

AUTOREFERAT

1. Ewa Kobylińska-Dehe

2. Posiadane dyplomy i stopnie naukowe

- (a) Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii (specjalność: kulturoznawstwo), Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, 1982. Tytuł rozprawy doktorskiej: **Hermeneutyczna wizja kultury**. Promotor: prof. dr hab. Jerzy Kmita. Studia doktoranckie z zakresu teorii i metodologii nauk o kulturze: 1978-1982.
- (b) Stopień magistra filologii romańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, 1977. Tytuł pracy magisterskiej: **Les modeles interpretatifs de la nouvelle critique francaise**. Promotor: dr A. Labuda. Studia magisterskie: 1973-1977.
- (c) Stopień magistra psychologii, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet im. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie, 1998. Tytuł pracy magisterskiej: **Znaczenie pierwszego wywiadu w terapii psychoanalitycznej – teoretyczne i kliniczne rozważania**. Promotor: Prof. dr hab. B. Kaczmarek. 5-letnie studia magisterskie na kierunku psychologii (Uniwersytet im. J.W. Goethego we Frankfurcie nad Menem i Uniwersytet im. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie).
- (d) Diplome d'Etudes Universitaires Generales (D.E.U.G), Lettres et Arts, Universite de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1975 -1976. Tytuł pracy dyplomowej: **La phase psychogenetique dans la pensee de Gaston Bachelard**.
- (e) Diplom der Alexander von Humboldt-Stiftung für wissenschaftliche Untersuchungen (1985-1987) am Fachbereich Philosophie der Universität Frankfurt. Tytuł (zrealizowanej w postaci maszynopisu i poszczególnych publikacji, nieobronionej) rozprawy habilitacyjnej: **Od mitu do argumentu. Logika rozwoju kultury**. Opiekun naukowy: Prof. dr hab. K.O. Apel.
- (f) Diplom der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung und der International Psychoanalytic Association. Abschluß der Ausbildung (1997 – 2001) zur Psychoanalytikerin mit dem Colloquium: **Hegelchen. Über Psychoanalyse eines hysterischen Patienten**, 2001.
- (g) Ausbildung zur Gruppenpsychoanalytikerin in GRAS (Gruppenanalyse Seminare nach Foulkes), 2005-2010, Bonn.
- (h) Anerkennung als Supervisorin für tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapie durch Deutsche Psychoanalytische Vereinigung, 2007.
- (i) Fortbildungszertifikat der Landeskammer für Psychologische Psychotherapeuten, 2009-2014, 250 Punkte.

3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych i artystycznych

- International Psychoanalytic University, Berlin, pracownik naukowy, kierowniczka projektu, od 2015
- Frankfurter Psychoanalytisches Institut, Frankfurt, od 1999 do dzisiaj, superwizorka, wykładowca
- Uniwersytet SWPS, Profesjonalna Szkoła Psychoterapii, 2004- do dzisiaj, superwizorka, wykładowca
- Frankfurter Institut für Ost/Westeuropäische Studien „Palais Jalta“. Frankfurt 1989 – 2003, członek-założyciel, kierownictwo: 1992-1995, uczestniczka projektów
- Deutsches Polen Institut, Darmstadt, 1989 – 1999, pracownik naukowy, kierowniczka projektów
- Uniwersytet im. J.W. Goethego, Fachbereich Philosophie, Frankfurt, 1985-1988, stypendystka Fundacji Humboldta, pracownik naukowy
- Uniwersytet im. A. Mickiewicza, Instytut Kulturoznawstwa, 1980-1987, asystent, starszy asystent, adiunkt.

4. Wskazane osiągnięcie naukowe

PSYCHOANALIZA, KULTURA, NOWOCZESNOSC

Na wyżej wskazane osiągnięcie (wymagane w art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595 ze zm.) składa się jednotematyczny cykl następujących prac:

1. **Nauki o kulturze i przyszłość filozofii** w: Kulturo-znawstwo. Dyscyplina bez dyscypliny? Red. W.J. Burszta, M. Januszkiewicz, SWPS Academica, Warszawa 2010, 84-102
2. **Psychoanaliza i obrazy** w: Kultura współczesna nr 4, 2006, 63-82
3. **Czarodziejski blok i szpulka. O psychoanalizie i nowoczesności** w: 1. Teksty drugie 1/2 7, 2007, 21- 40 oraz w: Nowoczesność jako doświadczenie, red. A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz , Warszawa 2008, 77-98
4. **Uwagi do uwag Zygmunta Baumana o freudowskim pojmowaniu kultury** w: Przegląd Kulturoznawczy 1/ 2010, 159-182
5. **Freud und die flüchtige Moderne** w: Psyche 8/ 2012, 702-727
6. **Freud in der Moderne** w: Spaltung, Entwicklung und Stillstand, Hg. U. Reiser- Mumme, D. Tippelskirch-Eissing, M. Teising, Berlin 2012, 128-142
7. **Psychoanalyse und Decontainment der Welt (1)** in: Sinnlichkeit und Sinn.Vom Reiz der Symbole, Hg. Ch.C. Walker, H. Kremp-Ottenheim, J.Picht, Freiburg 2014, 273-287
8. **Psychoanalyse und Decontainment der Welt (2)** in: Grenzen der Interpretation in Hermeneutik und Psychoanalyse, Hg. H. Lang, P.Dybel, G.Pagel, Königshausen&Neumann, Würzburg 2014, 95-112

9. Mit Jacques Derrida – unterwegs zur Psychoanalyse, Hermeneutik und Psychoanalyse. Perspektiven und Kontroversen, Hg. H. Lang, P. Dybel, G. Pagel, Würzburg 2015, 220-245

Na powyższy zbiór składają się prace dokumentujące moje badania naukowe na przestrzeni lat 2006 – 2015. Stanowią podstawę prowadzonych przeze mnie seminariów oraz wykładów wygłoszonych na międzynarodowych konferencjach oraz gościnnie na uniwersytetach polskich, niemieckich i w Japonii (**5. IV**). W każdej z prac cyklu łączą ze sobą – w różnych konstelacjach – cztery wątki tematyczne: 1. **hermeneutyczny** (teoria i sztuka interpretacji), 2. **epistemologiczny** (relacja między kontyngencją i logosem, podwójność dyskursu psychoanalitycznego posługującego się zarówno pojęciami hermeneutycznymi jak i psychoekonomicznymi, zagadnienie racjonalności i naukowości psychoanalizy) 3. **praktyczno-kliniczny**, oraz 4. **kulturoznawczo-diagnostyczny**. Omawiając moje prace będę za każdym razem odwoływać się do łączącego je problemowego nexusu, który „rizomatycznie” rozwija się w każdej z nich. Przykładem owego splotu wątków w moich pracach jest koncepcja cielesności (**Leiblichkeit**). W aspekcie hermeneutycznym (1) pokazuję jak cielesność usytuowuje nas w świecie, który nie jest ani przez nią ukonstytuowany ani jej jako gotowy produkt – przeciwstawiony. Usytuowanie cielesności w niegotowym świecie jest swoistą **interpretacją** już na poziomie **percepcji**. Nawiązuję do fenomenologii Merleau Ponty’ego i jego koncepcji intencjonalności ciała. W aspekcie epistemologicznym (2) przeciwstawiam koncepcję „**embodiment**” rozwiniętą przez kognitywistów - intersubiektywnej międzycielesności. „Międzycielesność” (*Zwischenleiblichkeit*, *Intercorporeität*) jest podstawowym ludzkim doświadczeniem relacji, które wyprzedza wszelką intersubiektywną regulację. Zajmuję się w tym kontekście błędem epistemologicznym, polegającym na myleniu pojęć podmiotowych (pierwszoosobowych) i przedmiotowych (trzecioosobowych) czyli nierozróżnianiu między Leib i Körper. W aspekcie klinicznym (3) rozwijam koncepcje „enactment” i „containment”, którymi posługuje się każdy psychoanalityk w swojej pracy z pacjentem. Znajduję dla nich filozoficzne odpowiedniki np. w Derridiańskiej koncepcji gościnności. W aspekcie kulturoznawczo-diagnostycznym (4) zajmuję się psychoanalitycznie zainspirowanymi diagnozami nowoczesności, wychodząc od doświadczenia klinicznego. Dopiero bowiem ono uzmysławia nam, co faktycznie oznaczają takie cechy ponowoczesności jak płynność, zdecentrowanie, dezintegracja czy hybrydalna autokonstrukcja. Kliniczne doświadczenie pozwala dostrzec to, co formułuje na innej płaszczyźnie kulturoznawstwo. Na przykład zakłócenie komunikacji symbolicznej w ujęciu klinicznym może prowadzić do autyzmu, melancholii (kiedy zawodzą fantazje na temat innego) czy do narcystycznego przeciążenia własnego ciała (np. w niebezpiecznej grze anorektyczki ze śmiercią). Praca kliniczna pozwala nam dostrzec sprzężenie zwrotne między ciągłą rewizją norm i tradycji kulturowych a zakłóceniami procesów internalizacji.

Zastosowana przeze mnie podwójna perspektywa, ujmująca psychoanalizę jako „produkt” nowoczesności i – odwrotnie - dyskursy nowoczesności w kontekście psychoanalizy rodzi napięcie i skłania do postawienia pytania, jak dyskursy nowoczesności przylegają do doświadczenia pacjenta i psychoanalityka. Na przykład pracując w Niemczech z pacjentami z Europy Wschodniej zauważam, że często konstelacja ich nerwic daje się dobrze opisać przy pomocy klasycznego kompleksu Edypa i Freudowskiej koncepcji hysterii; pracując z kolei z pacjentami z Europy Zachodniej nie spotykam niemal tego typu zaburzeń; dominują narcystyczne zaburzenia osobowości. Na pytanie, dlaczego tak się dzieje, mogą odpowiedzieć badania kulturoznawcze, pokazując jak zmieniają się słowniki i konteksty kulturowe. W interakcji pomiędzy kulturoznawstwem i psychoanalizą nie chodzi o hybrydowe „sklejenie” obu dziedzin w ramach badań interdyscyplinarnych, ale o pokazanie wzajemnych uwarunkowań: kulturowych implikacji konceptów psychoanalitycznych i zarazem

zróznicowanych możliwości interpretacyjnych psychoanalizy w odsłanianiu ukrytych sensów i uchwyceniu ich dynamiki.

Moje myślenie, które znalazło wyraz w omawianym cyklu publikacji sytuuje się na pograniczu dwóch dyscyplin: psychoanalizy i kulturoznawstwa. To pogranicze zyskuje w Niemczech coraz więcej uznania ze strony świata akademickiego i jego instytucji. W roku 2012 powstały w Instytucie Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie studia magisterskie z zakresu **psychoanalytische Kulturwissenschaften**. Można je również studiować na International Psychoanalytic University (IPU) w Berlinie, z którym współpracuję naukowo. Psychoanalityczną teorię kultury, zapoczątkowaną przez Freuda, kontynuowali w Niemczech Adorno, Mitscherlich i Lorenzer. Inaczej wyglądały relacje psychoanalizy z naukami o kulturze w klinicznie zorientowanej psychoanalizie angielskiej. Dopiero z perspektywy czasu zauważamy, jak inspirujące dla myślenia o kulturze okazały się propozycje pojęciowe D. Winnicotta, takie jak np. „objekt przejściowy” i „potencjalna przestrzeń” oraz koncepcja „containment” W. Biona (pod tym kątem analizuję je w mojej pracy „Psychoanalyse und decontainment der Welt” (II)). Psychoanaliza francuska powiązana była od początku z filozofią i humanistyką. Stąd jej wpływ – (przede wszystkim Lacana i Kristevy) – na polską humanistykę, a w o wiele mniejszym stopniu na klinikę. Mniej znane są kulturowe i zarazem kliniczne koncepcje Andre Greena i Jeana Laplanche’a. To właśnie Laplanche „zoperacjonalizował” pojęcie innego, otwierając konceptualną drogę do badań zarówno klinicznych jak i kulturoznawczych. Wyprowadził tę koncepcję z filozoficznego cienia Lacana. Piszę o tym w pracy „Freud in der flüchtigen Moderne” (II). Jeśli idzie o psychoanalizę amerykańską (Fromm, Horney, Fenichel, Hartmann), która optowała za przystosowaniem jednostki do kultury amerykańskiej, to dopiero najnowsze badania pokazują, jak bardzo strauumatyzowani byli europejscy psychoanalitycy żydowskiego pochodzenia, którzy zdążyli uciec do USA. Ich potrzebie ochrony psychicznej wyszła na przeciw amerykańska kultura optymizmu, wiary we własne siły i nieoglądania się wstecz. W tym duchu przekuli koncepcje psychoanalityczne. Tym niezwykle interesującym problemem wpływu osobistej traumy psychoterapeutów na pojęcia teoretyczne zajmuję się w ramach aktualnego projektu, dotyczącego kulturowej historii psychoanalizy w Polsce (III).

Problematyka przedstawianych prac pozostaje w ścisłym związku ze specyfiką moich kompetencji: z jednej strony filozoficznie wykształconej kulturoznawczynie, z drugiej strony - klinicznie pracującej psychoanalityczki. Pierwszy typ kompetencji zdobyłam w Poznańskiej Szkole Metodologicznej Jerzego Kmity. Kontynuacją owego precyzyjnego i metodycznego myślenia była trzyletnia praca naukowa na Uniwersytecie Frankfurckim (w ramach stypendium Fundacji Alexandra Humboldta) pod kierunkiem K.O. Apla i (częściowo) Jürgena Habermasa. Nabycie drugiej kompetencji zawdzięczam wieloletnim studiom klinicznym i naukowym we Frankfurckim Instytucie Psychoanalitycznym (wcześniej Sigmund-Freud-Institut). Specyfiką owego Instytutu (założonego w r. 1929 przez Karla Landauera, Ericha Fromma i Friede Fromm-Reichmann, zlikwidowanego przez nazistów w r. 1933 i powtórnie otwartego przez Alexandra Mitscherlicha przy współpracy Maxa Horkheimera w r. 1960) jest powiązanie kliniki z myśleniem humanistycznym: kulturoznawczym, socjologicznym, filozoficznym i historycznym. Obie te formacje: poznańska i frankfurcka stały się podstawą mojego własnego myślenia, uzupełnionego o tradycję fenomenologiczną i hermeneutyczną.

Z podwójną, cielesno-semiotyczną konceptualizacją ludzkiej popędowości przez Freuda nie uporali się, moim zdaniem, ani ci przedstawiciele psychoanalizy, którzy chcieliby widzieć w niej „evidence based medicine“ ani ci, którzy uważają ją wyłącznie za hermeneutykę. Zinstytucjonalizowana psychoanaliza, aby przetrwać jako terapia, wydaje się być zmuszona

do uzgodnienia swojej pozycji z dominującą dzisiaj kognitywistyką i neuronauką. Z kolei humanistyka przekształcająca ją w swoistą filozofię tekstu zapomina, że psychoanaliza narodziła się z klinicznego doświadczenia - stworzyła empiryczną i eksperymentalną sytuację, którą psychoanalicy nazywają settingiem. (Praca psychoanalityczna ma wiele wspólnego z szeroko rozumianym interpretowaniem tekstu, ale nie da się do niego sprowadzić). Przez ucho igielne tej sytuacji muszą przejść teorie, pomysły i pojęcia. I tu zaczynają się kłopoty.

