: Marek Majczyna

Korekta: Dariusz Godoś

Projekt okładki: Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-215-2

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 012 62 93 200 • faks 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254-256 • faks 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl
Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ
<http://WydawnictwoWAM.pl>
tel. 012 62 93 260 • faks 012 62 93 261

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
wydawnictwowam.pl

Spis treści

Jakie korzyści płyną z dialogu między psychoanalizą i religią?	5
Współautorzy	9
Słowo wstępne do polskiego wydania książki <i>Dr Katarzyna Longchamps de Berier Walewska</i>	13
Podziękowania	27
Wstęp	29
<i>David M. Black</i>	

Część pierwsza

Możliwość prawdy religijnej

1. Poza iluzją	59
Psychoanaliza a kwestia prawdy religijnej	59
<i>Rachel B. Blass</i>	
2. „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara”	87
Czy w umyśle istnieje królestwo Boga?	87
<i>M. Fakhry Davids</i>	
3. Argument za pozycją kontemplacyjną	113
<i>David M. Black</i>	

Część druga

Opowieści religijne przekazujące prawdę psychologiczną

4. Wyzwolenie od nad-ja. Kliniczne studium Księgi Hioba	139
<i>Ronald Britton</i>	
5. Opowieść bożonarodzeniowa	158
Studium psychoanalityczne	158
<i>David Millar</i>	

Część trzecia

Natura i psychologiczne funkcjonowanie opowieści religijnych

6. Drogi przemiany	183
<i>Michael Parsons</i>	
7. Psychoanaliza i duchowość.....	203
<i>Jeffrey B. Rubin</i>	
8. Refleksje nad zjawiskiem uwielbienia w relacjach ludzkich i Boskich	231
<i>Francis Grier</i>	
9. Doświadczenie prewerbalne a intuicja sacrum.....	256
<i>Kenneth Wright</i>	
10. Religia jako gwarant cywilizacji.....	280
<i>Neville Symington</i>	

Część czwarta

Związki psychoanalizy z poszczególnymi tradycjami religijnymi

11. Psychoanaliza i judaizm	297
<i>Stephen Frosh</i>	
12. Struktura braku struktury Koncepcja nieintegracji Winnicotta a buddyjska doktryna o nie-ja	321
<i>Mark Epstein</i>	
13. Wedanta i psychoanaliza	336
<i>Malcom Cunningham</i>	
14. Proste pytanie?	360
<i>Rodney Bomford</i>	
Indeks.....	385

Słowo wstępne do polskiego wydania książki

Psychoanaliza, pojmowana jako metoda rozumienia i porządkowania życia psychicznego człowieka oraz rozumienia zjawisk zachodzących intra- i interpsychicznie, istniała w kulturze od zarania dziejów. W mitach starożytnych, w Piśmie Świętym, u dramaturgów odnajdujemy ujęcie podstawowych dramatów oraz, jeśli chodzi o technikę, przykłady leczenia relacją, wpływem psychicznym jednego człowieka na drugiego, czy słowem. Zygmunt Freud wyodrębnił warstwy i struktury, opisał konflikty wewnętrzne oraz relacje z rzeczywistością tak wewnętrzną, jak zewnętrzną. W jego dziele można wyodrębnić pięć podstawowych elementów; są to: filozofia kultury, teoria życia psychicznego, technika leczenia zaburzeń psychicznych, teksty spisane w 24 tomach (tzw. Standard Edition) oraz stworzenie szkoły i narzędzi nauki zainicjowanego przez niego zawodu.

W ludzkiej wędrówce kamienie milowe mają różny kształt. Psychoanaliza zapoczątkowana dziełem życia Freuda jest jednym z takich kamieni milowych humanizmu. Jak wiemy, Freud badał i opisywał prawa rzeczywistości wewnętrznej człowieka, stworzył spójny korpus teoretyczny, spójny ale i otwarty na twórczą modyfikację. Całe swoje pracowite życie tworzył ów system wiedzy dotyczącej psychiczności, który dla Freuda związany był od początku z celami terapeutycznymi. Psychoanaliza i religia pozostają wobec siebie w pewnej odległości, bliższej lub dalszej, jak to przedstawili autorzy poszczególnych rozdziałów książki. Polskiemu czytelnikowi oba te obszary znane są – z oczywistych powodów (o których wspomnę) – w bardzo różnym stopniu: wiedza religijna niewątpliwie jest bliższa, zaś psychoanaliza niekiedy wręcz nieznaną. We „Wstępie”, autor, David M. Black – współczesny psychoanalityk brytyjski – wprowadza czytelnika w konstrukcję i podstawowe tezy książki, ja natomiast w „Słowie wstępnym” – z pozycji polskiego psychoanalityka – postaram się zachęcić do przygody, jaką może być spotkanie psychoanalizy i religii. Czytając „Psychoanalizę i religię w XXI wieku” czytelnik może mieć nieraz wrażenie, że autorzy

poruszają się jednocześnie w dwóch nieprzystających do siebie wymiarach. Natomiast warto podejmować badanie, by stwierdzić, w jaki sposób i jak intensywnie te wymiary się przenikają.

BŁĘDNE WYOBRAŻENIA

Na temat psychoanalizy słyszy się równie często zachwyty, co słowa dezaprobaty; według jednych dzieło Freuda jest nie tylko stale aktualne, ale jest wiedzą, która rozwija się, inni zaś głoszą, że jest pozorną, wręcz już przestarzałą próbą zrozumienia istoty rozwoju człowieka oraz źródeł jego cierpienia. Spróbujmy zatem dokładniej prześledzić specyfikę psychoanalizy jako wiedzy, która przez 100 lat, począwszy od Freuda, dynamicznie się rozwija. Czym nie jest na pewno psychoanaliza: analityk nie jest Mojżeszem z tablicami dekalogu, choć niejeden pacjent boryka się z tą projekcją, a niejeden analityk staje wobec pokusy, aby zaspokoić te fantazje i pragnienia wielkościowe i być Mojżeszem. Psychoanaliza nie jest także złotym cielcem, a analityk nie jest reżyserem tańca wokół złotego cielca, jak chcieliby to widzieć niektórzy oskarżyciele psychoanalizy („rozluźnia obyczaje, pomaga w realizacji popędów”). Tu warto by wyjaśnić pewne nieporozumienie. Teoria i praktyka psychoanalityczna została zorganizowana 100 lat temu przez Freuda głównie dla rozumienia i leczenia cierpienia neurotycznego wynikającego w epoce wiktoriańskiej z nadmiaru zakazów obyczajowych. Stąd w odbiorze współczesnych między innymi jej anachronizm i przeseksualizowanie. Jednak w ciągu 100 lat zmieniła się dramaturgia i treść cierpienia, jej oś na początku XXI wieku to już nie niewinność – seksualność, lecz raczej zależność – autonomia, regresywność – odpowiedzialność, ekscytacja – izolacja. Przez 100 lat ewoluowała zarówno teoria jak i praktyka. Przypomina to także dzieje religii, która prócz gorliwych wyznawców miewa też zagorzałych, pryncypialnych przeciwników, wrogów, prześmiewców i chętnie wytaczających mocne argumenty przeciwko kwestiom w obrębie religii rozwiązanych już dawno.

