

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. Zygmunta 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 rozwiązany 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 maniakalnej 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 miałoby to być: sadyzm, masochizm, homoseksualizm, żałoba, depresja, samobójstwo, wojna) – na ile *to* daje się pogodzić z ewolucją? Jaka 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 „infantylnie”, 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.