Po pierwsze pojęcia, stworzone dla jednostkowej psychiki w specjalnym warsztacie, jakim jest terapia psychoanalityczna nie dają się po prostu przełożyć i zastosować do tekstów czy zjawisk kulturowych i społecznych. Zainteresowani psychoanalizą przedstawiciele nauk humanistycznych dokonują często problematycznej ekstrapolacji psychoanalitycznej np. teorii osobowości na płaszczyznę społeczną, na ogół bez koniecznych metodycznych kroków. Między dyskursem klinicznym a kulturoznawczym i socjologicznym istnieje jednak nieprzezwycięzalna luka. Psychoanaliza jest pierwszą teorią personal life, które nie przekłada się na kategorię socjalizacji. Nieświadome przerywa bezpośredni związek między społeczną, biograficzną i kulturową sytuacją człowieka a jego wewnętrznym doświadczeniem. W tym sensie nie istnieje żadna prosta droga od jednostki-w-sytuacji analitycznej do jednostki-w-społeczeństwie czy kulturze. Psychoanaliza może być jednak, oprócz swojego własnego pola, rodzajem nauki pomocniczej dla kulturoznawstwa, historii czy socjologii. Może zajmować się indywidualnymi konsekwencjami np. przemiany struktur rodzinnych czy seksualności. I odwrotnie: socjologiczne diagnozy i diagnozy kulturowe mogą stanowić punkt wyjścia dla psychoanalitycznej refleksji nad przemianą struktur subiektywności.

Po drugie, klasyczne wzory psychoanalitycznych interpretacji zjawisk społecznych, nawet jeżeli formalnie są poprawne, dzielą los wielu na początku twórczych pomysłów – zużywają się w miarę ich stosowania, aż stają się stereotypem, który utracił krytyczny potencjał. Ale, **po trzecie**, istnieją inne sposoby asymilacji psychoanalitycznego myślenia bez przejmowania gotowych wzorów i figur. Tacy przedstawiciele nauk humanistycznych jak literaturoznawcy Harold Bloom i George Steiner, egiptolog Jan Assmann, fenomenolog Merleau Ponty, filozof Theodor W. Adorno z jego fenomenalną zdolnością do mikroanaliz, a przede wszystkim Jacques Derrida, niemal nie używają pojęć psychoanalitycznych, ale myślą psychoanalitycznie. Jacques Derrida opisał podwójność nauk humanistycznych, która w przypadku psychoanalizy staje się szczególnie widoczna. Polega ona z jednej strony na uznaniu nieredukowalnej konieczności teorii i negocjowania pozycji prawdy w obrębie wiedzy, a z drugiej na uznaniu fikcyjnego charakteru wszelkiej pozycji teoretycznej i jej długu wobec wymyślającej fikcję performatywności. Derrida pyta jak umknąć metafizyce, nie mogąc jej całkiem umknąć? Jak wymknąć się logosowi, będąc skazanym na jego – przynajmniej cząstkową obecność? Piszę o tym w pracy „Mit J. Derrida unterwegs zur Psychoanalyse“ (II). Nieprzezwycięzalne napięcie między logosem i kontyngencją jest przedmiotem mojej szczególnej uwagi we wszystkich tekstach cyklu.

Podwójna perspektywa, którą opisałam powyżej, jest obecna w uznaniu obu pozycji: konieczności i zarazem niemożliwości jednoczesnego przekraczania własnych form kulturowych. W psychoanalizie opisuje się ten paradoks przy pomocy takich metafor jak „binekularne widzenie”(Bion), „słuchanie trzecim uchem”(Reik) czy „paradoks Eschera” (Klüwer). Ow paradoks sformułował Jerzy Kmita, nazywając go w swoim języku, „koniecznym serio ironisty” (Konieczne serio ironisty. O przekształcaniu się problemów filozoficznych w kulturoznawcze. Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007). Odpowiedziałam na ten tekst, pisząc „Nauki o kulturze i przyszłość filozofii” (II), który, jak okazało się niedługo później, był pożegnaniem z moim nauczycielem prof. Jerzym Kmitą. Refleksja nad jego koncepcją racjonalności i interpretacji humanistycznej, a potem nad transcendentalno-pragmatyczną koncepcją racjonalności K.O. Apla dostarczyła mi narzędzi i metodologicznych podstaw w myśleniu i obchodzeniu się z psychoanalizą. Tekst ten stał się podstawą

teoretyczną dla prac cyklu. Nie odnosił się on bezpośrednio do psychoanalizy, ale był w moim myśleniu zasadniczym punktem zwrotnym i podstawą tekstów dotyczących psychoanalizy. Rozważam w nim koncepcje racjonalności, którą zaproponował Kmita, porównując ją z koncepcjami Habermasa i Apla, i odnosząc je do myślenia Rorty'ego i Derridy. Rozwijam temat nieusuwalnego napięcia między logosem i kontyngencją, który będzie przewijał się we wszystkich pracach poświęconych psychoanalizie. Do koncepcji ujmujących potencjalnie psychoanalizę od strony logosu zaliczam zarówno filozofię kultury Kmita, jak i filozofię pragmatyzmu (przede wszystkim C.S. Peirce) i neopragmatyzmu (Apel, Habermas, Rorty). Zarówno rozumienie abdukcyjne Peirce'a jak i interpretacja humanistyczna Kmita są interpretacjami interpretacji, ponieważ ujmują ludzi jako istoty samointerpretujące własne motywy, działania i przeżycia. Dzięki temu założeniu mogą dostarczyć teoretycznych narzędzi i metodologicznych podstaw praktykom psychoanalitycznym. Pojęcie abdukcji wykorzystał w swojej etyce dyskursu K.O. Apel, jak również (choć nie bezpośrednio) J. Kmita w koncepcji założenia o racjonalności. Abdukcję stosuje również U. Oevermann w swojej koncepcji hermeneutyki obiektywnej, bliskiej interpretacji psychoanalitycznej. Próbuję pokazać, że wnioskowanie abdukcyjne, stosowane jest zarówno w interpretacyjnych praktykach psychoanalitycznych, jak i w praktykach kulturoznawczych. Ten temat wymaga dalszego rozwinięcia, którego celem byłaby próba pokazania kluczowej roli abdukcji w metodologii nauk hermeneutycznych czyli nauk o kulturze.

Wnioskowanie abdukcyjne formułuje hipotezy, które mogłyby dostarczyć wyjaśnienia zaskakujących tzn. odbiegających od przeciętnych oczekiwań stanów rzeczy. Nie gwarantuje prawdziwości wyprowadzonego wniosku, jedynie postuluje jego możliwość. Formułuje nową ideę jako odpowiedź na zaskoczenie. Ta nowa idea (hipoteza) wyjaśnia zaskakujący stan rzeczy tak jakby był oczekiwany. W ten sposób osiągamy możliwość pojęciowego powiązania emergencji (nowego) stanu rzeczy z wymogiem jego myślowego uzasadnienia. Abdukcja jest rodzajem idei regulatywnej, która w twórczym, intuicyjnym myśleniu i tworzeniu hipotez już od samego początku ogranicza ich wybór. Racjonalność abdukcyjnej hipotezy powiązana jest z relewantnymi materialnymi okolicznościami. Jej ważność zależy od tego, czy umiemy podać specyficzne, materialne warunki. Peirce dodaje dalsze warunki ograniczające: 1) nie tworzymy hipotez, które blokują dalszy rozwój badań; 2) hipotezy muszą być wzmocnione albo osłabione przez doświadczenia, które mają odpowiednią formę, 3) powinniśmy stosować zasadę naukowej ekonomii. Pragmatyczna puenta abdukcji to nie wyjaśnianie tego, co nowe, dlatego, że jest nowe, ale dążenie do koherencji; nie po to, aby zachować stary paradygmt, ale po to, aby zintegrować to, co nowe i dlatego wymyślić nowy lub skorygować zastany paradygmt (tutaj można zauważyć pewne pokrewieństwo z zasadą korespondencji istotnie korygującej Kmita). Abdukcja dostosowuje się do różnych materialnych obszarów. Jest zasadą pragmatyczną a nie formalno-logiczną. Ze względu na różne warunki materialne inaczej interpretuje psychoanalityk, inaczej astronom, inaczej kulturoznawca a jeszcze inaczej detektyw, chociaż wszyscy czterej stosują zasadę abdukcji. Myślenie abdukcyjne „przenika“ naszą codzienną praktykę. Inaczej mówiąc abdukcja jest podstawą teorii racjonalnej interpretacji interpretujących istot.

Jak to wygląda w psychoanalizie? Metodycznie w centrum psychoanalizy znajduje się praca interpretacyjna. Freud przywiązywał dużą wagę do hermeneutycznej praktyki psychoanalizy, nawet jeśli łączył wiele metapsychologicznych stwierdzeń z typowymi dla ówczesnych nauk przyrodniczych roszczeniami do ważności. Wiele z tych stwierdzeń jest wysoce abstrakcyjnymi abdukcjami, które powstały w wyniku uogólnienia prostszych, hermeneutycznie uzyskanych abdukcji, bliskich doświadczeniu. To one są podstawowym metodologicznym fundamentem psychoanalizy.

Wspólną cechą obiektów nauk o kulturze jak i psychoanalizy jest to, że przypisujemy im znaczenie. Jeśli przyjrzeć się dokładniej konkretnym abdukcjom o psychodynamicznej treści, to zauważyć można ich pojęciową ciągłość z naszym codziennym doświadczeniem i

codzienną, przednaukową psychologią. To znaczy interpretacje (hipotezy) charakteryzują nasze stany wewnętrzne - w bogatych intencjonalnościach życia codziennego - jako uczucia, zachowania czy przeżycia, a nie np. w kategoriach neurofizjologicznych.

W kontekście historii idei widać wyraźnie, że Freudowskiej koncepcji sensu i znaczenia towarzyszyło ścieranie się dwóch paradygmatów. Z jednej strony zaczęli dominować w semiotyce logicyści: Frege, Russell, wczesny Wittgenstein, Carnap, aż do Davidsona i ich program antypsychologicznej teorii znaczenia. To, co psychologiczne zostało odłączone od tego, co logiczne, subiektywne od obiektywnego. Nośnikami interpretacji stały się słowa i ich znaczenia w kontekście zdania, a nie wyobrażenia (*Vorstellungen*) w kontekście skojarzenia. U Freuda wprost przeciwnie – podstawą znaczenia jest założenie, że dana treść psychiczna (nieświadoma fantazja) może być przetłumaczona, przeniesiona, przekształcona w inne, również pozawerbalne sposoby ekspresji: w sceny, w język ciała, w konwersje symptomów, w obrazy marzenia sennego. Freud dojrzywał intelektualnie jeszcze w tradycji reprezentowanej przez J.S. Millera, podczas gdy Husserl, Frege i Bühler zaczęli przeciwstawiać się tej tradycji i tworzyć własne teorie, które są dla nas dzisiaj oczywiste, ale nie były oczywiste dla Freuda.

W ujęciu Freuda nieświadome jest poliglotą, mówi wieloma językami. Pojęcie znaczenia jest zorientowane na język (*sprachförmig*), ale nie jest na nim zafiksowane. Freud rozciąga pojęcie mowy poza język werbalny (piszę o tym w tekście „Freud und die flüchtige Moderne“**(II)**). Teza o przetłumaczalności treści psychicznych odnosi się nie do myśli implicite dotyczących określonego fenomenu, ale do treści nieświadomych, wypartych, które dany fenomen zastępuje. Interpretacja psychoanalityczna dąży do wydobycia ukrytego sensu. Ale co stanowi o jej specyficznie psychoanalitycznym charakterze? Jeśli idzie o strukturę, to nie różni się ona od interpretacji humanistycznej, którą opisał Kmita. Nie wyjaśnia, jak coś funkcjonuje, np. lodówka, ale wyjaśnia, dlaczego określona osoba zachowuje się (myśli, przeżywa) w określony sposób. Element specyficznie psychoanalityczny polega na tym, że określonemu zachowaniu (przeżywaniu) danej osoby, przypisujemy ukryty sens, którego ta osoba nie dostrzega spontanicznie, ale który oddziałuje przyczynowo na jej życie psychiczne i sprawia, że owa osoba czyni coś innego niż to, co chciałaby uczynić i tym samym oszczędza sobie przeżyć lęku, smutku, wstydu czy niechęci. Inaczej mówiąc oszczędzamy sobie nieprzyjemnych przeżyć, wypierając je czyli trzymając je z wyżej wymienionych powodów z dala od świadomości. Niemiecki psychoanalityk H. Argelander sformułował specyfikę psychoanalitycznej interpretacji w taki sposób, że można ją uznać za rodzaj postępowania abdukcyjnego. Interpretacja odnosi się do zakłócenia w „tekście“ pacjenta i polega na sformułowaniu hipotezy na temat ukrytego motywu, z perspektywy którego „tekst“ przestaje być zakłócony i staje się zrozumiały. Podsumowując możemy powiedzieć, że interpretacje są abdukcjami psychoanalityka w odpowiedzi na abdukcje pacjenta. Psychoanalityk interpretuje to, jak pacjent interpretuje własne życie psychiczne. Zaletą abdukcyjnej koncepcji psychoanalitycznej interpretacji jest to, (1) że nie redukuje ona rozumienia samointerpretujących się osób do jakiegoś klucza czy wzoru i (2) umożliwia zarówno wyjaśnianie jak i rozumienie. Jeśli rozumiemy coś z tego, jak określona osoba interpretuje w osobisty sposób świat, to możemy wyjaśnić coś z tego, jak ona postępuje i w jakich okolicznościach.

Po drugiej stronie napięcia między logosem a kontyngencją znajduje się oczywiście kontyngencja. Już próba pokazania specyficznej racjonalności psychoanalitycznej interpretacji, która zakłada konieczność włączenia w proces interpretacyjno-wyjaśniający warunków materialnych czyli różnych, konkretnych praktyk i form wiedzy osłabia to napięcie. Nawet taki filozof zabsolutyzowanej różnicy jak J. Derrida nie był zwolennikiem ostrych opozycji i nie zamierzał pozbyć się skrupułów logosu **(II)**.

Przyjrzyjmy się najpierw filozoficznym koncepcjom kontyngencji, które kwestionują logos w jego silnej formie, a potem kontyngencji w odniesieniu do psychoanalizy. W teorii nauki jest to linia Feyerabenda i Rorty'ego, a w ostatnich latach, zainteresowanego psychoanalizą niemieckiego filozofa Michaela Hampe. Hampe wywraca niejako do „góry nogami“ argument nienaukowości psychoanalizy i innych nauk humanistycznych, pokazując, że w pewnym sensie wszystkie nauki są „nienaukowe“ tzn. że ich praktyki nie odpowiadają wymyślonej przez Poppera logice odkrycia naukowego, której prototypem była fizyka teoretyczna. Każda nauka jest (w mniejszym lub większym stopniu) konglomeratem teorii, użytecznych doświadczeń, heterogenicznych słowników i nieuzasadnialnych założeń. O „obecności mitu“ we wszystkich dziedzinach życia i nauki, łącznie z matematyką pisał już dawno temu Leszek Kołakowski. Mit nie wyklucza racjonalności. Ale pomiar i rachunek nie są jej jedynymi metodami. Niemniej precyzyjne niż liczenie i mierzenie mogą być opisy, narracje, wnioski i strategie, na których opiera się każda zindywidualizowana nauka – od filologii, kulturoznawstwa, prawa po (częściowo) ekonomię, medycynę czy psychoanalizę. Dla tych wszystkich nauk podstawowe jest „thinking in cases“. Do rozwinięcia tego postępowania jako metody naukowej przyczyniła się psychoanaliza. Narracyjny wymiar interpretacji, który do niedawna zarezerwowany był dla humanistyki, odkrywa współczesna teoria i historia nauki na nowo. Michael Hampe pokazał narracyjność chemii, astronomii, biologii, ekonomii, medycyny i prawa. Historie pacjentów opisanych przez Freuda nie ustępują precyzją innym metodom badawczym. Zmarły niedawno neurolog Oliver Sachs wprowadził narracyjność do neurologii, idąc śladem swojego wielkiego poprzednika Aleksandra Łurii i uczynił z niej metodę.