CZYM JEST PSYCHOANALIZA

Istota psychoanalizy to analizowanie zjawisk psychicznych i uświadamianie ich sobie, a dalej próba ich systematyzowania i rozumienia

w wymiarze wewnętrznej historii indywidualnej. Świadoma refleksja, analiza i porządkowanie informacji są nieodłączne od samopoznania i autorefleksji. Ta pierwotna funkcja rozwojowa towarzyszy człowiekowi od zarania jego dziejów. Zawsze, mniej czy bardziej, starał się pojąć co nim kieruje, skąd pochodzą silne, nieraz zatrważające przeżycia; próbował też lepiej zrozumieć chorobliwe nastroje drugiego człowieka, pomóc mu gdy ten doznawał zagubienia czy gdy postępował nieadekwatnie do okoliczności. Rozwój nie może polegać jedynie na autorefleksji, stąd jednostka sięga do doświadczenia innych i dalej pokonuje drogę w kierunku abstrahowania, symbolizacji i teoretyzacji.

Warto podkreślić, że nowość, jaką Freud i jego uczniowie wprowadzili do współczesnej myśli humanistycznej, polega między innymi na tym, że zamiast pozostać na poziomie indywidualnych, czysto subiektywnych domysłów, człowiek poszukujący lepszego poznania i większej autonomii może sięgnąć po bardziej obiektywne metody, uruchamiające obszar intersubiektywności. Powstają nowe teorie i nowe rozwiązania warsztatowe. Technika analityczna nie powstaje i nie doskonali się w pojedynczym laboratorium, lecz w społecznym kontekście psychoanalitycznych towarzystw lokalnych i międzynarodowych stale komunikujących się i wymieniających doświadczenia.

Psychoanaliza jako wiedza i technika pojawiła się zresztą w takim momencie rozwoju cywilizacji współczesnej, kiedy każda nowość – a zwłaszcza taka, która styka się z tajemniczymi dotąd zjawiskami – łatwo staje się ekscytującą pożywką dla prasy, kina i innych form medialnej komunikacji, w tym powierzchownego poradnictwa w kolorowych czasopismach. Popularyzacja idzie w parze z karykaturyzacją, czasem więc te formy pomocy cierpiącemu pacjentowi bywają kojarzone z manipulacją czy wręcz szalbierstwem. Czasem dla celów komercyjnych wiąże się to ze sflyceniem, polegającym na odnoszeniu się do powierzchownej postaci psychoanalizy z jej początków lub też schematów z filmów amerykańskich; także z dewaluacją płynącą z potrzeby uspokojenia części racjonalnej człowieka oświeconego XX i XXI wieku.

Wstęp

David M. Black

Książka ta zatytułowana jest *Psychoanaliza i religia w XXI wieku*, co oznacza drugie stulecie istnienia psychoanalizy. W niniejszym wstępie podejmę próbę nakreślenia szerszych prądów myślowych, które pojawiły się i przewijały w pierwszym psychoanalitycznym stuleciu, w którym psychoanalicy w większości ignorowali bądź dyskredytowali religię i które teraz stanowi tło naszej obecnej, zupełnie innej, sytuacji. Choć szczegóły tej przeszłości są złożone i splątane, być może uda się uchwycić niektóre jej główne zarysy z odpowiednią dokładnością.

Metafizyczne zagadnienia, na które odpowiedzi dostarcza religia, tradycyjnie były podsumowywane jako „Bóg, wolność i nieśmiertelność”. W XVIII w. Immanuel Kant napisał cykl *Antynomii* (1790) przekonująco dowodząc, że istnieją argumenty nie do obalenia, przemawiające za tymi trzema kwestiami; następnie nie mniej przekonująco wykazał, że istnieją równie nieodparte argumenty przeciwko nim. Wydawało się, iż filozofia nie może rozstrzygnąć zagadnień należących do dziedziny religii.

W stuleciu następującym po Kancie, wieku Karola Darwina i latach młodości Zygmunta Freuda, prestiż religii wśród wykształconych ludzi kurczył się z niebywałą szybkością. Teoria ewolucji, tak długo formułowana i w końcu, gdy została sformułowana, tak prosta, że wydawała się prawie oczywista, pozostawiła religię bez podstaw w nowym, cieszącym się nieodpartym powodzeniem krajobrazie industrialno-naukowym. Sam człowiek, który w religiach „abrahamicznych” (judaizm, chrześcijaństwo, islam) był ostatnim i najcenniejszym dziełem Boga, posiadaczem – jeśli żył prawym życiem – unikalnego i wzniosłego przeznaczenia, teraz, w nowym rozumieniu, objawił się jako po prostu kolejny uczestnik ewolucyjnej loterii. Czło-

wiek jak dotąd radził sobie dobrze, lecz jedynie dlatego, iż stało się tak, że mógł odpowiednio zaadaptować się do warunków panujących w ostatnim czasie na Ziemi. Jeśli temperatura oceanów lub skład atmosfery zmieniłyby się o kilka procent, miejsce człowieka zajęłyby porosty albo chrząszcze. Przetrwanie najlepiej przystosowanych, na co niestrudzenie zwracali uwagę darwińscy, nie oznaczało przetrwania najlepszych; chodziło o tych, którym udało się dopasować do środowiska. Nowa nauka nie wiedziała nic na temat jakiegokolwiek hierarchii wartości.

Oczywiście nie było to prawdą, kiedy przyszło do oceniania jej własnych osiągnięć. Freud miał trzy lata, gdy Darwin opublikował *O powstawaniu gatunków* (1859, wyd. pol. 1959); świat nauki, do którego wkroczył jako nastolatek, był pełen respektu dla osiągnięć Darwina. Przez całe lata 80. XIX w., kiedy Freud miał koło dwudziestu kilku lub trochę ponad trzydzieści lat i pracował jako naukowiec w laboratorium, a potem stopniowo wkraczał w dziedzinę neurologii, Fryderyk Nietzsche wylewał swą zdumiewającą powódź publikacji, kończącą się jego tragicznym popadnięciem w obłąd w 1889 r. Rozumowanie Nietzschego *Bóg nie żyje – wszystko jest dozwolone!* doprowadziło go do w gruncie rzeczy maniackalnej fantazji o *Übermensch*, nadczłowieku, który byłby heroicznie radosny i zbuntowany pomimo zupełnej bezcelowości życia w pozbawionym Boga, postdarwinowskim wszechświecie. Częściej jednak konsekwencje poglądu Darwina powodowały, iż myśliciele religijni odczuwali głęboki niepokój, stan umysłu poruszająco oddany na przykład we wspomniałym poemacie elegijnym Tennysona *In Memoriam*.