Psychoanaliza kwestionuje radykalność 19-wiecznego podziału na nauki nomotetyczne i idiograficzne czy późniejszego podziału na metody wyjaśniające i rozumiejące. Inaczej mówiąc kwestionuje radykalną opozycję między logosem i kontyngencją. Wpisywanie psychoanalizy w jakieś nieokreślone „pomiędzy“ jest błędem myślowym, ponieważ utożsamia ono 19-wieczną konstrukcję myślową z rzeczywistością. W gruncie rzeczy każda nauka rozwija swoją episteme i swoją metodologię. Nauki zaczęły się różnicować w oparciu o różne metody zdobywania specyficznych „danych” - na przyrodnicze i humanistyczne. Podlegały one później dalszym zróżnicowaniom na nauki o kulturze, nauki społeczne etc., które zresztą nie dawały się ostro odgraniczyć, a dzisiaj wchodzą w nowe sojusze w poprzek wcześniejszych podziałów, tworząc nowe nauki jak neuropsychoanaliza, socjobiologia czy ekonomia behawioralna. Postempiryczna teoria nauki sproblematyzowała pojęcie doświadczenia i jego relacji z teorią. Doświadczenie przesycone jest teoriami, które – jako elastyczne sieci przekonań - są ze sobą w różny sposób powiązane i w kontakcie z doświadczeniem są różnie modyfikowalne (Quine). Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy owe zbiory przekonań powiązane są z różnymi technikami (metodami) i praktykami (np. z praktyką terapeutyczną). Nauka nie operuje jednorodnym pojęciem doświadczenia. Czym innym jest uzyskiwanie statystycznych danych, czym innym praca w terenie archeologa czy etnologa, a czym innym eksperyment w fizyce. Jeśli dołączyć doświadczenie kliniczne to niejednorodność doświadczenia jeszcze bardziej wzrasta. Różne (sprzeczne) teorie mogą być uzgadnialne z tym samym doświadczeniem. Freud łączył różne metapsychologie z nauką o nerwicach. Żadne kliniczne doświadczenie nie opowie się jednoznacznie na rzecz konkretnej teorii. Psychoanaliza umożliwia obserwację i interpretację nieświadomych procesów na podstawie swobodnych skojarzeń, przeniesienia i przeciwprzeniesienia (oczywiście z perspektywy teorii, która konceptualizuje nieświadome, rozwój psychoseksualny etc.). Wiemy, że instrumenty i teorie zmieniają obserwowany przedmiot i obserwujący podmiot. A zatem nie tylko obserwujemy na gruncie teorii, ale nasza obserwacja ma praktyczne konsekwencje – zmienia nas. Nie jest po prostu kontemplacją. Freud sformułował słynne junctim między leczeniem i poznaniem. Nie można leczyć

pacjenta, nie dowiadując się czegoś nowego. A to nowe wpływa na efekt leczenia. Terapia nie jest wyprowadzona z teorii, ale teoria stawia do dyspozycji wzory interpretacji, które umożliwiają widzenie fenomenów w terapii „jako” czegoś w taki a nie inny sposób. Nawet jeśli metapsychologia czy teoria psychicznego rozwoju zmieniły się, to techniczne działania wyprowadzone z tych teorii nadal prowadzą do efektów praktycznych (uzdrowienia i poznania). Innymi słowy: nie można uzależniać tych efektów od rozwoju teorii we wszystkich jej segmentach. Z kolei za teoriami kryje się określony obraz człowieka i wynikająca z niego postawa: noetyczno-praktyczna czy techniczno-praktyczna. Jeśli cierpienie, do którego zmniejszenia dąży każda terapia, jest tożsame z zakłóceniem funkcji, to najbardziej adekwatnym sposobem jest usunięcie zakłócenia, zreperowanie, optymalizacja. To prowadzi do pytania o nakład środków. Lekarstwa antydepresyjne działają szybciej i są tańsze niż terapia psychoanalityczna. Piszę o tym problemie w pracy „Freud und flüchtige Moderne”(II). Freud pracował w modelu noetyczno-praktycznym. Chodziło mu o samopoznanie, a nie o zreperowanie. W ten sposób nawiązywał do antycznego ideału samopoznania jako troski o własną psychę (dusze). Samopoznanie ma służyć dostrzeżeniu paradygmatycznego w autobiograficznym, ogólnego w indywidualnym. W psychoanalizie szczególnie wyraźne jest napięcie między jej samorozumieniem jako nowoczesnej nauki, poznającej ogólne struktury, a jej metodami poznania i leczenia jednostki. Dzisiejszy spór o naukowość psychoanalizy to w dużej mierze spór o hegemonię słowników, m.in. o hegemonię języka fachowego wobec języka codziennego.

Psychoanaliza jest (podobnie jak literatura czy filozofia) „powołana” do wyrażania wielości ludzkich doświadczeń, postaw i punktów widzenia, a nie do ich unieruchomienia. Freud odwołuje się do literatury, bo jest to dla niego praca w języku, w semantyce, pozwalająca mu wyrazić coś pojedynczego, zrozumiałego jednak dla mówiących. Dążenie do „semantycznej autonomii” i odnowienie języka jest, przynajmniej częściowo, zadaniem psychoanalizy. Ta idea towarzyszy również Derridzie (II), który nie wznosi nowych budowli myśli, ale otwiera przestrzeń dla myśli. Psychoanaliza uwrażliwia na nieświadome komunikaty, które nie dają się wprost wypowiedzieć, ani tym bardziej zalgorytmizować. Nieświadome dochodzi do głosu drogą okrężną, pokazuje się przez to, że się ukrywa (deformacje, pęknięcia, nieciągłości i inne efekty). W tym sensie umożliwia zwrócenie się ku niepomyślanemu, niepowiedzianemu, nieusłyszanemu/niesłuchanemu, co stanowi wyzwanie dla myślenia.

Humboldt, Wittgenstein, Mead, Rorty, ale również psychoanalizyści podzielają przekonanie o zarówno indywidualizującej jak i socjalizującej energii języka. Zwolennicy radykalnej kontyngencji zapoznają chętnie tę dynamikę między logosem i kontyngencją, czyniąc z niej dogmatyczną opozycję na rzecz jednej albo drugiej opcji. Na przeciwległym biegunie znajdują się orędownicy nowego „Kulturkampf”, którzy kwestionują rzeczywistość wymiaru symbolicznego i zastępują ją językiem neuronów, widząc w nich nie naukowe symbole, ale rzeczy same w sobie.

W pracy „Freud i płynna nowoczesność”(II) pokazuję m.in. zagrożenia płynące z osłabienia więzi psychoanalizy z humanistyką na rzecz jej nowych sojuszków z neuroscience. Ten sojusz niesie za sobą niebezpieczeństwo utraty największego psychoanalitycznego wynalazku – popędowo-semiotycznej koncepcji nieświadomego. Zagadnieniem naukowości psychoanalizy, jej relacji z neuronauką i z empiryczną teorią więzi (Bowlby, Fonagy) zajmuję się w tekście „Psychoanalyse und decontamination der Welt”(II) w podrozdziałach: „Psychoanaliza – zmiana paradygmatu” i „Czy psychoanaliza przetrwa?”. Opisuję dwa różne typy odpowiedzi psychoanalizy na wyzwania naszych czasów. W ramach pierwszego typu, psychoanaliza reaguje adaptacją do współczesności i zmienia paradygmat, żegnając się z Freudowskim nieświadomym na rzecz takich teorii (i badań empirycznych) jak teoria więzi z obiektem, teoria mentalizacji czy neuropsychoanaliza. Z jednej strony jest wiele punktów, wydawałoby się, wspólnych – np. idea sieciowości wiedzy przypomina zasadę wolnych

skojarzeń, a dynamiczna i elastyczna zdolność mózgu do przetwarzania informacji sugeruje podobieństwo z Freudowską koncepcją przepisywania śladów. Zarówno psychoanaliza jak i neuronauka odrzucają teorie pamięci jako spichlerza. Mobilizacja silnych uczuć w interakcji z terapeutą jest w stanie trwale zmienić neuronalne wzory reakcji. Również rozróżnienie na pamięć *explicite* i *implicite* (przechowaną w ciele, motoryce etc.) wydaje się sprzyjać zbliżeniu obu dziedzin. Nie możemy jednak zapominać, że importowane z neuronauki pojęcia (i próba ich zaadaptowania do psychoanalizy) powstały na bazie teorii informacji. Jeżeli popęd zastępuje się kognitywnym pojęciem schematu działania, to zagubiona zostaje heurystyczna wartość psychoanalitycznego modelu uwewnętrznienia działania jako czegoś, co właśnie nie jest w działaniu rozegrane, ale wyobrażone, pragnione, zabronione. O wartości pojęcia popędu stanowi odwrócenie perspektywy działania. Godna ponownego przemyślenia w czasach inwazji naturalizmu i powrotu do roszczenia bezpośredniości, zobaczenia na własne oczy jest psychoanalityczna koncepcja nieświadomego jako antyfotografii, doświadczenia usuwania się i niebezpośredniości. Sądzę, że przyszłość psychoanalizy nie leży w sojuszu z neuronauką czy z terapiami kognitywno-behawioralnymi, ale w ochronie tego – to jest drugi typ odpowiedzi - co Freud nazwał dynamicznym nieświadomym, Winnicott – potencjalną przestrzenią, Bion *reverie*, Lacan – pełnym mówieniem. Jakkolwiek świadoma jestem konieczności przemyślanych badań empirycznych również w psychoanalizie, to jednak przeglądając różne studia odnoszę wrażenie, że badania te opierają się na naiwnym pojmowaniu nauki i nie uwzględniają jej kulturowego usytuowania. Tak jakby zapomniały o owych uwarunkowaniach, które są dzisiaj oczywistością w kulturoznawstwie, epistemologii czy socjologii wiedzy.

Ostatni z wymienionych tematów, którym zajmuję się w moich badaniach to tzw. diagnozy stanu kultury (w niemieckim pośmiennictwie używa się zamiennie zwrotu: *Kulturdiagnosen* lub *Zeitdiagnosen*). Jest to obszar wspólnie zagospodarowany przez kulturoznawstwo, socjologię i ostatnio coraz bardziej przez psychoanalizę (E. Illouz, *Die Erettung der modernen Seele*, A. Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Kultur*, M. Dornes, *Das modernisierte Kind*, Ch. Melman, *L'homme sans gravite*, A. Mitscherlich, *Die vaterlose Gesellschaft*, A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, R. Senett, *The corrosion of character*, Z. Bauman, *Lęk w płynnej nowoczesności*, Kobylińska, *Psychoanalyse und decontainment der Welt* i in.).

Sytuacja terapeutyczna jest dla mnie jednocześnie polem badawczym z perspektywy kulturoznawczej. Pracuję bowiem z pacjentami z różnych kultur, o różnych formach związków i seksualności, w różnym wieku i w różnych językach. Refleksja nad interkulturowością, transkulturowością i przekazem transgeneracyjnym towarzyszy mi na codzień. Dopiero w tym kontekście okazuje się jak bardzo potrzebne jest kulturoznawstwo i jak niewiele daje terapia zbyt umedycyniona i pozbawiona kulturowego kontekstu.

Łącząc psychoanalizę z kulturoznawstwem w opisany powyżej sposób, wykorzystuję tak wypracowane instrumentarium również do krytycznych diagnoz kultury. Takie rozumienie psychoanalizy jako teorii krytycznej zajmującej się nie tylko psychiką i wewnętrznymi konfliktami jednostki, ale również problemami życia społecznego bliskie było Freudowi i tradycji Szkoły Frankfurckiej.

Prezentowane rozprawy analizują specyficzne figury psychoanalizy w kontekstach nowoczesności. Skonstruowane są w ten sposób, że splatają wymienione na początku autoreferatu wątki: teoretyczno-interpretacyjny, epistemologiczny, kliniczny i społeczno-kulturowy. Wychodzę od wybranej, podstawowej dla psychoanalitycznego myślenia figury jak np.: „czarodziejski blok“, „szpulka“, „objekt przejściowy“, „potencjalna przestrzeń“, „containment“, „enactment“ i przyglądam się im pod kątem dialogu z innymi dziedzinami wiedzy: kulturoznawstwem, filozofią, neuronauką. Jednak nie tylko o (1) o wydobycie nowatorskich możliwości psychoanalizy i również nie tylko o (2) zdolność do dialogu tu chodzi. Bardziej interesuje mnie refleksja nad tym, czy i w jaki sposób (3) wypracowane przez ostatnich sto lat w psychoanalitycznych sytuacjach -

doświadczenia i wiedza o wewnętrznym życiu człowieka dostarczają „narzędzi” do analizy przemian subiektywności we współczesnym społeczeństwie. (4) Jak dyskursy nowoczesności przylegają, lub nie, do doświadczeń w sytuacji psychoanalitycznej. Cztery z owych rozpraw prezentuję poniżej nieco bardziej obszernie, ponieważ zostały opublikowane tylko w języku niemieckim.

PSYCHOANALYSE UND DECONTAINMENT DER WELT (1) i (2) (II)

Zamierzeniem obu tekstów jest pokazanie pewnej bliskości między psychoanalizą i fenomenologią. W tym celu zestawiam wybrane figury myślowe Winnicotta i Biona z niektórymi figurami myślowymi Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Następnie wykorzystuję owe, uwidocznione powiązania do psychoanalitycznej diagnozy kultury. W pierwszym tekście kładę większy nacisk na powiązanie obu tradycji. W drugim – na diagnozę kultury późnej nowoczesności. Odnosząc myślenie Winnicotta i Biona do Heideggera i Merleau-Ponty'ego zauważyłam zaskakujące paralele, które rozwijam w poszczególnych częściach obu tekstów: 1. Paradoksalny charakter ludzkiego przeżywania, który Winnicott określił jako równoczesność tego, co stworzone i tego, co znalezione (zastane), Heidegger – jako równocześnie projektowania i rzucenia, a Merleau-Ponty – jako paradoks wyrazu. 2. Odnoszę koncepcję „potencjalnej przestrzeni” Winnicotta do Heideggerowskiej koncepcji świata jako „przestrzeni możliwości” („Möglichkeitsraum“). 3. Porównuję „bycie-w-świecie” Heideggera i „miedzycielesność” Merleau-Ponty'ego z „transformacjami” Biona i koncepcją „nieuformowania” Winnicotta. 4. Dostrzegam strukturalną homologię między „równowagą” (gleichschwebende Aufmerksamkeit (Freud) oraz „negatywną zdolnością” i „reverie” (Bion) a fenomenologiczną „epoche”. 5. Koncepcję „troski” Heideggera odnoszę do koncepcji „capacity for concern” Winnicotta, której ona pod pewnymi względami odpowiada.