Od czasu, kiedy w wieku trzydziestu kilku lat Freud sformułował podstawy psychoanalizy, nieustannie sprawdzał swoje hipotezy pod kątem darwinowskiego pytania: na ile *to* (cokolwiek miałyby to być: sadyzm, masochizm, homoseksualizm, żałoba, depresja, samobójstwo, wojna) – na ile *to* daje się pogodzić z ewolucją? Jaką rolę mogłoby to odgrywać w czynieniu gatunku dostosowanym do przetrwania lub jakiej użytecznej funkcji mogłoby to być zniekształceniem?

Kiedy zdajemy sobie sprawę z tego fundamentalnego, biologicznego zaabsorbowania (które zresztą Freud często werbalizuje, choć nie zawsze), duża część jego myśli staje się dla nas jasna. Na przykład niezwykła ważność seksu w jego teorii nie jest jedynie jakąś kulturową reakcją na obyczajowość dziewiętnastowiecznego Wiednia; wywodzi się ona z ciągle obecnej świadomości Freuda, że dobór płciowy związany jest ze sposobem, w jaki po-

wstaje gatunek, i to każdy gatunek, bez wyjątku. Do zbliżenia seksualnego nie dojdzie i kolejne pokolenie nie dorośnie do seksualnej dojrzałości, jeśli poszczególne organizmy nie przetrwają. Dlatego seks i instynkt samozachowawczy były dwoma podstawowymi popędami, które Freud uwzględnił w swej pierwszej próbie sformułowania teorii popędów. (Później jego usiłowania zrozumienia narcyzmu, żałoby i „popędu śmierci” uczyniły ten obraz dużo bardziej złożonym.)

Jednym z komplikujących czynników, który coraz bardziej zajmował Freuda, była wina, spontanicznie pojawiający się głęboki ból, który odczuwamy w związku z tym, jak potraktowaliśmy innych (nasze „obiekty” w języku psychoanalitycznym). W swych późniejszych pismach Freud szeroko wypowiada się na temat siły, jaką może mieć wina w ludzkim życiu, nawet kiedy jest niewidoczna dla obserwatora oraz nieświadoma nawet dla odczuwającej ją osoby. Czynione samym sobie wyrzuty melancholików, które mogą doprowadzić ich do samobójstwa (tak zagadkowe dla darwinistów), lub los niektórych ludzi „zrujnowanych przez sukces” bądź odmawianie przez nich przyjęcia jakiegokolwiek pomocy, w tym pomocy psychoanalitycznej, ponieważ powodzenie napełnia ich tak nieznośnym poczuciem winy, iż nie mogą z owej pomocy skorzystać lub tego nie zrobią – sprawy tego rodzaju, „nieubłagana siła nieświadomej moralności” (Alvarez, 1992), kształtują opory, które mogą okazać się nie do przezwyciężenia nawet dla najbardziej cierpliwego i zręcznego analityka.

To właśnie w tym dwojakim kontekście – zarówno w świetle materialistycznej, postdarwinowskiej nauki, jak i w świetle nieustępliwych trudności natury psychologicznej napotykanych przez Freuda – powinniśmy, jak sądzę, ujrzeć jego stoicyzm. Freud często opisywany jest jako pesymista, ale nie jest to w istocie poprawne. Freud był stoikiem. Stoicyzm w swojej klasycznej postaci był systemem religijno-filozoficznym, który utrzymywał, że powinniśmy dokładnie znać swoje emocje, nie dlatego, że miałyby to uczynić nas w jakikolwiek sposób szczęśliwsi, ale dlatego, iż w przeciwnym wypadku nasze emocje sprowadziłyby nas na manowce i skłoniły do zdradzenia naszych najwyższych wartości – Prawdy i Dobra. Słynne stwierdzenie Freuda „wiele zyskamy, jeśli uda nam się przekształcić pana dolegliwość histeryczną w zwyczajne nieszczęście” (Freud, 1895, s. 305, wyd. pol. 2008, s. 258) ma znajomy wydźwięk niewygodnego mówienia prawdy, odmowy zostania skuszonym przez pocieszenie, które odnajdziemy u klasycznych pisarzy stoickich, takich jak Epiktet czy Marek Aureliusz. (Później, z powodu śmierci córki i swego raka żuchwy, Freud naprawdę

miał wobec czego zachowywać stoicyzm, jednak korzenie takiej dyspozycji były obecne już dużo wcześniej.)

Tak więc filozoficzne stanowisko Freuda może zostać przedstawione – do pewnego stopnia – na tradycyjnej mapie religijnej. Jednak jego zasadniczy i mający ogromny wpływ pogląd na religię był jednoznacznie negatywny. Istoty ludzkie, a zwłaszcza „nasi biedni, nieświadomi i niewolni praojcowie” (1927, s. 33, wyd. pol. 1998a, s. 144), zawsze musiały szukać sposobów radzenia sobie z faktem swojej bezradności w niezliczonych sytuacjach życiowych. Jak mówił Freud, jesteśmy jak dzieci tęskniące za silnym ojcem, który by nas chronił, i pragnienie to może zostać zaspokojone poprzez wiarę w potężnego Boga. Instytucje religii przystosowane są do wychodzenia naprzeciw specyficznym, uniwersalnym lękom: musimy podejmować ważne decyzje, jednak nigdy nie mamy żadnej pewności co do słuszności naszego postępowania – zbiór boskich przykazań uśmierza nasz niepokój związany z dobrem i złem. Doświadczamy smutku i strachu w obliczu śmierci i przemijalności – religia pozwala nam wierzyć w życie pozagrobowe, gdzie ponownie spotkamy tych, których utraciliśmy. Odczuwamy gorzkie oburzenie, iż naszym wrogom wiedzie się dobrze i uchodzą bez kary – religia pociesza nas, zapewniając, że ich życie po śmierci będzie pełne straszliwego cierpienia. Krótko mówiąc, jak powściągliwie zauważył Freud – nic dziwnego, iż mając tyle zalet, religia odniosła taki sukces.

Lecz to pozostawiło Freuda z problemem. Po pierwsze, jak zwróciła uwagę Ana-Maria Rizzuto (1979), przeczył on swemu własnemu rozumieniu trwającego całe życie znaczenia ojców (zawsze miał mniej do powiedzenia na temat matek). Co więcej, zdawał sobie sprawę, że wielu ludzi, których podziwiał, włączając w to protestanckiego pastora Oskara Pfistera oraz francuskiego pisarza i pacyfistę Romain Rollanda, było zaangażowanymi wyznawcami wiary, a przecież na pewno nie ciemnymi i bojaźliwymi ludźmi, którzy – według teorii Freuda – mieli skłonność do bycia przyciąganymi przez religię. To właśnie Rolland zareagował na bardzo krytyczne omówienie religii przez Freuda w *Przyszłości pewnego złudzenia* (1927, wyd. pol. 1998a), stwierdzając, iż Freudowi nie udało się zrozumieć „uczucia oceanicznego”, z którego wyrasta religia. W dziele *Kultura jako źródło cierpień* (1930, wyd. pol. 1998b) Freud zastanawia się nad określeniem Rollanda. Freud zdeklarował się jako ktoś nieposiadający świadomości takiego uczucia: mógł jedynie pojmować je jako pragnienie „odbudowania bezgranicz-

nego narcyzmu” – „narcyzmu pierwotnego”, który uważał za stan nowo narodzonego dziecka.

Niepowodzenie Freuda, aby znaleźć cokolwiek godnego poszanowania w religii, wprawia w zakłopotanie. W odniesieniu do wszystkich innych dziedzin życia podtrzymuje on fundamentalny, postępowy i zdecydowany pogląd psychoanalizy, iż to, co nazywamy dojrzałym funkcjonowaniem, pozostaje w ciągłości z tym, co nazywamy funkcjonowaniem niedojrzałym, i nie może zostać odcięte od tego ostatniego bez znacznego zubożenia. Jednak jeśli chodzi o religię, przyjmuje on stanowisko dziewiętnastowiecznego *paterfamilias*: poddaje on to, co jest „infantylne”, potępieniu i ironicznej kpinie. Wydaje się, że nie potrafi przyjąć myśli, iż postawy religijne, podobnie jak inne komponenty psychologii człowieka, mogą posiadać swe niedojrzałe, patologiczne, ale także stosunkowo dojrzałe sposoby ekspresji.

Niemniej jednak raczej niezbyt fortunną okoliczność stanowi fakt, że Rolland, uczeń wedyjskiego hinduskiego nauczyciela Śri Ramakriszny, miał próbować przekonać Freuda, używając określenia tak podatnego na błędną interpretację („uczucie oceaniczne”). Jak pokazuje artykuł Malcolma Cunninghama w tej książce, wedanta posiada dużo więcej racjonalnych argumentów przemawiających za religią. Dumne przeciwstawianie przez Freuda religii nauce (religia jest złudzeniem, „nasza nauka” nie jest żadnym złudzeniem) mogło zostać skuteczniej zakwestionowane poprzez bardziej bezpośrednie zapytanie o podstawy takiej pewności, poprzez podanie w wątpliwość obiektywnej natury obserwacji psychoanalitycznych oraz ostrego rozróżnienia, które Freud kreśli między „rzeczywistością” a „fantazją”. Bardziej współcześni filozofowie nauki uważają to rozróżnienie za znacznie trudniejsze do utrzymania:

Nauka nie spoczywa na niewzruszonych podstawach. Śmiała struktura teorii naukowych jak gdyby wznosi się nad grzędawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzędawisko, lecz niesięgających żadnej naturalnej ani „danej” podstawy. Wbijanie słupów przerywamy wcale nie dlatego, że osiągnęliśmy twardą ziemię. Przerywamy po prostu wtedy, gdy uznamy, że tkwią one wystarczająco mocno, aby przynajmniej tymczasowo udźwignąć strukturę.

(Popper, 2000, s. 93-94)

Ten obraz – nauki skonstruowanej niczym rodzaj umysłowej Wenecji – należy do takich, które przemówiłyby do Freuda; będąc w swych mniej autorytarnych nastrojach, świetnie zdawał on sobie sprawę, że nauka nie może dostarczyć pewności. Jego myślenie byłoby bardziej przenikliwie i bo-

gatsze, gdyby mógł uwzględnić jakiś obraz tego rodzaju, zastanawiając się nad złożonymi relacjami pomiędzy nauką a religią.

Równocześnie, jak zauważył Pfister i inni, atak Freuda na religię precyzyjnie obnażył wiele z jej słabości. Tylko nieliczni wierzący pozostaną zupełnie niewzruszeni krytyką Freuda. Religie – być może wysoce zmitologizowane religie abrahamiczne w szczególności – faktycznie skłaniają ludzi do przyjmowania dziecinnych postaw opisanych przez Freuda. Ja sam, pochodzący z chrześcijańskiej rodziny, pamiętam swój szok, kiedy pewnego razu – wyobrażając sobie straszliwe konsekwencje wojny nuklearnej – zdałem sobie sprawę, że żywię ukrytą myśl o następującej treści: „Bóg na to nie pozwoli!”. Takie fantazje zasługują niewątpliwie na atak Freuda.

DLACZEGO PSYCHOANALIZA I RELIGIA?

Zanim wypowiem się, z konieczności bardzo krótko, na temat kilku późniejszych analityków, którzy pisali na temat religii w XX w., chcę odnieść się do pewnego pytania, które może pojawić się w głowie czytelnika. Czemu mielibyśmy być zainteresowani właśnie tematem psychoanalizy i religii? Jeśli jesteśmy psychoanalitykami lub jeśli jesteśmy osobami wierzącymi – czyż to nie wystarczy? Co zyskujemy na tym dialogu?

Sądzę, że jest kilka odpowiedzi na te pytania; przedstawię pokrótce dwie z nich.

Po pierwsze, jak mamy rozumieć „religię”? Psychoanaliza często mówiła o religii w liczbie pojedynczej, tak jakby wszystkie poszczególne religie były skrojone z jednakowej materii i to, co dotyczy jednej, dotyczy wszystkich innych. Być może jest to prawdą w przypadku religii abrahamicznych, z ich świętymi pismami, silnymi przekonaniem o konkretnych wydarzeniach historycznych i potężnymi, często mrozącymi krew w żyłach, moralnymi nakazami; lecz czyż są one tym samym co na przykład buddyzm, w którym nacisk położony jest na doświadczenie i rozumienie, mile widziane są szczerze wątpliwości, a uchybienia moralne są dosyć rzeczowo opisywane jako „przeszkody”?

Jednakże przypatrując się temu bliżej, dowiadujemy się, że buddyzm także miał tendencje do rozwijania mitologicznych form ekspresji, tak licznych w Tybecie, a religie abrahamiczne rozwinęły również głęboko uważane i oparte na doświadczeniu szkoły mistyczne, takie jak sufizm w islamie – nawet pomimo olbrzymiego ryzyka, że zostaną nazwane heretyckimi.