W kolejnym kroku wyjaśniam sens mojej pracy konstelacyjnej. Zrekonstruowane przeze mnie figury myślowe opisują doświadczenia, które określam jako „containment świata”. Jest to nawiązanie do klinicznej koncepcji „containment” Biona (tłumaczonej na j. polski jako „kontenerowanie”, „zawieranie”, „obramowanie”, „pomieszczanie”). Nie przejmuję tej koncepcji dosłownie, lecz używam jej jako pojęciowej inspiracji do uchwycenia powiązań między stanem zawieszenia, otwarciem na innego i koniecznym ograniczeniem, które określam jako „containment świata”. Wykorzystuję tę stworzoną przeze mnie figurę jako narzędzie, pomagające opisać mi przeciwieństwo „zawierania”- czyli „decontainment świata”, które cechuje, moim zdaniem, procesy ponowoczesności: wytrącenie z równowagi, pozbawienie ramy i oparcia. Containment stwarza stabilną ramę dla fantazji, życzeń i wyobrażeń. Winnicott nazwał tak obramowany obszar „potencjalną przestrzenią” i opisał procesy „przejścia” („pasażu”), odnosząc je do rozwoju dziecka, ale również do genealogii zjawisk kulturowych. Pisząc o „decontainment” mam na myśli sytuację, w których nasze doświadczenia tracą „przejściowy” charakter. Z „obiektów przejściowych” (Winnicott) powstają fetysze, z symboli – idole. Z mówienia znika tryb warunkowy na rzecz trybu stwierdzającego. W wyniku wymyślnego przeze mnie dialogu między filozofami i psychoanalitykami, rozbudowuję koncepcję „potencjalnej przestrzeni” i „zawierania świata”, które z kolei są podstawą dla uwag o stanie ponowoczesnej kultury.

W części diagnostycznej opisuję kolaps porządku symbolicznego, który Lacan ujmował nie tyle jako reguły czy nakazy, ile jako „zawołania”, „przykazania” (apele). Przykazania różnią się od nakazów tak jak prawo różni się od przepisów. Jednostka zdana na przepisy i nakazy przestaje być chroniona uwewnętrznionym porządkiem symbolicznym. Jest wydana fetyszystycznemu myśleniu, które cechuje bezalterntywność: omnipotencja albo odrzucenie, wygrani albo przegrani, phallus albo kastracja, etc. Jednostki nie chroni zagadkowość i niejednoznaczność, a zatem potencjalność porządku symbolicznego. Ow porządek/apel jest wyzwaniem, które uruchamia proces tworzenia sensów. Aby taki proces mógł zostać w jednostce uruchomiony, coś musi ją dotknąć, przytrafić się

jej, poruszyć nią. W późnej nowoczesności zdają się jednak przybierać na sile mechanizmy immunizacyjne, chroniące przed cierpieniem, bo wiążemy z nim tylko zbyt duże zagrożenie. Lepiej nie poczuć dotknięcia „innego“, „obcego“, lecz się od niego odgradzić, na niego uodpornić. Owe regulujące mechanizmy autoimmunizacyjne zawodzą jednak również. Nie przeregulowanie lecz rozregulowanie, nie represja, lecz dowolność i niezobowiązalność, nie pragnienie, ale nieskanalizowane podniecenie i nadaktywność (które opisują takie nowe „choroby“ jak „ADHL“ czy „burn-out“) zaczynają być problemami ponowoczesności.

MIT JACQUES DERRIDA UNTERWEGS ZUR PSYCHOANALYSE (II)

Przy pisaniu tego tekstu kierowały mną pytania o (1) możliwość psychoanalitycznego myślenia poza psychoanalizą, (2) o procesy mówienia, a nie powiedzianego i (3) o filozoficzne zapytywanie w klinicznym doświadczeniu. W tytule „Unterwegs zur Psychoanalyse“ próbowałam wyrazić intuicję, która kryje się za powyższymi pytaniami - poprzez nawiązanie do „Unterwegs zur Sprache“ Heideggera.

Imię „Derrida“ odnosi się, z mojej perspektywy, do „psychoanalitycznego zwrotu“ w humanistyce, gdyby tylko taki zwrot się dokonał. Derrida był jedynym znanym mi filozofem, który zajmował się przez czterdzieści lat psychoanalizą. Mam na myśli nie tylko jego prace, które dotyczą explicite psychoanalizy jak „Freud et la scene d'écriture“, „La carte postale de Sokrates a Freud“, „Fors“, „Le mal d'archive. L'impression freudienne“, „Les etats de la psychoanalyse“, Par l'amour de Lacan“ „Ne l'oublions pas - la psychoanalyse!“ Mam na myśli jego szczególne wycucie tego, co się usuwa, ale pozostawia ślad, wrażliwość na wielojęzyczność mówienia i umiejętność performatyzacji myślenia.

Derrida rozwinął dekonstruktywistyczny sposób czytania, który nie ma wiele wspólnego z tzw. hermeneutyką podejrzeń, ale raczej z tym, co psychoanalizyści nazywają „projektywną identyfikacją“ i „enactment“. Chodzi o przyzwolenie, aby inny nas dotknął, w nas zamieszkał, w nas się rozwinął. Dekonstrukcja nie zastępuje fenomenologicznego opisu. W postawie receptywności przypomina Derrida, „marzącą matkę“ Biona. Dopiero w kolejnym kroku – z pozycji gościnnego przyjęcia zauważamy pominięcia, rozproszenia, przeskoki, które wskazują na motywy, sabotujące tekst. W dekonstrukcji Derridy nie chodzi nigdy o frontalny demontaż, ale o cierpliwe posuwanie się za tekstem aż do jego nieanalizowalnego „pępka“ („Nabel des Traumes“ Freuda). Momentem wspólnym psychoanalizy i dekonstrukcji jest postawa takiego czytania czy takiego rozmawiania przy pomocy minimalnie inwazyjnych środków, aby tekst czy pacjent sami zaczęli mówić i powiedzieli coś innego niż zamierzali powiedzieć. Dekonstrukcja nie jest zewnętrzną metodą. Jej swoistość, tak jak i swoistość psychoanalitycznej rozmowy, wynika ze swoistości obiektu. Jeżeli w przypadku Derridy w ogóle można mówić o metodzie, to jest nią przepisywanie (*reécriture*), które posuwa się wzdłuż możliwej, ukrytej logiki tekstu, tak jak psychoanaliza posuwa się wzdłuż psychodynamiki pacjenta. Przepisywania Derridy są zaadresowane, tak jak i wszelka psychoanaliza jest zaadresowana do jakiegoś „Ty“. Jedna i druga unika ułatwiającego metajęzyka i fachowych pojęć, mówienia o czymś zamiast mówienia czegoś.

W moim tekście pojawia się na nowo interesujący mnie w poprzednich pracach temat napięcia pomiędzy logosem i kontyngencją. Formułuję go w postaci pytania, jak usytuować dekonstrukcję pośród innych odkrywających metod, łącznie z metodą psychoanalityczną. Z fenomenologiczną epokę Husserla łączy dekonstrukcję „zdejmwanie“ poszczególnych warstw sensu, które niczym skamieliny nałożyły się w trakcie dziejów. Derridzie nie chodzi jednak o redukcję do sensu (tak jak Husserlowi), ale o redukcję sensu. Również od hermeneutycznej destrukcji metafizyki Heideggera różni się dekonstrukcja tym, że przestaje pytać o sens. Nie sytuuje się jednak na zewnątrz jak np. krytyka ideologii. Derrida nie atakuje sensu i rozumu wprost i z zewnątrz. Próbuje wytrwać w paradoksalnej sytuacji kontyngencji i logosu jednocześnie. Dekonstrukcja, podobnie jak psychoanaliza nie zastępują sensu

systemem. Ale, z drugiej strony, sens nie jest nigdy u siebie, usuwa się, wskazuje na coś innego, nie poddaje się rozumieniu. A to oznacza granice wszelkiej hermeneutyki.

ENACTMENT UND GASTFREUNDSCHAFT UND ENACTMENT – VON FREUD ZU DERRIDA (II)

W tej pracy pokazuję na konkretnym materiale jak pracuje Derrida i co zbliża go do pracy psychoanalityka. W tekście „Le mal d’archiv. L’impression freudienne“ francuski filozof reinscenizuje przekaz międzypokoleniowy. Reinscenizacja polega na wpisaniu się w książkę historyka Y.H. Yerushalmiego o „Mojżeszu“ Freuda. Derrida „robi“ to, co Yerushalmi „robi“ z Freudem: (1) przechodzi z płaszczyzny deskryptywnej do performatywnej - od „on“ do „ty“, (2) pokazuje, że zasadnicza heterogeniczność (np. pomieszanie literackiej fikcji z dyskursem naukowym) tak jak w „Mojżeszu“ Freuda jest charakterystyczna nie tylko dla psychoanalizy, ale dla nauk humanistycznych w ogóle, (3) podkreśla konieczność osobistego zadania się z tekstem i zaświadczenia własnym podpisem. Opisując owo „zadanie się z tekstem“ używa takich słów jak: świadectwo, dar, ciężar, zranienie, obrzezanie. Można powiedzieć, że Derrida czyni użytek z takich koncepcji psychoanalitycznych jak identyfikacja projekcyjna, scena i enactment, które nazywa w swoim języku – gościnnością. Derrida odkrywa w książce Yerushalmiego zagadkowe pęknięcie. Historyk respektuje w pierwszej części swojej książki normy naukowego dyskursu: obiektywność, semantyczną stabilność pojęć, względny dystans wobec badanego przedmiotu, prymat konstatacji nad performacją. W drugiej części natomiast porzuca owe normy i pisze prywatny list do Freuda, w którym chce się dowiedzieć, czy twórca psychoanalizy osobiście wierzył w to, że psychoanaliza jest nauką żydowską. Owo przenikanie płaszczyzn (prywatne komentarze, literackie dygresje, fragmenty listów, przeplatają się z naukowymi argumentami) jest w pismach Freuda niemal wszędzie obecne. Stanowi ono wręcz Freudowską sygnaturę. Historyk zaczyna zachowywać się tak, jak psychoanalityk-w-trakcie-sesji, zapomina o swoich teoriach, pozwala zaskoczyć się własnym fantazjom, które są rezonansem fantazji pacjenta. „List do Freuda“ napisany w pierwszej osobie, w którym Yerushalmi przypomina Freudowi o więzi z judaizmem, jest aktem mowy. Nie opisuje, ale – przypominając - pragnie odnowić przymierze. Psychoanalitycy nazywają to postępowanie „scenicznym rozumieniem“ albo „enactment“. Zarówno w pismach Freuda jak i Derridy napotykamy często na performatywny moment, dzięki któremu to, czego nie można wypowiedzieć wprost, zostaje nieświadomie zainscenizowane. Scena „listu do Freuda“ powtarza wszystko to, co Freud napisał o walce synów z ojcami. Yerushalmi zwraca się z szacunkiem do Freuda, akceptuje psychoanalityczne reguły, utożsamia się z Freudem i zarazem walczy z nim, podważając jego argumenty. Owa walka toczy się w kontekście gościny, w którą Yerushalmi udaje się do Freuda. „Historyczna prawda“ Mojżesza nie zostaje potwierdzona lub odrzucona przy pomocy argumentów, ale poprzez scenę czytania, w którą czytający wpisuje się, nie mając innego wyboru. Tak postępuje również psychoanalityk. Owo zaproszenie w gościnę jest podstawą psychoanalitycznej etyki receptywności, która daje analitykowi prawo do analizowania.

Freud, Yerushalmi, Derrida piszą tak, że nieusuwalna antynomia między performatywnym „jak“ i deskryptywnym „co“ staje się widoczna. Nauki humanistyczne nie są stanie bez reszty obiektywizować. Aby zrozumieć swój przedmiot, muszą się z nim osobiście zadać. Z drugiej strony nie mogą inaczej niż obiektywizować zgodnie z regułami naukowego dyskursu. W odniesieniu do psychoanalizy oznacza to, że między jej badaniami naukowymi i doświadczeniami klinicznymi otwiera się epistemiczna luka. Konieczne przepisanie z płaszczyzny performatywnej na płaszczyznę deskryptywną sprawia, że znika albo przynajmniej zniekształcony zostaje jej „przedmiot“. Napotykamy po raz kolejny nieusuwalny dylemat logosu i kontyngencji.

Zamierzam kontynuować tematykę transgeneracyjnego przekazu kulturowego, włączając do rozmowy Freud-Yerushalmi-Derrida wybitnego kulturoznawcę i egiptologa Jana Assmana i jego „Mojżesza“. Kulturoznawcze pisma Freuda stały się dla Assmana odkryciem, na którym oparł własną koncepcję pamięci kulturowej. To Freud pokazał nieświadomy i dynamiczny charakter kolektywnych przekazów. Owe przekazy zostają uwewnętrznione przez jednostki nie tylko poprzez świadome uczenie się (*Lernprozesse*), ale poprzez kompleksowe internalizacje w trakcie interakcji z innymi. Postlamarckistowską tezę filogenetycznej pamięci, na której oparł się Freud i która jest nie do utrzymania, przekształca Assman w dynamiczną pamięć kulturową. Transmisja pamięci odbywa się nie tylko przez przekazywanie tradycji, ale w o wiele większym stopniu poprzez transgeneratywne przeniesienie. Jest ono możliwe tylko przy dopuszczeniu wymiaru dynamicznego nieświadomego. Psychoanaliza rozwinęła metody i koncepcje, którymi nie dysponują nauki historyczne: Przeniesienie, enactment, dynamikę, latencję i wyparcie. Freudowska rekonstrukcja genezy i siły idei monoteistycznej da się przełożyć na kulturową teorię pamięci poprzez produktywne „misreading“ – teorii filogenetycznego dziedziczenia jako kulturowego rezonansu. Latencja należy według Assmana nie do realnej historii, lecz do historii pamiętania. Assman wprowadził Freuda na nowo do kulturoznawstwa. Przełomowe odróżnienie Assmana między historią i pamięcią kulturową nawiązuje do Freudowskiego odróżnienia prawdy materialnej od prawdy historycznej. To rozróżnienie, którego psychoanalityczny rodowód niekoniecznie był uświadamiany (zresztą było kilka rodowodów - np. L'Ecole des Annales czy koncepcja pamięci kolektywnej M. Halbwachsa) zaczęło funkcjonować w naukach humanistycznych w latach 80 i 90. Powstało wówczas wiele publikacji poświęconych miejscom, formom, procesom i dynamikom kulturowej pamięci. Najślynniejszą z nich była wielotomowa publikacja P. Nory „Lieux de memoire“. Zainspirowana tym dziełem i Freudowsko-Assmanowskim rozróżnieniem, wydałam w latach 90-tych książkę „Erinnern, Vergessen, Verdrängen“ poświęconą komparatystycznym studiom nad polską i niemiecką pamięcią (II).