Poza iluzją

Psychoanaliza a kwestia prawdy religijnej

Rachel B. Blass

Relacja pomiędzy psychoanalizą i religią podlega zmianom od połowy lat 80. XX w. Przez ten czas opublikowano wiele psychoanalitycznych książek i artykułów, które odrzucają to, co powszechnie przedstawia się jako redukcjonistyczne rozumienie religii przez Freuda, podobnie jak i jego negatywną ocenę religii, którą uznawał on za ekspresję dziecięcych potrzeb. Choć pogląd, że religia nie powinna podlegać tak prostemu redukcjonizmowi, mógł zagościć w głównym nurcie psychoanalizy, wiele z tych nowszych pism na temat religii posuwa się jeszcze dalej. Według nich z perspektywy psychoanalitycznej pewne formy wiary i praktyk religijnych powinny być oceniane pozytywnie, jako przejaw zdrowego rozwoju, pewnego rodzaju osiągnięcia – emocjonalnego, moralnego, duchowego i kulturowego – którego pojawienia się można oczekiwać w zakończonym powodzeniem procesie psychoanalitycznym. Nazwiska związane z tym zwrotem w myśleniu to m.in. Michael Eigen, James Jones, Sudhir Kakar, William Meissner, Ana-Maria Rizzuto i Neville Symington. Co ciekawe, wszyscy oni opierają się na myśli Donalda Winnicotta, choć nie wyłącznie. Stopień, w jakim owa pozytywna ocena religii stała się integralną częścią psychoanalitycznego myślenia, może różnić się w zależności od szerokości geograficznej, jednak moim zdaniem generalnie wśród analityków w dzisiejszych czasach można mówić o większej niż kiedykolwiek wcześniej otwartości oraz akceptacji wobec niektórych wierzeń i praktyk religijnych. W rozdziale tym wykażę, że zwrot w stronę pojednania pomiędzy psychoanalizą i religią jest mylący. Pojednanie między psychoanalizą i religią zachodzi jedynie w obrębie określonego rozumienia tychże terminów. W tym specyficznym pojmowaniu

religii najbardziej zasadnicza kwestia dla człowieka wierzącego w kulturze judeochrześcijańskiej, kwestia istnienia Boga, jest nie tylko brana w nawias, ale też nie jest już dłużej uważana za relewantną czy znaczącą. Religia jest traktowana nie jako przejaw wiedzy bądź prawdy odnoszącej się do natury rzeczywistości czy też do transcendentnej rzeczywistości Boga, lecz raczej jako rodzaj samodzielnego lub relacyjnego przeżywania w obrębie sfery iluzji. Zatem pojednanie staje się możliwe, gdyż w tym postmodernistycznym, nierealistycznym znaczeniu religii nie ma już więcej miejsca na (zaprzatający Freuda) problem – dotyczący tego, że wiara religijna jest zniekształceniem rzeczywistości. Niemniej jednak uważam, że kiedy koncentrujemy się na religii w tym nowym i ograniczonym znaczeniu, różnice oraz napięcia pomiędzy psychoanalizą i religią są ukrywane, a odrębny charakter psychoanalizy – z jej zainteresowaniem rzeczywistością i poszukiwaniem prawdy – zostaje zatarty. Być może poprzez zacieranie tej odrębnej natury psychoanalizy paradoksalnie tracimy również istotny punkt styczności pomiędzy psychoanalizą i religią w jej tradycyjnym znaczeniu. Moja dyskusja składa się z dwóch części. W pierwszej i zasadniczej części tego rozdziału opisuję główne zmiany, które zachodziły w psychoanalitycznym nastawieniu do religii oraz następstwa i skutki tych zmian, zarówno dla psychoanalizy, jak i dla religii. Pokazuję, jak gubi się w tym analityczne zainteresowanie prawdą – które stanowi podstawę napięcia pomiędzy tymi dwoma dziedzinami – oraz jak to wygląda, poczynwszy od czasów Freuda. Następnie przechodzę do zademonstrowania tego, że zainteresowanie prawdą może również w znaczący sposób łączyć psychoanalizę i religię. W dalszej części, poprzez uwypuklenie niedostrzeganego wymiaru myśli Freuda w jego dziele *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (1939, wyd. pol. 1998d), wskazuję na głębszy związek między psychoanalizą a religią. Dzięki usiłowaniu Freuda, aby zrozumieć w swej książce to, co stanowi podstawę naszej pewności względem pojęć wykraczających poza dowodzenie naukowe, wypracowane zostaje bardziej złożone rozumienie psychoanalitycznej koncepcji prawdy. Poprzez ową koncepcję prawdy psychoanaliza i religia mogą być uważane za dwa przeciwstawne punkty widzenia na naturę rzeczywistości, która leży u podstaw naszego poczucia etycznie przekonującej „Inności”¹ w nas samych. Choć obie perspektywy dążą do uchwycenia prawdy, według Freuda nieuchronnie odniosą na tym polu porażkę. Sugeruję, że

¹ W oryg. *Otherness*, najprawdopodobniej w znaczeniu Boga, „ostatecznego innego”, jak ujmuje to M. Fakhry Davids, autor następnego rozdziału (przyp. tłum.).

właśnie w tym wspólnie dzielonym niepowodzeniu pojawia się miejsce na dialog pomiędzy psychoanalizą i religią, bez zacierania fundamentalnych różnic między nimi.

JAWNE ODRZUCENIE RELIGII PRZEZ FREUDA

Negatywna postawa Freuda wobec religii jest jasno określona i często przytaczana. Tekstem, do którego najczęściej odwołujemy się w tej kwestii, jest *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927, wyd. pol. 1998b). Freud wskazuje tam na iluzoryczną naturę religii – innymi słowami na to, że podstawy i źródła wiary leżą w myśleniu życzeniowym. I choć uznaje on, że samo w sobie nie podważa to wartości lub prawdziwości religii, podkreśla on infantylny charakter zaangażowanych tu pragnień. Freud pisze, iż „psycholog, który nie ma złudzeń”, ocenia proces ludzkiego rozwoju i:

Narzuci się mu wówczas ujęcie, że religia jest porównywalna do nerwicy dziecięcej, będzie zaś optymistą na tyle, by założyć, że ludzkość przezwycięży tę fazę neurotyczną, tak jak wiele dzieci wyrasta z podobnych do niej nerwic.

(Freud, 1927, s. 53, wyd. pol. 1998b, s. 159)

Co więcej, Freud kwestionuje w końcu zasadność twierdzeń religijnych:

(...) doktryny religijne będą musiały być porzucone... na dłuższą metę rozumowi i doświadczeniu nic nie może się oprzeć, zaś sprzeczność religii z nimi jest łatwa do uchwycenia. Także oczyszczone idee religijne nie mogą umknąć temu losowi...

(Freud, 1927, s. 53, wyd. pol. 1998b, s. 160)

Kilka lat później, w pracy *Kultura jako źródło cierpień* (1930, wyd. pol. 1998c), odnosi się on do religii bardziej dosadnie – jako do urojenia². Mówi tam o sytuacji, w której „większa liczba ludzi wspólnie podejmuje próbę zapewnienia sobie szczęścia i ochrony przed cierpieniem za sprawą urojonego przekształcenia rzeczywistości” oraz dodaje „Mianem takiego zbiorowego obłądu musimy określić także religie ludzkości” (Freud, 1930, s. 81, wyd. pol. 1998c, s. 178).

² W oryg. *delusion, delusionary* itp. – w wyżej wymienionym przekładzie tłumaczone jako „rojenie” (przyj. tłum.).

NOWE PSYCHOANALITYCZNE PODEJŚCIA DO RELIGII

Począwszy od momentu, kiedy te krytyczne poglądy zostały opublikowane, pojawiały się głosy dochodzące z wewnątrz samej psychoanalizy (oprócz licznych głosów niepsychoanalitycznych), niepodzielające opinii Freuda. Pierwszy z tych analitycznych głosów należy do Oskara Pfistera, szwajcarskiego psychoanalityka i luterńskiego duchownego, który był głównym interlokutorem Freuda w kwestiach religii. Zarzuty Pfistera zostały podane do publicznej wiadomości na prośbę Freuda w artykule „Złudzenie przyszłości”, opublikowanego w Niemczech w *Imago* w roku 1928 (i w wymownych okolicznościach opublikowane ponownie w języku angielskim 65 lat później w *International Journal of Psychoanalysis*, Roazen, 1993). Możliwe jest prześledzenie nieprzerwanej, choć raczej niezbyt obszernej serii krytycznych pism, które pojawiały się w kolejnych pięćdziesięciu latach. Zilboorg, Erikson, Fromm i Loewald są najwybitniejszymi autorami, którzy jawnie odrzucili to, co uważano za zasadniczy pogląd Freuda na temat religii – religii uważanej przez niego za iluzoryczną, urojeniową, dziecięcą i neurotyczną. Jednakże przeważającą tendencją było przyjmowanie freudowskiego poglądu (Kakar, 1991, s. 56). Począwszy mniej więcej od połowy lat 80. XX w. w tej tendencji zaczęła zachodzić zmiana. Wśród najbardziej prowokujących tytułów książek odnoszących się bezpośrednio do zagadnienia psychoanalizy i religii, które ukazały się od tamtego czasu, znaleźć można *The Birth of the Living God* (Rizzuto, 1979), *The Psychoanalytic Mystic* (Eigen, 1998), *The Analyst and the Mystic* (Kakar, 1991), *Soul on the Couch* (Spezzano i Gargiulo, 1997), *Emotion and Spirit* (Symington, 1994), *Ecstasy* (Eigen, 2001), *Terror and Transformation* (Jones, 2002). Towarzyszą im bardziej powściągliwe tytuły, takie jak *Psychoanalysis and Religious Experience* (Meissner, 1984) i *Psychoanalysis and Religion* (Smith i Handelman, 1990). W książkach tych oraz w licznych artykułach, które ukazały się w ciągu tamtego okresu, religia rozumiana jest w świetle teorii psychoanalitycznej (a zwłaszcza dzięki jej niektórym nowszym kierunkom rozwoju) jako prawidłowe, zdrowe, pozytywne zjawisko. Rozumienie wyrażane w tych książkach odzwierciedla szersze nastawienie – związane z tolerancją i akceptacją wiary religijnej oraz wierzących – na polu psychoanalizy w ogóle. Chociaż psychoanaliza jest być może jedną z bardziej ateistycznych profesji – w kategoriach oficjalnych religijnych powiązań i praktyk jej adeptów – mimo to rozwinęła się dominująca analityczna postawa, według której wiara i praktyki religijne leżą w zasięgu interpretacji, lecz nie mogą być kwestionowane przez ana-

lizę; są one rodzajem prywatnej, osobistej decyzji, do której można odnosić się pozytywnie, jeśli pozwala ona na rozwój i dobre samopoczucie. Stoi to w wyraźnym kontraście z podejściem, które przeważało w cieniu *Przyszłości pewnego złudzenia* Freuda, podejściem, zgodnie z którym np. Otto Fenichel (1938, s. 316) mógł napisać o tym, jak wraz z postęпами w analizie jego pacjenci stawali się stopniowo uwalniani od swej religii, a Helena Deutsch musiała z żalem dojść do wniosku, że katolicka zakonnica, którą tak skutecznie leczyła z powodu nerwicy natręctw, nie mogła osiągnąć prawdziwego wyleczenia, ponieważ pozostała wierna swojej regule zakonnej (1951, s. 189, cyt. za: Leavy, 1990, s. 50). Sądzę, że dziś, nawet jeśli analityk miałby takie poglądy na temat powodzenia i porażki analizy, mógłby nie czuć się na tyle swobodnie, aby otwarcie wyrazić je przed współczesnym psychoanalitycznym audytorium³. Dlaczego? Co się zmieniło? Uwzględniając dokładną analizę wszystkich książek i artykułów na temat psychoanalizy i religii, które ukazały się w ostatnim czasie, uważam, że można wskazać na dwie podstawowe zmiany, które tu zaszły. Po pierwsze, wprowadzone zostały nowe kryteria i nowe odkrycia, które pozwalają na konkluzję, że istnieje związek pomiędzy psychicznym dobrostanem i religią w niektórych jej znaczeniach. Odnoszę się tu do tego, jak wiele niedawnych dzieł analitycznych na temat religii określa jej wartość na podstawie tego, że religia może pozwolić na ekspresję, a nawet wzmocnienie różnych pożądaných ludzkich zdolności potrzebnych do nawiązywania relacji, takich jak zaufanie, bliskość, troska i wspólnota (Wallwork i Wallwork, 1990, s. 161) oraz do tego, że religia dostarcza ważnych środków dla wyrażenia podstawowych aspektów doświadczenia siebie. Jak stwierdza James Jones, bardzo płodny amerykański pisarz wypowiadający się na temat psychoanalizy i religii:

momenty religijne... pozwalają nam wkraczać ciągle od nowa w beczasową i przeobrażającą psychologiczną przestrzeń, z której wyłania się odrodzenie i kreatywność... [tam] osiągamy dostęp do kształtującego (i przekształcającego) doświadczenia w samym sercu osobowości.