SPOJRZENIE WSTECZ : PERSPEKTYWA BIOGRAFICZNA I MOTYWY SYSTEMATYCZNE

Wymienione powyżej wątki tematyczne mojego myślenia (hermeneutyczny, epistemologiczny, praktyczno-kliniczny i kulturoznawczo-diagnostyczny) obecne były – w postaci załączkowej - w moich pracach, począwszy od pracy magisterkiej „Les modeles interpretatifs de la nouvelle critique francaise – proposition d’une typologie. Analyse methodologique“ 1977. Praca ta, którą napisałam po francusku (pod kierunkiem dr A. Labudy), wieńcząca moje studia romanistyczne na UAM w Poznaniu oraz na paryskiej Sorbonie, poświęcona była modelom nowej krytyki francuskiej, jej związkom z psychoanalizą, fenomenologią i strukturalizmem. W gruncie rzeczy była to moja pierwsza praca hermeneutyczna, dotycząca teorii i sztuki interpretacji dzieła literackiego. W każdym z branych przez mnie pod uwagę modeli, interpretowany utwór był inny. To, że owe interpretacje nie dawały się w żaden sposób uzgodnić, kazało mi postawić szereg pytań. Jak uznać nieredukowalną różnicę i pluralizm interpretacji, nie popadając w dowolność i nie pozbywając się skrupułów rozumu? Jak poruszać się między nieredukowalną kontyngencją a koniecznym logosem, który nie może zrezygnować z roszczenia do sensu, prawdy, uzasadnienia czy do uniwersalności, nawet jeśli rezygnuje z jednoznaczności na rzecz polifonii. Bliskie jest mi myślenie, które nie poświęca jednej opcji na rzecz drugiej. Takie myślenie z jego wszystkimi trudnościami odkrywałam w różnych proporcjach u Freuda i Adorno, Ricoeura i Gadamera, Kmita, Habermasa i Apla, Rortyego i Derridy, aby wymienić kilku najbliższych mi myślicieli. Pisząc pracę magisterką stanęłam po raz pierwszy przed dylematem możliwości i granic interpretacji. Wiele lat później wypowiadałam się na ten sam

temat na konferencji „Granice interpretacji w hermeneutyce i psychoanalizie”, 2014 **(IV)**. Zagadnienie interpretacji zajmuje mnie niemal od początku moich studiów - począwszy od Diltheyowskiej koncepcji rozumienia jako metody nauk humanistycznych, poprzez interpretację humanistyczną Kmita, interpretację abdukcyjną Peirce’a, Heideggerowską samointerpretację Dasein jako jego sposobu bycia, do rozumienia jako wymykania się i przepisywania sensu (Derrida) i rozumienia scenicznego w psychoanalizie (Lorenzer). W pracy magisterskiej „Nowe modele krytyki francuskiej”, w pracy doktorskiej „Hermeneutyczna wizja kultury”**(I)**, w tekstach, które złożyły się na planowaną pracę habilitacyjną „Od mitu do argumentu. Logika rozwoju kultury”**(II)**, zainspirowaną etyką dyskursu K.O. Apla, w książce „Pierwsza rozmowa psychoanalitka z pacjentem. Teoretyczne, kliniczne i kulturoznawcze rozważania” 1998 **(II)**, w dalszej pracy zawodowej i badawczej zajmuję się zagadnieniami związanymi z interpretacją w jej różnych wymiarach: filozoficznym, epistemologicznym, kulturoznawczym, literaturoznawczym, psychoanalitycznym i last not least wymiarem praktycznym jako nie tylko teorią, ale również sztuką interpretacji. Czy problemy związane z interpretacją dadzą się rozwiązać teoretycznie/filozoficznie? Freud, Gadamer, Derrida - psychoanalitcy, fenomenolodzy, hermeneuci wątpią w tę możliwość. Powołuję się na tych, bliskich mi myślicieli, żeby zarysować tradycję, która doprowadziła mnie od teorii, poprzez interpretację tekstów do interpretacji tego, co komunikują moi pacjenci, używając różnych środków ekspresji, np. symptomów. Już bardzo dawno temu – w latach siedemdziesiątych - zaczęłam pisać, równoległe do pracy naukowej, recenzje o dziełach sztuki **(I)**, później eseje literackie **(I, II)**, a jeszcze później historie pacjentów: „Hegelek”, „Milczenie Anny R”., „Ołowiany żołnierz”**(II)** i wiele innych. Kontynuuję ową praktyczną hermeneutykę i praktyczne kulturoznawstwo do dzisiaj. Minie jednak jeszcze wiele lat zanim zdecyduję się na studia psychoanalizy, która stała się dla mnie formą integracji „prawdy i metody”. Jeśli zarezerwujemy pojęcie prawdy (inaczej niż Heidegger i Gadamer) dla roszczenia związanego z nauką (wiedzą) czyli do prawdy naukowej, a pojęcie metody dla konkretnych metod postępowania, to otrzymamy rozróżnienie tego, co wiemy i tego, co umiemy. Mogę zatem powiedzieć, że dzięki psychoanalizie – zdobyłam umiejętności, a dzięki filozofii i kulturoznawstwu – wiedzę. Ale wiedza (co) i umiejętności (jak) nie dadzą się jednoznacznie oddzielić bez odwołania się do sztucznych, chociaż często koniecznych, bo porządkujących, konstrukcji. Jedną z takich konstrukcji jest chronologia. A zatem po kolei...

FRANCJA: STUDIA NA SORBONIE

W trakcie magisterskich studiów romanistycznych na UAM, studiowałam również literaturoznawstwo na Sorbonie **(2)**. Był to czas przebudzenia intelektualnego. W Paryżu uczestniczyłam w seminariach Cl. Levi-Straussa w College de France, w zajęciach o „discours amoureux” R. Barthesa w Ecole des Hautes Etudes Pratiques, w wykładach L. Althussera w Ecole Normale, w seminarium J. Kristewy na Sorbonie i w wykładach-happeningach J. Lacana. Ta różnorodność doświadczeń intelektualnych sprawiła, że zaczęłam głębiej interesować się filozofią i naukami o kulturze.

INSTYTUT KULTUROZNAWSTWA W POZNANIU

Po powrocie do Polski i uzyskaniu dyplomu magistra w zakresie filologii romanskiej **(2)**, rozpoczęłam studia doktoranckie w zakresie kulturoznawstwa i metodologii nauk o kulturze w Instytucie Kulturoznawstwa UAM **(2)**. Program studiów doktoranckich jak i sam Instytut stworzył Jerzy Kmita, wówczas profesor filozofii, wraz z grupą współpracowników, wywodzących się z poznańskiego środowiska filozoficznego. Drugi w Polsce (po Wrocławiu) Instytut Kulturoznawstwa w Poznaniu miał ambicję stworzenia epistemologicznych i

metodologicznych podstaw nauk o kulturze. Należałam do pierwszego rocznika tych studiów. Nieco starsi koledzy przenieśli się wraz z Kmitą z filozofii na kulturoznawstwo. Stąd jego filozoficzno-metodologiczny rodowód. Na studiach doktoranckich rozpoczęłam pracę dydaktyczną w zakresie filozofii kultury i metodologii nauk o kulturze (V). W tym czasie powstały publikacje (I), które zarysowały problematykę rozwiniętą w pracy doktorskiej. W r. 1982 obroniłam rozprawę doktorską p.t. „Hermeneutyczna wizja kultury”, opublikowaną w PWN, 1985 (I). W tej pracy widać już wyraźnie rekonstruowane przez mnie wątki tematyczne (1) teoretyczno-interpretacyjny, (2) epistemologiczny- szczególnie w rozdziale: „Funkcje metafory krytycznej” oraz (3) społeczno-diagnostyczny – szczególnie w rozdziałach: „Typ uczestnictwa w kulturze implikowany przez doświadczenie hermeneutyczne” i „Hermeneutyczna opozycja wobec światopoglądu konsumpcyjnego”. Rozważania zawarte w mojej książce poświęcone są kulturotwórczej roli hermeneutyki. Hermeneutyka ujmująca świadomość w jej zapośredniczeniu przez kulturę staje się z konieczności filozofią kultury. Koncepcja koła hermeneutycznego oparta na przedrefleksyjnym, „już zawsze” przedrozumiejącym i interpretującym „byciu w świecie” stworzyła dwie opcje istotnego przekształcenia filozofii: w kierunku semantycznym i w kierunku egzystencjalnym. Egzystencjalna interpretacja koła hermeneutycznego zablokowała najpierw możliwość wykorzystania filozofii Heideggera w tworzeniu semantycznej koncepcji kultury, której poświęcona jest moja praca doktorska. Ze zdziwieniem odkryłam, że, nieznanymi mi w trakcie jej pisania, K.O. Apel zmierzał podobną drogą, łącząc Heideggera z Wittgensteinem i Peirce’em. Hermeneutyce udaje się pokazać, że (1) wszelkie poznanie jest faktem kultury, (2) że współczesna epistemologia jest filozofią kultury, ponieważ naukowość przyrodnicza przestaje być miarą dla innych form wiedzy, lecz – odwrotnie – sama jest nimi mierzona, stając się szczególnym przypadkiem działalności kulturotwórczej. Swoistością współczesnego myślenia, które eksponuje hermeneutyka jest zdolność do odprzedmiotowienia, do ujęcia w nawias epistemologiczny własnych przekonań. Tę zdolność kultury do samokwestionowania opisał jako pierwszy Husserl, łącząc ją z europejskością. Hermeneutyka kulturowa Gadamera i Ricoeura poszła o krok dalej, ujmując „interpretacyjność” jako dynamikę zawieszenia sądu i zarazem zakorzenienia. Inaczej jednak niż Heidegger dokonujący fuzji praktyki hermeneutycznej z życiem, wybierają Gadamer i Ricoeur w ich krytyce refleksji określoną drogę kultury. Nie krytykują refleksji en bloc, lecz tylko jej formę uprzedmiotowiającą, której przeciwstawiają „żywą mowę” (Gadamer) czy „mowę symboliczną” (Ricoeur). W języku Kmity można byłoby powiedzieć, że opowiadają się za dekonwencjonalizacji semantyki. W moich późniejszych tekstach pokazuję pracę psychoanalityczną jako praktykę dekonwencjonalizowania fiksacji, zmieniającej idole z powrotem w symbole. Hermeneutyczna wizja kultury jest z mojej perspektywy odpowiedzią na sytuację rozpadu wspólnego horyzontu interpretacji w kulturze europejskiej (Gadamer) na subiektywne etyki i przekonania (Habermas) czyli na sytuację wieloparadygmatyczności i polisemii kultury. Myślę, że pod taką puentą mojej pracy doktorskiej mogłabym się również dzisiaj podpisać, eksponując bardziej wątek dezintegracji i rozproszenia kulturowego, które przekraczają nasze możliwości integracyjno-interpretacyjne. W podobnym kierunku zmierzają rozważania P. Sloterdijka w jego najnowszej książce „Die schrecklichen Kinder der Neuzeit” (2014), jak również sociologiczne i psychoanalityczne „Zeitdiagnosen”: Przyspieszenie (Rosa), wyczerpanie (Ehrenberg), elastyczność (Senett), płynność (Bauman), derytualizacja (Türcke), decontainment (Kobylińska).

STYPENDIUM HUMBOLDTA NA UNIWERSYTECIE IM. J.W. GOETHEGO WE FRANKFURCIE

Nowatorskie w latach osiemdziesiątych zarówno w Polsce jak i w Niemczech zaczynało być łączenie filozofii kontynentalnej i anglosaskiej oraz odnajdowanie w tych pozornie odległych koncepcjach wspólnych myśli. U Kmita studiowaliśmy zarówno Ajdukiewicza czy Poppera jak i Diltheya czy Heideggera. Podobnie rzecz się miała na seminariach K.O. Apla, autora słynnego tekstu „Heidegger i Wittgenstein”. Zainteresowanie tą zbieżnością doprowadziło mnie do dalszej pracy naukowej pod kierunkiem K.O. Apla w ramach stypendium Fundacji Humboldta. Pierwotny projekt pracy habilitacyjnej „Implikacje hermeneutyki dla teorii kultury”, który miał być kontynuacją i poszerzeniem problematyki pracy doktorskiej uległ zasadniczym zmianom pod wpływem wykładów, seminariów i rozmów z K.O. Aplem, J. Habermasem i J. Searlem, który w tym czasie gościł jako profesor we Frankfurcie. Również możliwość wysłuchania w czasie mojego pobytu na stypendium Humboldta wykładów H.G. Gadamera, M. Jaya, H. Dreyfusa i H. Schnädelbacha wpłynęła na zasadniczą zmianę mojej koncepcji. Nazwałam tę pracę „Od mitu do argumentu. Logika rozwoju kultury”, dla której podstawą były socjopragmatyczna teoria kultury, transcendentalna etyka dyskursu, pragmatyka uniwersalna, strukturalistyczna logika rozwoju kultury i teoria nowoczesności. Jak już sam tytuł wskazuje przedmiotem mojej uwagi były modele rozwojowe, zarówno podjęta przez Apla próba przeniesienia logiki rozwoju Piageta i Kohlberga na proces rozwoju kultury jak również analogiczna próba Habermasa, którego rekonstrukcja materializmu historycznego, zmodernizowanego przez teorię aktów mowy, genetyczny strukturalizm Piageta, socjologię religii Maxa Webera, teorię komunikacji Meada, fenomenologiczną koncepcję Lebensweltu i etykę kognitywną – doprowadziła do teorii działania komunikacyjnego i diagnozy nowoczesności. Zarówno rozwinięta w środowisku poznańskim socjopragmatyczna teoria kultury jak i opisane powyżej koncepcje rozwinięte w środowisku frankfurckim łączy m.in. to, co opisałam jako jeden z interesujących mnie do dzisiaj tematów: napięcie między logosem i kontyngencją. Z jednej strony uznają Kmita, Apel i Habermas historyczne, kulturowe i społeczne uwarunkowanie poznania i tym samym znaczenie teorii kultury dla poznania. Z drugiej strony wychodzą oni od silniejszych założeń niż historyczna narracja i próbują opisać możliwą strukturę postępu w historii kultury. Owe koncepcje pokazują, ponadto, jak zmienia się rola filozofii, kiedy zaczyna ona kooperować z naukami. Z jednej strony podlega ona falsyfikacji, właściwej każdemu badaniu naukowemu, z drugiej strony – nie rezygnuje z filozoficznych narzędzi, np. transcendentalnej refleksji i może przyjąć rolę interpretującego pośrednika między kulturami eksperckimi i życiem codziennym. Koncepcje Apla i Habermasa, inaczej niż Kmita, proponują rozszerzenie semantyki prawdziwościowej poza zdania twierdzące i rozszerzenie roszczenia do prawdy o inne roszczenia. Zmierzają do ukonstytuowania uniwersalnej pragmatyki mowy i związania w ten sposób języka z warunkami społecznymi. Pracę moją zaprojektowałam w trzech częściach. I. Krytyczna, obustronna dyskusja z socjopragmatyczną teorią kultury, teorią działania komunikacyjnego i transcendentalno-pragmatyczną etyką dyskursu. II. Analiza zawartych w tych koncepcjach teorii racjonalności i ich wpływ na teorię rozwoju kultury. III. Krytyczne rozważania na temat etyki dyskursu i jej wpływu na diagnozę nowoczesności. Kilka tekstów wchodzących w skład tej pracy, w szczególności dotyczących kwestii przekształcania się pytań filozoficznych w kulturoznawcze, napięcia między kontyngencją i logosem oraz zarysów „Zeitdiagnose” zostało opublikowanych (II).

Zastąpienie semantyki referencyjnej – modelem aktów mowy, prowadzi do poszerzonego ujęcia języka pod warunkiem – i to jest główna teza Apla - transcendentalnej interpretacji tego modelu. Aplowska etyka dyskursu jest rodzajem „samodoganiania się rozumu” tzn. najogólniejszą refleksją nad normatywnymi warunkami, które już zawsze musieliśmy (kontrfaktycznie) założyć, gdy porozumiewamy się z innymi. Najbardziej kontrowersyjnym momentem w filozofii Apla jest idea ostatecznego uzasadnienia etyki (Letzbegründung). Semiotyczna transformacja filozofii Apla zafascynowała mnie w wymiarze rekonstrukcji ukrytych i niewykorzystanych możliwości różnych tradycji filozoficznych. Apel uświadamia

nam, że chociaż kontyngencja zawsze przekracza logos, to nie możemy zdać z tego sprawy inaczej niż poprzez logos. Nie przekonuje natomiast pozytywny program stworzenia epistemologicznego i etycznego ekwiwalentu koncepcji metafizycznych, możliwości zastosowania etyki dyskursu w rozwiązywaniu konfliktów społecznych oraz jednostronna diagnoza nowoczesności. Tu o wiele bardziej interesujące są diagnozy społeczne Habermasa, który oparł się radykalizmowi „ostatecznego uzasadnienia”. W ramach mojej pracy zauważyłam wiele immanentnych trudności etyki dyskursu oraz trudności z powiązaniem jej z diagnozą nowoczesności.

W tym okresie zaczęłam oddalać się myślowo od tematyki mojej pracy habilitacyjnej. Poznawczym motywem odstąpienia od owej, zainspirowanej etyką dyskursu, pracy było dostrzeżenie granic tej koncepcji (przeregulowanie praktyki, przekonanie o możliwości ostatecznego uzasadnienia, uznanie tzw. sprzeczności performatywnej za wystarczający argument do odrzucenia konkurencyjnych przekonań, utożsamienie sytuacji mówienia z sytuacją argumentowania, transcendentalna interpretacja reguł językowych). Apel przekształcając semiotycznie filozofię Kanta pozbawił ją podstawowego dla niej postulatu wolności: „Rozum musimy wybrać sami”. Ponieważ moje opublikowane na ten temat teksty są jednorodne tematycznie, myślę, że złożone razem spełniałyby kryteria pracy habilitacyjnej, od której wówczas w latach dziewięćdziesiątych odstąpiłam. Dopiero po wielu latach (2007) podjęłam próbę integracyjnej dyskusji w programowym tekście „Nauki o kulturze i przyszłość filozofii”, który, jak podkreślałam już, stanowi teoretyczną podstawę cyklu „Psychoanaliza ,kultura i nowoczesność”. Pisząc autoreferat uświadomiłam sobie, że moja ówczesna ocena koncepcji Apla po wielu latach, potwierdziła się: z jednej strony uznałam doniosłość próby połączenia hermeneutyki z transcendentalizmem (niestety koncepcja Apla została niedoceniona i zapomniana), ale z drugiej strony wyraziłam sceptycyzm, co do jej wkładu w diagnozy nowoczesności. Te ostatnie zaczęły mnie coraz bardziej interesować w wersji Habermasa z jego podstawowymi rozróżnieniami rozumu komunikacyjnego i instrumentalnego, systemu i Lebensweltu oraz jego koncepcji zagrożeń nowoczesności kolonizacją życia codziennego przez dominację instrumentalnego rozumu. Poprzez Habermasa zbliżyłam się do filozofii społecznej. Były to czasy nie tyle transformacji filozofii, co transformacji politycznej czyli turn 1989.

STYPENDIUM W MANNHEIM I PRACA DEUTSCHES POLEN INSTITUT

W r. 1989 otrzymałam czteromiesięczne stypendium miasta Mannheim dla zagranicznych przedstawicieli nauk humanistycznych, którego ideą było zapewnienie im specjalnego mieszkania w tzw. wieży i czasu na rozmyślanie oraz przedstawienie własnych projektów i własnego kraju różnym społecznościom miasta: studentom, politykom, uczniom, prasie. Myślę, że moje ówczesne wykłady, rozmowy i czas namysłu wpłynęły na to, że - po pewnych wahaniach - przyjąłm zaofiarowaną mi pracę naukową w Deutsches Polen Institut (1989-1999), prowadzonym przez Karla Dedeciusa. Zapoczątkowana przez Willy Brandta tzw. Ostpolitik dążyła do zbliżenia z Polską przez kulturę, omijała natomiast pytania, które mogłyby podważyć status quo bloku wschodniego. Karl Dedecius, polski Niemiec, należący do pokolenia E. Bahra, H. Schmidta, M. Dönhoff i zaprzyjaźniony z nimi, tak samo jak i z polskimi pisarzami swojego pokolenia, w szczególności z T. Różewiczem, Z. Herbertem i W. Szymborską podjął się stworzenia niemieckiego instytutu polskiego, finansowanego przez Niemców, podobnie jak instytuty sławistyczne na uniwersytetach. Ze względu na talent językowy i translacyjny, a także ograniczenia polityczne wybór Dedeciusa padł na literaturę. Nawet jeśli dzisiaj niewiele zostało z ducha dawnego instytutu w Darmstadtzie, to pozostał pomnik, który stworzył Dedecius literaturze polskiej, wydając 50 tomów, tzw. „Polnische Bibliothek” w pięknej, bibliofilskiej, opatrzonej starannymi komentarzami, edycji

Suhrkampa. Żaden kraj nie dysponuje takim jak Niemcy kanonem literatury polskiej. Kiedy mój wykład o trylogii galicyjskiej J. Strykowskiego, wygłoszony na konferencji „Les confins orientaux de l'ancienne Pologne” w Lille, 1987 (IV) spotkał się z uznaniem samego autora, a także Czesława Miłosza, Dedecius zaproponował mi napisanie obszernego posłowania na temat twórczości Strykowskiego – do wydawanego właśnie przez Suhrkampa tomu „Asril's Traum”. Esej ten został przedstawiony komitetowi noblowskiemu, który rozpatrywał kandydaturę Strykowskiego do literackiej nagrody Nobla.

Myślę, że Dedecius zaproponował mi stanowisko pracownika naukowego w swoim instytucie, ponieważ szukał kogoś, kto swoją kompetencją i zainteresowaniami wykraczałby poza literaturę i historię. Mój profil – kulturoznawczyni i filozofki nie pokrywał się, ale współgrał (również pokoleniowo) z grupą czterech młodych, niemieckich slawistów i historyków, którzy tworzyli jego zespół naukowy. Współpracowałam z tym zespołem jako jedyny nieniemiecki pracownik naukowy przez następne dziesięć lat.

Był to czas nowego otwarcia na Polskę, zainteresowania nie tylko literaturą, ale również społeczeństwem, polityką i szeroko rozumianą humanistyką. Ten obszar został mi powierzony we współpracy z Andreasem Lawatym. Byłam odpowiedzialna za konceptualizację organizację, realizację i opiekę naukową projektów (w postaci badań, wykładów, seminariów, konferencji i publikacji), z których najważniejsze to: 1. Deutsch-Polnischer Kulturdialog; 2. Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe; 3. Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen; 4. Erinnern, vergessen, verdrängen. Deutsche und polnische Gedächtniskulturen; 5. Neue „Kulturkämpfe” in Polen und in Deutschland. 6. Deutsche und Polnische Identitäten im Spiegel des philosophischen Diskurses der Moderne (III).

Za szczególnie istotne uważam wydanie wspólnie z Andreasem Lawatym książki „Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe“ (II). Kiedy w 1991 r. redagowaliśmy pierwsze wydanie tej książki, idea Europy niepodzielonej była na ustach wszystkich. Polsko-niemiecki traktat o przyjaźni i ostateczna rezygnacja państwa niemieckiego z roszczeń terytorialnych stworzyły podstawy dla nowego dialogu Polaków i Niemców – rozmowy nie zmanipulowanej politycznie, nie narzucającej zbyt pospiesznie poczucia winy, nie wygładzającej różnic, nie „przewycięzającej” przeszłości. W takim duchu tworzyliśmy naszą książkę. Jednym z jej motywów była chęć „zajrzenia pod podszewkę”. Pytalismy, skąd wzięły się te, a nie inne punkty widzenia, tradycje, przyzwyczajenia i stereotypy. Nie chodziło nam tyle o przedstawienie wydarzeń czy instytucji, co o uwidocznienie ukrytego mentalnego, często nieuświadomianego zaplecza. Aby uniknąć rutyny, na którą skazana jest każda długotrwała działalność w jednym obszarze, zaprosiłam do udziału w tym projekcie nie tylko specjalistów od stosunków polsko-niemieckich, ale również polskich i niemieckich historyków, socjologów, filozofów, pisarzy i publicystów, którzy niekoniecznie byli znawcami sąsiedniej kultury. Wymyśliliśmy kilkadziesiąt tematów, zestawiając je tak, aby często zaskakujące konstelacje „wyszły na jaw”: np. zachwyty Niemców Polską w czasie Wiosny Ludów jako wyraz bardziej niemieckich projekcji niż rzeczywistego zainteresowania sąsiadem; niemiecka idealizacja polskiej Solidarności jako modelu prawdziwej demokracji; związki między zachodniemieckim i sowieckim marksyzmem etc. Powstała przemyślana książka, oparta na wielomiesięcznej pracy koncepcyjnej i redakcyjnej.

W latach 1993-1998 kierowałam (wspólnie z Andreasem Lawatym) projektem „Deutsch-polnischer Kulturdialog“ (III) poświęconym takim tematom jak nowoczesność, religia, pamięć kulturowa, stereotypy, polsko-niemieckie debaty kulturowe. Także i temu projektowi towarzyszył wysiłek wykraczania poza tradycyjne granice polsko-niemieckiego dialogu. Ważne było dla nas uchwycenie każdorazowej „specyfiki” polskiej i niemieckiej - bardziej przez sposób zadawania pytań i uświadamianie własnej perspektywy niż poprzez konkretne

tematy. Projekt ten, którego szczególnie istotnym w owych latach aspektem było włączenie uczestników z byłego DDR, realizowałam w postaci konferencji (Drezno, Bautzen, Frankfurt nad Odrą, Darmstadt **(IV)**), kolokwiów, spotkań roboczych, wykładów i publikacji, które ukazywały się w tzw. Blaue Reihe, Harrassowitz Verlag **(II)**. Na uwagę zasługują książki: 1. Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft – polnische und deutsche Erfahrungen **(II)** oraz 2. Erinnern, Vergessen, Verdrängen – polnische und deutsche Erfahrungen **(II)**, których podstawą były wspomniane międzynarodowe konferencje **(IV)**.

Nowatorski i symboliczny w tym przedsięwzięciu był fakt, że zarówno organizatorzy jak i uczestnicy zechcieli udać się w podróż i spotkać na polsko-wschodniemieckiej granicy. W kolejną podróż interkulturową udaliśmy się do Drezna, gdzie zorganizowaliśmy konferencję „Deutsche und Polnische Gedächtniskulturen. Die Formen des kollektiven Erinnerns“ **(IV)**. W tym czasie w środowisku kulturoznawców upowszechniało się pojęcie pamięci kolektywnej (Maurice Halbwachs), miejsc pamięci (Ecole des Annales, Jacques Le Goff, Pierre Nora, Krzysztof Pomian) oraz pamięci kulturowej, której koncepcję rozwinęli, w nawiązaniu do Freuda, Aleida i Jan Assman. We wszystkich tych koncepcjach odróżniano historię i nauki historyczne od form i dynamiki pamięci kulturowej. Wróciłam do tego tematu wiele lat później, zajmując się zapomnianym odróżnieniem przez Freuda pamięci materialnej i historycznej. W takim teoretycznym kontekście zaprojektowaliśmy naszą konferencję przeciwstawiając wschodnioeuropejskiej „chorobie na pamięć“ jako reakcji na komunistyczną manipulację (m.in. tworzenie fikcyjnych „miejsc pamięci“) – zachodnioeuropejskiej tendencji „zapomnienia zapomnienia“ (J.B. Metz), której jednym z produktów był paradoksalnie „przemysł pamięci“. Zadaliśmy polskim i niemieckim uczestnikom następujące pytania: 1. Jaką rolę odgrywa kolektywna pamięć w tworzeniu tożsamości narodowej w obu społeczeństwach? 2. Jakie kultury anamnestyczne (mnemotechniki i miejsca pamięci) są uprzywilejowane w obu społeczeństwach? Pytaliśmy o 3. Heterogeniczność pamięci, o 4. Wojnę pamięci w polsko-niemieckich relacjach i o formy 5. Muzealizacji i archiwizacji pamięci.

W kolejną trzecią podróż na polsko-niemiecko-niemieckie pogranicze – do łżyckiego Bautzen/Schmochtitz/Budziszyna udaliśmy się latem 1996, organizując konferencję „Neue Kulturkämpfe in Polen und in Deutschland“ **(IV)**. Pisałam w programie konferencji: „Silna marka, patriotyzm konstytucyjny oraz debaty publiczne o przeszłości, którym nadano wspólny mianownik „wychowanie po Oświęcimiu“ stanowią trzy filary powojennych Niemiec. Zarazem jednak coraz bardziej nieprzenikalne i nieprzewidywalne stają się procesy dezintegracji społecznej ekonomicznej i kulturowej w Europie i w Niemczech. Przefunkcjonalizowana i zbiurokratyzowana demokracja niemiecka stawia z trudnością czoła tym problemom. W tej sytuacji warto przyjrzeć się zjawisku zmiany klimatu duchowego i wzrastającej dominacji konserwatywnych motywów w Niemczech. W DDR – motywy konserwatywno-narodowe były przez cały komunistyczny czas obecne w dwóch postaciach: pruskiego dziedzictwa kulturowego i swoistego konserwatywności życia codziennego, które zaowocowały antyzachodnim afektem i poczuciem skrzywdzenia przez historię. Również w Polsce daje się odczuć renesans konserwatywnego myślenia wśród ludzi młodych, które znajduje coraz śmielsze formy artykulacji. Ze strony lewicy nie słyhać propozycji na miarę stanu społeczeństw. Chcemy wspólnie zastanowić się nad przemianami klimatu duchowego i nad pokusami fundamentalizmu, z jakim mamy do czynienia w różnych odmianach w Polsce i w Niemczech“.

Udział w zaprojektowaniu konferencji miała warszawska „Res Publica“ i jej ówczesny redaktor naczelny Marcin Krol. Zamiast książki wydaliśmy wspólnie: Res Publica/Deutsches Polen Institut – specjalny numer Res Publici po niemiecku, poświęcony „nowym“ formacjom kulturowym w Polsce i w Niemczech **(II i IV)**.

Moja praca w Deutsches Polen Institut miała oprócz badań naukowych również wymiar praktycznego kulturoznawstwa i wyrażała się w różnych, nieakademickich formach (podróże na pogranicze, wspólna edycja po niemiecku warszawskiego pisma, dydaktyzacja książki „Hundert Schlüsselbegriffe...” dla celów pedagogicznych etc. Poza opisanymi projektami, prowadziłam w DPI działalność popularyzatorską, publicystyczną, redakcyjną, wydawniczą i dydaktyczną (6).

FRANKFURTER INSTITUT FÜR OST/ WESTEUROPÄISCHEN STUDIEN „PALAIS JALTA”

Po pobycie stypendialnym w „Institut für die Wissenschaften vom Menschen” (1989)(VII) we Wiedniu, współzałożyłam – równolegle do mojej pracy w DPI - i przez jakiś czas kierowałam Ośrodkiem Kultury Europejskiej „Palais Jalta” oraz będącym jego częścią Instytutem Studiów Wschodnio/Zachodnioeuropejskich we Frankfurcie (6). W jego radzie naukowej zasiedli m.in. Leszek Kołakowski, Bronisław Geremek, Lew Kopelew, Timothy Garton Ash, Mihaly Vajda, Iring Fetscher, Dieter Simon, Jacek Woźniakowski, Arno Lustiger. Nawiązaliśmy współpracę z instytucjami frankfurckimi: Institut für Sozialforschung i Seminar für Osteuropäische Geschichte. J.W. Goethe Universität oraz z muzeami i gminą żydowską. Współpracowaliśmy również z podobnymi instytucjami, które wówczas powstawały w Europie: Institut für Mitteleuropäische Kultur und Politik w Pradze, Institut für Europäische Studien w Belgradzie i Institut für die Wissenschaften vom Menschen we Wiedniu. Zadaniem naszego ośrodka było odnowienie intelektualnego przepływu między Europą Wschodnią i Zachodnią w obu kierunkach. Przez 14 lat istnienia „Palais Jalta” zorganizowaliśmy ca 400 spotkań: konferencji, seminariów, odczytów, wystaw, pokazów tetralnych i filmowych, koncertów. Najważniejsze z nich to: seria wykładów wschodnioeuropejskich intelektualistów-świadków w kooperacji z Institut für Sozialforschung; seria wykładów „Zwischen Rußland und Deutschland”; konferencja „Frauen in Osteuropa – weibliche Lebenszusammenhänge und Lebenslagen”; konferencja „Antisemitismus in Osteuropa nach dem Holocaust”; konferencja „Demokratie und ihre Minderheiten”; sympozjum „Das Jahrhundert der Lager”; sympozjum „Möglichkeiten und Grenzen der Multikulturalität”; konferencja „Intellektuelle, Moral, Politik”; „Demokratie der Individuen – Vorträge zur Verantwortung und Freiheit”; seria matinee „Nationen in schlechter Verfassung”; seria wykładów „Denken ohne Geländer”; Zaplanowaliśmy dalsze projekty: Uhistorycznienie komunizmu; Struktura konfliktów w byłej Jugosławii; Żydzi i antysemityzm w postsowieckiej przestrzeni; Transformacje społeczeństw wschodnioeuropejskich; Psychoanaliza w Europie Wschodniej (6).