(Jones, 1991, s. 134)

Te nowsze pisma sugerują, iż tego rodzaju zdolności i przeżycia można uważać za istotne czynniki w określaniu wartości religii jedynie w świetle

³ Istnieją tu pewne wyjątki. Na przykład Julia Kristeva (1987) pisze na temat religii w – wydawałoby się – pozytywnym tonie, lecz mimo to mówi o rezygnowaniu ze swej wiary religijnej jako o korzystnym kroku w przebiegu analizy, w sposób nieco przypominający wcześniejsze pisma analityczne.

psychoanalizy postfreudowskiej, która zastępuje edypalne koncepcje dojrzałości koncepcjami koncentrującymi się (z rozmaitym stopniem różnicowania i intensywności) na relacji międzyosobowej i doświadczeniu siebie. Lecz nowa, pozytywna ocena religii nie opiera się jedynie na ewolucji koncepcji psychoanalitycznych, ale także – czasami – na ewolucji koncepcji religijnych. Na dalekim krańcu spektrum wprowadzonych zmian rozwój duchowy i spotkanie z sacrum stają się równoznaczne z analitycznymi formami transformacji dążeń i doświadczenia siebie. Na przykład Symington w swej książce z 1994 r. na temat psychoanalizy i religii przeddefiniowuje religię i duchowość w ten sposób, iż w swych dojrzałych formach dają się one pogodzić „z zaprzeczeniem istnienia Boga” (s. 88) oraz zostają zrównane z wolą czynienia dobra, dyscyplinowania własnych intencji i przestrzegania zasad moralnych opartych na wolności oraz odpowiedzialności za drugiego człowieka. Zatem Symington może zapytać: „Jeśli celem psychoanalizy jest przekształcenie złych działań w dobre [i utrzymuje on, że rzeczywiście taki jest cel psychoanalizy], czyż nie jest słuszne nazwanie tego celem duchowym?” (s. 181). I może ochotczo udzielić odpowiedzi twierdzącej, dodając, że zarówno teologia, jak i psychoanaliza muszą jeszcze uznać, że „najważniejsze duchowe spotkania” (s. 130) zdarzają się pomiędzy pacjentem i analitykiem. Co więcej, będąc praktyką zaprzęgniętą w przekształcanie narcyzmu w troskę o innych, psychoanaliza jest szczytem dojrzałej religijności i bardzo pożądanym substytutem prymitywnych religii objawienia, które zawiodły (s. 75). Wychodząc z zupełnie innego punktu widzenia i najwidoczniej opierając się na dziełach Lacana, Biona i Winnicotta, Michael Eigen mówi o „świętości” terapii (1998, s. 42) i o „mistycznej” oraz „sakralnej” (2001, s. 37) naturze psychoanalizy, a także o doświadczeniu siebie, na które one pozwalają. Mówi nam, że psychoanaliza czasami jest dla niego „formą modlitwy” (Eigen, 1998, s. 11). Nigdzie naprawdę nie definiując, czym jest świętość, mistycyzm, sacrum i modlitwa, używa tych terminów, najwyraźniej odnosząc się do ogólnego i bliżej niesprecyzowanego rodzaju otwartości na przeżywanie. W akapicie jednej ze swoich książek, napisanym w dość ekstatycznym (choć typowym) stylu, odpowiada on na pytanie o to, co rozumie przez Boga, i stwierdza: „Bóg może być czymkolwiek... oderwaniem naszych myśli i byciem totalnie otwartym na pulsowanie wszelkich nurtów w ten lub inny sposób... czy jest się zaangażowanym w ciało czy w emocję... taoista czy buddysta, wszystko jedno, jest dobrze” (Eigen, 1998, s. 193, dwa ostatnie wielokropki pojawiają się w oryginale). Druga zmiana, która zaszła w psychoanalitycznym rozumieniu religii, jest bardziej epistemolo-

gicznego rodzaju i skupia się na kwestii iluzji. Utrzymuję tutaj, że na drodze zaakceptowania religii przez Freuda stało jego negatywne i ograniczone nastawienie do złudzenia, które pozwoliło mu zbyt łatwo przejść od złudzenia do urojenia. Z tego punktu widzenia problem polegał nie tylko na tym, że Freudowi nie udało się docenić wartości pragnień zawartych w iluzorycznych wierzeniach religijnych (co byłoby związane z pierwszym rodzajem zmiany, którą przed chwilą odnotowałam), ale także na tym, iż Freud nie w pełni pojął znaczenie iluzji. Jest to bardzo istotny punkt dla zasadniczej tezy tego rozdziału. Według współczesnej literatury na temat religii, kiedy iluzja zostaje w pełni zrozumiana – tzn. kiedy jest prawidłowo pojmowana w kategoriach przestrzeni przejściowej i zjawisk przejściowych – kwestia prawdziwości wiary religijnej, która zdawała się zaprzętać Freuda, staje się nieistotna. Nie tylko nie ma możliwości przejścia od złudzenia do urojenia w tym sensie, że fakt oparcia wiary religijnej na pragnieniu nie pozwala na konkluzję, że wiara jest fałszywa, ale również fakt, że wiara jest złudzeniem, oznacza brak związku z kwestią fałszu czy prawdy. Być może najczęściej cytowane w tym kontekście są zdania zaczerpnięte z artykułu Winnicotta „Obiekty przejściowe i zjawiska przejściowe” (1953). Opisuje on w nim, jak matka pozwala

niemowlęciu na iluzję, że to, co niemowlę tworzy, naprawdę istnieje. Ta pośrednia strefa doświadczenia, niekwestionowana pod względem jej przynależności do wewnętrznej lub zewnętrznej (wspólnej) rzeczywistości, konstytuuje większą część doświadczenia niemowlęcia i w ciągu życia jest zachowywana w intensywnym przeżywaniu, które należy do dziedziny sztuki i religii.