Po wielu latach (2014) wróciłam do projektu psychoanalizy w Europie Wschodniej, który przybrał formę zawężoną do polsko-niemieckiego projektu „Zur Kulturgeschichte der Psychoanalyse in dem deutsch-polnisch-jüdischen Dreieck“, realizowanego w kooperacji między International Psychoanalytical University w Berlinie i Uniwersytetem Pedagogicznym w Krakowie. W ten sposób przechodzę do następnego okresu w moim życiu zawodowym – do psychoanalizy.

STUDIA PSYCHOANALITYCZNE

Jeszcze w trakcie mojej pracy w Deutsches Polen Institut i w Palais Jalta zdecydowałam się na podjęcie studiów psychoanalitycznych (2). Istotnym motywem była chęć powrotu do szerszych horyzontów badawczych i integracja mojego punktu wyjścia: **filozoficznie zainspirowanego kulturoznawstwa z psychoanalityczną praktyką interpretacyjną.** Warunkiem tych podyplomowych studiów, trawających przeciętnie siedem lat, są oprócz

kwalifikacji osobowościowych studia medyczne lub psychologiczne. Zdecydowałam się na studia psychologii, które rozpoczęłam w Frankfurtach, a ukończyłam w trybie indywidualnym w Lublinie na UMCS. Curriculum studiów psychoanalitycznych obejmuje tysiące godzin w szpitalach psychiatrycznych, klinikach psychosomatycznych i poradniach, superwizje każdej sesji z pacjentem i tzw. seminaria kazuistyczne, nie mówiąc już o teorii. Pożądana jest praca naukowo-badawcza. Studia te kończą się obroną pracy w ramach tzw. kolokwium psychoanalitycznego, w trakcie corocznego zjazdu Deutsche Psychoanalytische Vereinigung. Praca ta opisuje przebieg wieloletniej wysokofrekwencyjnej psychoanalizy, jej podstawy kliniczne i teoretyczne. Moja praca przedstawiała psychodynamikę i proces terapeutyczny 30-letniego doktora historii i nosiła tytuł: **Hegelek. O meskiej hysterii**. (Material dostępny dla członków komisji. Dane chronione). Po jej obronie zostałam członkiem Deutsche Psychoanalytische Vereinigung i International Psychoanalytic Association. Podjęłam też pracę wykładowcy i superwizorki we Frankfurckim Instytucie Psychoanalitycznym (V). Przez dwa lata brałam udział w międzynarodowym i interdyscyplinarnym projekcie „**major depression**” (w którym również badania kulturowe uwarunkowań depresji znalazły swoje miejsce). Biorę udział w stałej konferencji fokalnej, w stałym Traumseminar dla pracowników instytutu, w Osteuropakommission DPV. Aktualnie prowadzę przez najbliższe cztery semestry tzw. „Warsztat fokalny”(V). Pragnę w tym miejscu zaznaczyć, że okres studiów psychoanalitycznych i orientacji w nowej dziedzinie i w nowym zawodzie był tak pracowity, że nie mogłam poświęcić zbyt wiele czasu publikacjom tekstów (jak np. E. Kobylińska, Dealing with destructiveness in: FPI-Forum, 1999 (II)). Niemniej jednak dysponuję wieloma gotowymi tekstami, bądź to precyzyjnie przez mnie przygotowywanymi wykładami, manuskryptem książki „Pierwsza rozmowa psychoanalityka i pacjenta” czy pracą o Hegelku (II). Nieopublikowanie ich wynikało przede wszystkim z powodu ochrony danych osobowych. Ponieważ jak dotąd wszystkie zgłoszone przez mnie do publikacji teksty zostały opublikowane i spotkały się z większym lub mniejszym rezonansen, sądzę, że podobny los spotkałyby pozostałe teksty.

W latach 2005-2010 odbyłam dodatkowe pięcioletnie szkolenie z psychoanalizy grupowej (2). Związana z tym szkoleniem kompetencja psychoanalityka grupowego i moje przemyślenia na ten temat przedstawiałam na różnych wykładach, m.in. dla doktorantów kulturoznawstwa na SWPS, pokazując zastosowanie psychoanalizy grupowej w rozwiązywaniu konfliktów społecznych i międzykulturowych.

KSIĄŻKA: PIERWSZA ROZMOWA PSYCHOANALITYKA Z PACJENTEM

Podczas studiów psychoanalitycznych napisałam po polsku książkę „Pierwsza rozmowa psychoanalityka z pacjentem. Teoretyczne, kliniczne i kulturoznawcze rozważania”, 1998(II), badając wywiad psychoanalityczny nie tylko od strony klinicznej, ale również jako formę kultury na tle innych rozmów, „którymi jesteśmy” (Gadamer) i „które ludzkość prowadzi ze sobą” (Rorty). Była ona poszerzeniem i rozwinięciem mojej kolejnej pracy magisterskiej, tym razem z psychologii, ocenionej jako „drugi doktorat”. Ale mnie nie był potrzebny drugi doktorat, tylko praca magisterska w zakresie psychologii uprawniająca mnie do podjęcia studiów psychoanalitycznych. W piśmiennictwie psychoanalitycznym znalazłam niewiele na temat kulturowego wymiaru „pierwszej rozmowy”. W mojej pracy rekonstruję w pierwszych rozdziałach rozmowy Freuda z Emmy N., z Dorą, z człowiekiem-szczurem i z Katarzyną - z klinicznej, teoretycznej i kulturoznawczej perspektywy. Analizuję przemiany techniki Freuda - od tradycyjnej anamnezy do psychodynamicznej rozmowy, z przeniesienia uwagi nastawionej na biografię – na uwagę zakłóceń rozmowy. Kolejny rozdział poświęcam historii pierwszego wywiadu w trzech kolejnych generacjach psychoanalityków. Sytuuję następnie psychoanalityczny wywiad w kontekście innych dialogów: w szczególności rozmowy

codziennej, rozmowy z lekarzem i rozmów w innych terapiach. W duchu socjologii wiedzy przedstawiam socjogenezę sytuacji psychoanalitycznej i pokazuję w nawiązaniu do N. Eliasa projekt Freuda jako konsekwentną racjonalizację praktyki lekarskiej. W części klinicznej proponuję własną metodologię badań i na konkretnym materiale empirycznym omawiam pierwszy wywiad z pacjentem psychosomatycznym, neurotycznym, psychotycznym i borderline. Inspiracją do napisania tej książki były refleksje A. Mitscherlicha na temat choroby jako konfliktu, medycznej redukcji choroby do zjawiska somatycznego i braku odpowiedniego języka w konwencjonalnej medycynie, która pracuje w nastawieniu instrumentalnym, a nie noetycznym. Dodatkowym – poza wspomnianym – powodem było nawiązanie do niemal całkowicie zapomnianej tradycji psychoanalitycznej wśród polskich lekarzy, pedagogów i psychologów, która została przerwana przez drugą wojnę światową i od kilkunastu lat odradza się w Polsce na nowo, nawiązując do dokonań światowej psychoanalizy. W książce mojej podjęłam próbę naświetlenia z różnych perspektyw bogactwa, i złożonej psychodynamiki pierwszej rozmowy psychoanalitycznej. Starłam się nie tylko usytuować ją historycznie i teoretycznie, ale przede wszystkim umożliwić zainteresowanym naoczny wgląd w prowadzone przeze mnie rozmowy. Zarówno moja praca „Hegelek. O męskiej hysterii” jak również opisana powyżej książka funkcjonowały przez wiele lat (i funkcjonują do dzisiaj) w postaci powielonego maszynopisu jako podręcznik dla moich studentów w Profesjonalnej Szkole Psychoterapii przy SWPS. Nie mogłam ich wówczas opublikować ze względu na ochronę danych osobowych moich pacjentów, a kiedy stało się to możliwe, byłam już zajęta innymi projektami. **(Maszynopis jest dostępny dla członków komisji).**

Oprócz działalności dydaktycznej w FPI rozpoczęłam 12 lat temu stałą współpracę z Profesjonalną Szkołą Psychoterapii przy SWPS. Z kolei na studiach doktoranckich z zakresu kulturoznawstwa (SWPS) prowadziłam seminaria poświęcone m.in polskiej tradycji psychoanalizy, metodzie pracy z dużą grupą, kulturoznawczym pismom Freuda, filmowi i psychoanalizie (V).

PSYCHOANALIZA, FILM, KULTUROZNAWSTWO

Omawiam poniżej nieco bardziej szczegółowo moje seminaria poświęcone psychoanalizie i filmowi, ponieważ (1) teksty, które napisałam jako podstawę dla tych seminariów nie były publikowane; aktualnie jeden z nich znajduje się w druku, (2) pokazuję w nich różne relacje psychoanalizy z filmem, a szerzej z filmoznawstwem i kulturoznawstwem, (3) seminaria te wzbudziły szczególne zainteresowanie doktorantów kulturoznawstwa na SWPS.

Można zrekonstruować trzy zasadnicze sposoby, którymi posługiwał się Freud, odnosząc pojęcia psychoanalityczne do zjawisk kulturowych. Po pierwsze: wychodził z założenia, że kolektyw zachowuje się czasami tak jak jednostka. To był obszar jego „Psychologii mas”. Po drugie: rozumował przez analogię - stosując pojęcia, które sformułował w odniesieniu do nerwicy jak latencja, natręctwo, wyparcie - wobec fenomenów kulturowych. Trzecim sposobem odnoszenia psychoanalizy do kultury (a w szczególności do sztuki) było podobieństwo **formy**. Tego oryginalnego podejścia Freuda przez wiele lat w ogóle nie zauważono. W psychoanalitycznie zorientowanym filmoznawstwie dominowała aż do późnych lat 60-tych interpretacja treści filmów przy pomocy zewnętrznych psychoanalitycznych pojęć: kompleksu Edypa, prasceny, narcystycznych zaburzeń, które niczym wytrych miały otworzyć drzwi do zrozumienia filmu, albo, co gorsze, do psychopatologii reżysera. Ale do relacji między psychoanalizą i sztuką (filmem) zbliżyć się można inaczej. Psychoanaliza nie oddziaływała na sztukę dlatego, że artyści czytali Freuda. O wiele ważniejszy wydaje się fakt, że odnosi się ona do subiektywnego wymiaru

doświadczenia, które ma pewne formalne analogie z estetycznym doświadczeniem nowoczesności. Obie dziedziny: psychoanaliza i sztuka potrzebują pewnego (1) **odciążenia** od zapotrzebowań i nacisków życia społecznego. Ale również – i to jest nowe – odciążenia na jakiś czas – (2) **od nacisku znaczenia**. (3) Sztuka i psychoanaliza mogą rozwinąć się tylko w ustanowionych **ramach**. Po (4) można powiedzieć, że **forma** jest pomostem między psychoanalizą i sztuką (filmem). Film zaczął się w tym samym czasie, co psychoanaliza. Wzajemna inspiracja jest widoczna choćby w **przeplewieniu pojęć**, takich jak projekcja, montaż, sekwencja, scena, flash-back, regresja, ekran – przesłona itd. Ruch psychiki, który opisuje Freud, przypomina technikę montażu. Marzenie senne „stosuje” tę samą technikę: rozcięcie i nowe (metaforyczne) złożenie porozcinanych powiązań.

W psychoanalitycznie zorientowanym filmoznawstwie toczy się dyskusja, czy obraz filmowy odpowiada temu, co w marzeniu sennym nazywamy jego jawną treścią, czy też pozostawia miejsce na treść ukrytą i jej rozmaite przekształcenia. Czy technika filmowa umożliwiająca przeskakiwanie z jednego obrazu do drugiego **imituje tylko mechanizm swobodnych skojarzeń czy też jest jego odpowiednikiem?**

Współczesne psychoanalityczne interpretacje odwracają tradycyjne relacje między teorią psychoanalityczną i interpretacją. To nie teoria (np. kompleks Edypa) dostarcza z góry narzuconych schematów, w które wtlacza się filmowe treści, ale na odwrót punktem wyjścia jest filmowy materiał, interpretowany bez odwołania do zewnętrznej wiedzy. Dominują interpretacje estetyczno-formalne, która próbują zrekonstruować symboliczną wypowiedź filmu przez (1) **analizę jego „powierzchni”, tego jak jest zrobiony. I (2) poprzez wykorzystanie przeniesienia czyli tego, jak film oddziałuje na widza**. Warto zadać pytanie, czy inwazja obrazów w naszych czasach pozostawia miejsce na marzeniopodobną recepcję? W epoce powstawania filmu, recepcja kształtowana była jeszcze przez tradycyjne media: książkę, koncert, teatr, gazetę. Pierwsi widzowie byli – można powiedzieć – anachroniczni tzn. obchodzili się z filmem tak jak czyta się książkę. Takiego zachowania nauczyli się, obcując z medium zasadniczo różniącym się od filmu. Film operuje inną zasadą. Polega ona na nieustającej i nagłej zmianie scen i ujęć, które w przerywany, skokowy sposób ingerują (wdzierają się) w widza (Walter Benjamin). Mają intruzywny charakter, który przerywa nasz własny ciąg skojarzeń. Tutaj rozchodzą się stanowiska. Jedni uważają, za Benjaminem, że technicznie wyprodukowane obrazy pozbawiają ludzkość jednego z największych psychicznych osiągnięć: rozróżnienia między **wyobrażeniem i halucynacją**. Ta, zainspirowana Benjaminem, wizja jest, moim zdaniem, zbyt pesymistyczna. **Nie tyle film jako taki zaciera różnicę między wyobrażeniem i halucynacją, przerywając ciąg swobodnych skojarzeń, ile inwazja filmów masowo konsumowanych, inwazja wizualnych bodźców i nasze nowe nawyki w obchodzeniu się z nimi**. To one sprawiają, że jesteśmy ciągle podnieceni, niespokojni i napięci. Ch. Türcke opisał w swojej książce „Podniecone społeczeństwo“ syndrom ADHD z kulturowej perspektywy. Na syndrom ten cierpią głównie dzieci, które permanentne pobudzenie wyrażają poprzez motoryczną nadaktywność. Uspokajają się tylko, kiedy sadza się je przed komputerem. Te same dzieci, które online są skoncentrowane i efektywne, sprawiają wrażenie zagubionych w rzeczywistości. W badaniach nad małymi dziećmi mówi się dzisiaj o „cichej traumatyzacji“.