(cytowane w: Winnicott, 1971, s. 16)

Innymi słowy tym, co charakteryzuje iluzję, jest jej niezbędność, jej pozytywne wartościowanie jako podstawy kultury i kreatywności oraz – co najważniejsze w tym kontekście – fakt, iż „pytanie «Czy sobie to wymyśliłeś, czy ci to dano z zewnątrz?»... nie powinno zostać sformułowane” (Winnicott, 1971, s. 14). W tym przypadku kwestia obiektywnej rzeczywistości Boga nie jest brana w nawias ze względu na chęć zrozumienia osobistych znaczeń przypisywanych Bogu, lecz raczej taka kwestia w ogóle nie istnieje. Podczas gdy obstawanie przy obiektywnej prawdziwości iluzji religijnej byłoby, zgodnie z perspektywą Winnicotta, rodzajem dogmatyzmu graniczącego z szaleństwem, naleganie na ważność *pytania* o obiektywną prawdziwość takiej iluzji (jak to czynił Freud) byłoby ignorancją graniczącą z pozytywizmem, oznaczającym tu rodzaj błędnego przekonania, że roz-

różnianie pomiędzy prawdą i fałszem w takich sprawach jest wartościowe⁴. Zarówno zmiana w kategoriach kryteriów, które określają wartość religii, jak i zmiana w kategoriach jej statusu epistemologicznego pozwala na radykalną zmianę w ogólnej postawie psychoanalizy wobec religii. Z jednej strony istnieje szeroka tolerancja dla wiary religijnej związana z umiejscowieniem tej ostatniej w sferze osobistego uczestnictwa, które w ogóle nie może być kwestionowane, a z drugiej strony pośród niektórych analityków zachodzi szczególne docenianie religii jako sfery ekspresji wyższych – indywidualnych oraz kulturowych – zdolności i przeżyć. Jednak wszystko to odnosi się do religii w dojrzałym znaczeniu tego słowa, a dojrzałość staje się tutaj coraz bardziej związana z tym, co jest spostrzegane jako wartościowe przez teorie analityczne, które dochodzą do ponownej oceny religii. Innymi słowy, można zauważyć, że teorie analityczne, które rozpatrują dojrzałość w kategoriach doświadczenia siebie, cenią jedynie te religie, które koncentrują się na doświadczeniu. Teorie analityczne, które rozpatrują dojrzałość w kategoriach różnych form interpersonalnej lub kulturowej relacyjności, cenią te religie, które kładą nacisk na te właśnie formy relacyjności. I – co z mojego punktu widzenia najważniejsze – teorie analityczne, które podkreślają wartość iluzji, mogą docenić religię jedynie do tego stopnia, do jakiego nie wymaga ona od nas uwierzenia, że to, co owa religia zakłada, jest rzeczywiście prawdziwe. Pojednanie między psychoanalizą i religią przychodzi wraz z przemianą zarówno natury psychoanalizy, jak i natury religii. Zaczynają one przypominać siebie nawzajem, z psychoanalizą brzmiącą w niektórych publikacjach dużo bardziej mistycznie niż bywało to w przeszłości⁵. Co za tym idzie, obok tolerancji dla wszystkich wierzeń – ze względu na ograniczoną osadę w obszarze iluzji – często można

⁴ Czasami owym koncepcjom odnoszącym się do niezbędności iluzji towarzyszą koncepcje niezbędności oraz wartości irracjonalnego (np. Ostow, 1988, s. 209). Warto w tym miejscu zauważyć, że ich istotność dla kwestii obiektywnej rzeczywistości odnosi się jedynie do treści iluzji. Z tej perspektywy zdolność do formowania iluzji oraz relacyjne warunki, które to umożliwiają, uważane są za obiektywne fakty o ogromnym znaczeniu oraz za ważny punkt zainteresowania analizy. Warto również zauważyć, iż nie wszyscy autorzy, którzy w celu zrozumienia religii rozwijali pojęcie iluzji i przestrzeni przejściowej, odsuwali od siebie zagadnienie obiektywności treści iluzji. Godnymi uwagi wyjątkami są tu William Meissner i Ana-Maria Rizzuto. Jednakże inni autorzy wykorzystywali swoje prace do podtrzymywania powszechnie panującego trendu.

⁵ Można to rozumieć jako część szerszego prądu kulturowego, który pozwolił na nowy sposób odnoszenia się do sacrum dzięki zmianie znaczenia tego terminu (zob. Bloom, 1997).

się natknąć na nieprzerwany psychoanalityczny antagonizm w stosunku do religii w jej bardziej tradycyjnym znaczeniu. Jak wyjaśnia to Hinshelwood (1999) w swym słowie wstępnym do dzieła, będącego pracą zbiorową pod tytułem *Beyond Belief*, pracy przedstawiającej współczesne poglądy na naturę relacji między psychoanalizą i religią, odczuwa on pewien rodzaj awersji do religii; następnie wyjaśnia jednak, że jest tak jedynie wobec religii w jej zinstytucjonalizowanej formie. Dodaje on, że w swoim mniemaniu podziela punkt widzenia wszystkich współautorów tamtego dzieła (w liczbie dwunastu), którzy „mniej lub bardziej odcinają się od «zorganizowanej religii». Odrzucają oni dogmat oraz (w dużej mierze) obrzędy. Powracają po prostu do «religii naturalnej», do głębokiego religijnego doświadczenia mistycznego rodzaju” (1999, s. xvi-ii). I faktycznie również w następnych rozdziałach idealna religia staje się bardziej rodzajem osobistego, samodzielnie zdefiniowanego mistycyzmu, pozbawionego historii, obrządku, władzy, obowiązku i pośrednictwa, rodzajem zachodniokulturowego budyzmu⁶, podczas gdy mocne słowa kierowane są w stronę dogmatyzmu, fundamentalizmu, prymitywizmu i błędności religii, która nie pasuje do tego modelu. Jak wykażę, religia wielu osób wierzących w dzisiejszych czasach, podobnie jak w przeszłości, do tego modelu nie pasuje i jest to problem stwarzany przez religię *tych* wierzących, z którymi w swoim czasie borykał się Freud; nadal jest ona problematyczna dla współczesnej psychoanalizy. Problem ten jest tuszowany, a nie rozwiązywany dzięki panującemu obecnie duchowi pojednania pomiędzy psychoanalizą i religią. Spróbuję teraz naświetlić trudność pogodzenia psychoanalizy i religii w jej bardziej tradycyjnym sensie, w pierwszej kolejności wracając do Freuda i wyjaśniając, dlaczego jego nastawienie do religii nie uległoby wpływowi przemyśleń prezentowanych przez te nowsze podejścia. Dzięki uznaniu, że fundamentalne napięcie pomiędzy psychoanalizą i religią, które postulował Freud, nie jest osłabiane przez te rozważania i że stanowisko Freuda nie opierało się na naiwności i ignorancji w stosunku do tych przemyśleń, ale raczej na dialogu z nimi, mamy możliwość głębszego zrozumienia zasadniczej natury tego napięcia. W ten sposób staje się również jasne, że pozytywne nastawienie do religii, charakterystyczne dla współczesnej psychoanalizy, niekoniecznie jest rezultatem wyewoluowania psychoanalitycznego myślenia od uprosz-

⁶ Ten religijny ideał często usuwa koncepcję istnienia transcendentnego obiektu aż do momentu, w którym to self staje się obiektem religijnego doświadczenia (Blass, 2005).

czonych lub ograniczonych podejść epoki Freuda. Dotyczy ono raczej odwrócenia się od integralnego dla psychoanalizy zainteresowania, tak jak przedstawiał je Freud.