Kryzys reprezentacji właśnie ze względu na permanentną stymulację przez obrazy, związany jest z niezdolnością do pracy psychicznej. Nie każdy bodziec optyczny jest obrazem. Tej iluzji ulegają nowe techniki wytwarzające tzw. obrazy operacyjne. Konstruują wizualne pole – inaczej niż dotychczasowa perspektywa - w ten sposób, żeby można ingerować w to, co jest w tym polu przedstawione: np. wewnątrz jelita czy ulica w Bagdadzie. Ale to nie są jeszcze obrazy. Obrazy są symbolicznymi produktami, dzięki którym przyswajamy sobie metaforycznie świat. Powstają w spotkaniu z subiektywnością, która z kolei może rozwinąć się tylko wtedy, kiedy obiekt (bodziec) wycofuje się, pozostawiając puste miejsce na fantazję. Tylko tak mogą powstać obrazy, które mają znaczenie, a nie są czystą wizualnością.

PROJEKT PSYCHOANALIZA FOKALNA i HERMENEUTYKA OBIEKTYWNA (opisuję go szczegółowo w punkcie: Projekty naukowe (III)).

HISTORIA ANNY R. O KOBIECIE, KTORA PRZESTAŁA MÓWIĆ

Przez ostatni rok (2015) przedstawiałam na cotygodniowych konferencjach poświęconych psychoanalizie focalnej proces terapeutyczny młodej, zdolnej i strauumatyzowanej pacjentki, realizując projekt: „Historia Anny R. O kobiecie, która przestała mówić”. Na moich seminariach w Kyoto 2015 przedstawiłam materiał kliniczny tej pacjentki i usłyszałam inne interpretacje i propozycje techniczne niż moich niemieckich kolegów. Spróbowałam je zastosować wobec mojej pacjentki i, o dziwo, skłoniły ją one do ostrożnego i okrężnego mówienia. Piszę na ten temat pracę, której tytuł zaczerpnęłam od Merleau-Ponty’ego „Okrężne mówienie i głosy milczenia”. Anna nie mówiła nic na początku psychoanalizy, a jej milczenie również było głuche. Dopiero Japończycy zwrócili mi uwagę na komunikatywny charakter wydawanych przez nią dźwięków. **(Maszynopis roboczy jest dostępny dla członków komisji).**

PSYCHOANALITYCZNE CENTRUM PSYCHOTRAUMATOLOGII W GDANSKU (III i 6)

W r. 2012 zostałam poproszona przez młodych kolegów z Gdańska o opiekę naukową, doradczą i superwizyjną w tworzeniu psychoanalitycznego centrum psychoanalitycznego. Projekt wygrał przetarg i był finansowany przez Unię Europejską. Jego nowatorstwo polegało na tym, że – inaczej niż w większości ośrodków psychotraumatologicznych w Europie, które pracują metodą terapii kognitywno-behawioralnej – zaproponowano tu metodę psychoanalityczną. Zadaniem projektu było stworzenie sieci placówek dla strauumatyzowanych dzieci i młodych dorosłych (do 30 roku życia) w całym województwie wschodniopomorskim. Nie chodziło o tworzenie nowych instytucji, ale „punktów” w szkołach, świetlicach, poradniach i innych ośrodkach, które pozwoliłyby najpierw zidentyfikować tę grupę ludzi i udzielić im „pierwszej” i „drugiej” pomocy („pierwszej pomocy” przez analogię do traum wypadkowych czy powstałych w wyniku katastrof). Okazało się, że zarówno zaangażowanie polskich kolegów, jak i moje doświadczenie w pracy z (1) grupami, (2) osobami strauumatyzowanymi i (3) przemyślenia na temat pierwszej rozmowy i praca focalna, potwierdziły intuicję, że psychoanaliza jest możliwa i przynosi dobre rezultaty w różnych formach i settingach, a nie tylko na kozetce w prywatnym gabinecie psychoanalizy. Udało mi się przekonać do współpracy ekspertów ze środowiska frankfurckiego jak również zaprosić kilkanaście osób z Gdańska na staże we Frankfurcie. Po fazie wstępnej, ocenionej pozytywnie przez zewnętrznych recenzentów, centrum rozwija się dalej, prowadząc działalność szkoleniową, superwizyjną, badawczą i kliniczną. Ma również wkład w projekt ustawy o zawodzie psychotraumatologa.

PSYCHOANALIZA I HERMENEUTYKA (III)

W roku 2015 zakończył się dwuletni polsko-niemiecki projekt IFiS PAN i DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft): „Psychoanaliza i hermeneutika”, w którym brałam udział. Jego rezultaty zostały przedstawione na konferencji w Krakowie (2014) i na konferencji w Stuttgarcie (2015)(IV). Wygłosiłam na nich wykłady „Psychoanalyse und decontainment der

Welt” i „Mit Jacques Derrida – unterwegs zur Psychoanalyse”. Stały się one podstawą publikacji, które wchodzi w skład cyklu „Psychoanaliza, kultura, nowoczesność”.

HISTORIA PSYCHOANALIZY W POLSCE I INTERNATIONAL PSYCHOANALYTIC UNIVERSITY

W roku 2014 podjęłam pracę badawczą w ramach interdyscyplinarnego projektu „Dzieje psychoanalizy w Polsce na tle kulturowym, literackim i społeczno-politycznym (1900-2013), finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki przy Ministerstwie Edukacji i Szkolnictwa Wyższego (III). Celem projektu jest rekonstrukcja nieznanej lub zapomnianej, powikłanej i tragicznej historii psychoanalizy w Polsce. Jest ona również historią Żydów polskich, którzy identyfikowali się z polską kulturą i publikowali po niemiecku. Maurycy Bornsztajn studiował w Berlinie, Eugenia Sokolnicka w Monachium, Gustaw Bychowski – w Heidelbergu. Nelken, Radecki i Karpińska pracowali w słynnej klinice psychiatrycznej w Bürglhölzli u Bleurera i Junga. Początek psychoanalizy w Polsce był obiecujący – znalazła ona swoje miejsce w wielojęzycznej i wielokulturowej społeczności, w której splatały się wpływy polskie, żydowskie, niemieckie, austriackie i rosyjskie. Polscy psychoanalizyści pierwszej generacji byli lekarzami żydowskiego pochodzenia, identyfikującymi się zarówno z polską jak i z niemiecką kulturą. Ludwig Jekels, Hermann Nunberg, Gustaw Bychowski należeli do kręgu wokół Zygmunta Freuda. Również polskie psychoanalizyści: Helena Deutsch, Tola Rank, Eugenia Sokolnicka, Salomea Kempner i in. zaznaczyły swoją obecność w tym kręgu. Wybitne psychoanalizyści – Hanna Segal (Anglia) i Judith Kestenberg (USA) miały „polskie dzieciństwo”. W ramach pierwszych kwerend projektu natknęliśmy się na nieznane dotąd materiały: pamiętnik z Katynia polsko-żydowskiego psychoanalizy Jana Nelkena, nieznany w Polsce pamiętnik Romana Markuszewicza „Miracoulus escape”, protokoły z dyskusji psychoanalizy w starozakonnym Szpitalu na Czystem, którego jednym z ordynatorów był neurolog i psychoanalizy Maurycy Bornsztajn. Wzrost nastrojów nacjonalistycznych w międzywojniu w latach trzydziestych, zagłada i restrykcje komunistyczne po wojnie zniszczyły tę emancypacyjną i uniwersalistyczną tradycję. Zamierzamy ją odtworzyć. **Pierwszy obszar badań obejmuje rekonstrukcję i formacyjny wpływ psychoanalizy na polską inteligencję w latach 1900-1939. Drugi obszar badań, za który jestem odpowiedzialna, dotyczy psychoanalizy w Polsce wobec zagłady, wobec komunizmu i jej rozwoju po 1989 r.** W ramach projektu zostanie wydanych dziesięć książek w wydawnictwie Universitas. Trzy z nich zostały złożone już do druku. Moja wkład: (1) współredakcja tomu o psychoanalizie międzywojnia wspólnie z B. Dobroczyńskim, (2) rozdział o psychoanalizie G. Bychowskiego, (3) redakcja i autorstwo dwóch tekstów w tomie „Psychoanaliza, wojna i Zagłada” oraz (4) redakcja i autorstwo dwóch tekstów w tomie „Psychoanaliza za żelazną kurtyną”.

W r. 2015 podjęłam współpracę z International Psychoanalytic University w Berlinie, którego jestem pracownikiem naukowym. W ramach tej współpracy złożyłam wniosek do Fundacji Humboldta o przyznanie funduszy na komplementarny polsko-niemiecki projekt dotyczący badań nad związkami polskiej psychoanalizy z kulturą niemiecką i specyfiki relacji polsko-niemiecko-żydowskich w kontekście psychoanalizy: Die Geschichte der Psychoanalyse im Kontext des deutsch-polnisch-jüdischen Kulturdreiecks (1900-1939) und nach dem 2. Weltkrieg (1945 -2015)(III). W Niemczech polska tradycja psychoanalizy jest zupełnie nieznana. Jedną z moich tez brzmi, iż środkowoeuropejska wielokulturowość jest jednym z najważniejszych źródeł genetycznych psychoanalizy w ogóle. Pytania badawcze dotyczyć będą (1)

emancypacyjnych i społecznokrytycznych roszczeń ruchu psychoanalitycznego w Europie Środkowej. (2) polskiej i niemieckiej psychoanalizy wobec wojny, zagłady i komunizmu. Wyniki badań zostaną przedstawione na międzynarodowych konferencjach w Berlinie i w Krakowie. Oprócz uznanych specjalistów, zainteresowaliśmy projektem również młodych badaczy z Polski i Niemiec, których w ten sposób pragniemy wspierać naukowo. Na międzynarodowej konferencji w Berlinie „Holocaust, Psychiatrie und Psychoanalyse im deutsch-polnischen Kontext – Unfähigkeit oder Unmöglichkeit zu trauern?“ chcielibyśmy (1) porównać elementy niemieckiej i polskiej sytuacji powojennej, które przyczyniły się do przerwania i odmiennych dróg restytucji psychoanalizy. (2) Przedstawić nieznaną na świecie pionierskie badania i prace kliniczną Antoniego Kępińskiego i jego zespołu z więźniami Oświęcimia (tzw. Program Oświęcimski). Choroba obozowa, stan mużułmaństwa, autyzm obozowy i inne syndromy zostały opisane po raz pierwszy przez zespół krakowski w nowym języku, wykraczającym poza tradycyjną psychiatrię i uzgadnianym z nowoczesną psychoanalizą. (3) Porównać polskie i niemieckie dyskursy o zagładzie z perspektywy psychoanalitycznej teorii społecznej.

Na konferencji „Psychoanalyse in- , nach dem Kommunismus und nach der Wende“ chcemy poruszyć zagadnienia „nowego początku“ w latach sześćdziesiątych, kwestię tożsamości pracujących w Polsce i na emigracji psychoanalityków, trudności z „pracą żałoby“, porównać doświadczenia z psychoanalizą w Polsce i w byłej NRD. Chcemy poruszyć w kontekście polsko-niemieckim temat wpływu terapeutów strauumatyzowanych doświadczeniami wojennymi na ich teorie i praktyki. Dopiero od kilku lat ukazują się prace, pokazujące, że stopień strauumatyzowania i poczucia winy żydowskich psychoanalityków, którym udało się wyemigrować był tak duży, że na zasadzie ofensywnej przeciwwreakcji stworzyli optymistyczną, pseudoracjonalną, zgodną z kulturą amerykańską „Ichpsychoanalyse“, która „zamknęła oczy“ na rzeczywistość i na przeszłość, koncentrując się wyłącznie na wewnętrznym życiu pacjentów (por. E. Kuriloff, E. Rolnik). Może być to jeden z powodów, dlaczego praca krakowskich psychiatrów została przemilczana.

PRZYSZŁOŚĆ PSYCHOANALIZY I PSYCHOANALIZA PRZYSZŁOŚCI

Wspólnie z pięcioosobową grupą kolegów z Frankfurter Psychoanalytisches Institut pracuję aktualnie nad projektem „Przyszłość psychoanalizy – psychoanaliza przyszłości”(III). Napisałam do niego expose. Projekt znajduje się w fazie wstępnej i ma zaowocować międzynarodową konferencją we Frankfurcie w r. 2018. Oto jego główne tezy: 1. Podczas kiedy wiek XIX był wiekiem historii, a XX – wiekiem utopii, wylądowaliśmy w XXI wieku w ponowoczesnej terażniejszości. Psychoanaliza, wprowadzając indywidualną historię do biologii, jak również wysuwając roszczenia emancypacyjne i uniwersalistyczne miała udział zarówno w historyczności jak i w utopii. W terażniejszości porażają „postyzmy”: ponowoczesność, postsekularność, postmodernizm, posthistoria, postpolityka, postmetafizyka etc. Brakuje wertykalnie zorientowanych projektów, dominuje synkretyczna horyzontalność, której realnym i symbolicznym wyrazem jest sieć. Wydaje się spełniać w negatywny sposób antypschoanalityczny program „Anty-Edypa”, który rozwinęli w l. 70-tych Felix Guattari i Gilles Deleuze. Metaforze drzewa z jego pniem, korzeniami, rosnieniem, trwaniem, rozgałęzieniami czyli genealogii przeciwstawili obaj autorzy metaforę kłącza czyli synkretycznie, luźno powiązanej, doraźnej całości przypadkowych wydarzeń, pozbawionych centrum i instancji, która niepowstrzymanie rozrasta się poziomo. W koncepcji rizomu-sieci mieszczą się tak różne (a jednak mające podobną strukturę) zjawiska jak masowa turystyka, wirtualny pieniądz czy masowe „wędrowki ludów” (por. P. Sloterdijk „Die schrecklichen

Kinder der Neuzeit”). W tak zarysowanym kontekście zanikania pytań genealogicznych na rzecz „horyzontalnych” struktur – chcemy poruszyć następujące kwestie: 1. Jak i w jakich formach uwolnione siły mogą zostać zintegrowane (przykłady: odkrywamy więcej chorób niż możemy je leczyć, więcej energii seksualnych niż możemy je przez formy seksualności związać, więcej roszczeń niż możliwości ich legitymacji). Na naszych oczach rozgrywa się dramat trudności z inkluzją wykluczonych z globalnego świata. 2. Czy koniec mieszczańskiej rodziny – nowe formy więzi?, 3. Przyszłość psychoanalizy wobec neuronauki, kognitywistyki i renesansu scjentyistycznych badań empirycznych. 5. Odpowiedzi psychoanalizy na wyzwania naszych czasów. Nasz projekt nawiązuje do tradycji Szkoły Frankfurckiej, w którą to tradycję wpisuje się frankfurcka psychoanaliza z jej postulatami społecznego i krytycznego zaangażowania teorii i praktyki psychoanalitycznej.

POWROTY

Kierując się powyższymi pytaniami, uwzględniającymi kontekst kulturowy, dotyczącymi samookreślenia psychoanalityków, krytycznej analizy stanu kultury i miejsca psychoanalizy w kulturze, napisałam, zreferowany powyżej, tekst „Przyszłość psychoanalizy – psychoanaliza przyszłości“(III), który jest podstawą do pracy nad przygotowaniem konferencji na temat zanikania genealogicznych pytań, przeciążenia i perspektyw nowej generacji. Jako kulturoznawczyni i psychoanalityczka nie mogę zajmować się przyszłością, nie pytając o moją własną przeszłość. Przygotowanie autoreferatu umożliwiło mi wyprawę w przeszłość, odkrycie ciągłości moich tematów, mimo różnych form, i zintegrowanie przerwanych wątków. Znaczący jest dla mnie fakt, że dopiero teraz podjęłam temat historii psychoanalizy w Polsce – w kontekście polsko-niemiecko-żydowskiego trójkąta kulturowego. **Pisząc autoreferat uświadomiłam sobie, że takie spojrzenie wstecz na własne życie badawcze jest również formą powrotu.**

Frankfurt, 31. 12. 15

E. Ullrich Dele