35

Widok. Theories and Practices of Visual Culture

tytuł:
Excreta. Psychoanaliza jako koprofania
autorka:
Katarzyna Przyłuska-Urbanowicz
źródło:
Widok. Theories and Practices of Visual Culture 2023 nr 35
odsyłacz:
https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2023/35-wizualizowanie-psychoanalizy/excreta-psychoanaliza-jako-koprofania
doi:
https://doi.org/10.36854/widok/2023.35.2703
wydawca:
Widok. Fundacja Kultury Wizualnej
afiliacja:
Uniwersytet SWPS
Uniwersytet Warszawski

słowa kluczowe:

psychoanaliza; wyparcie; dół materialno-cielesny; psychoterapia; wstręt; wstyd; abiekt

streszczenie:

Artykuł podejmuje kwestię wątku obecnego w dyskursie psychoanalitycznym niemal od momentu jego powstania (ściślej od Trzech rozpraw z teorii seksualnej Sigmunda Freuda w roku 1905), a zatem istotowo z nim sprzęgniętego: obrazowania tego, co wyparte (a co jednocześnie domaga się zaistnienia w relacji terapeutycznej), poprzez figurę wydalin ciała. Proponowana w artykule metafora koprofanii – dosłownie: „objawiania się kału" – odsyła do dokonującego się w procesie analitycznym wprowadzania wypartego, a więc obłożonego wizualną anatemą, w sferę widzialności. Jeśli analiza ma się toczyć, terapeuta, a za nim pacjent, muszą istnienie „fekaliów" zauważyć, nadać im znaczenie, zająć wobec nich określoną pozycję, a czasem – pozwolić im działać. Stąd tekst jest jednocześnie próbą opisu doświadczenia terapeutycznego jako konfrontacji z własnymi „ekskrementami" oraz jako procesem „endorcyzmu" (integrowania wypartego, zamiast usuwania go z systemu, jak ma to miejsce w egzorcyzmie).

Katarzyna Przyłuska-Urbanowicz - Dr n. hum., antropolożka kultury, eseistka i tłumaczka, psychoterapeutka. Absolwentka MISH UW, studia doktoranckie odbywała w Instytucie Kultury Polskiej UW oraz na Université Paris IV–Sorbonne w Paryżu. Autorka nominowanej do Nagrody Nike i wyróżnionej nagrodą „Literatury na Świecie" książki Pupilla. Wykłada na warszawskiej Akademii Teatralnej i prowadzi własną praktykę psychoterapeutyczną.

Excreta. Psychoanaliza jako koprofania

Sytuacja I: Zakaz reprezentacji

Pacjentka A. śni, że chodzi po domu rodzinnym i szuka miejsca, w którym mogłaby się załatwić. Odkrywa, że toaleta się do tego nie nadaje, bo nie ma ścian i z zewnątrz byłoby – jak mówi – wszystko widać.

Jakiś czas później ta sama pacjentka śni o znajdującym się również w domu rodzinnym zatkanym sedesie.

Sytuacja II: Nadmiar widzialności

Pacjentka B. po sesji pisze do mnie wiadomość: przeprasza, bo ma miesiączkę i wydaje jej się, że w gabinetowej łazience zostawiła po sobie śmieci. Bardzo jej głupio. Sprawdzam – w łazience nic nie zostało.

Sytuacja III: Widzialność pozorna

Pacjentka C. z objawami bulimii wyrzuca z siebie na sesji chaotyczne fragmenty wspomnień, urywa zdania, w jej wypowiedziach brak logiki i emocjonalnej spójności. Mówienie nie przynosi jej głębokiej ulgi.

*

W dodatku do IV wydania (1920) *Trzech rozpraw z teorii seksualnej*[1], powołując się na opublikowane kilka lat wcześniej w czasopiśmie „Imago" rozważania Lou Andreas-Salomé[2], Sigmund Freud odnotowuje, że moment wprowadzenia w świat dziecka zakazu swobodnej defekacji jest jednocześnie momentem, gdy to, co „analne", staje się dla malucha symbolem tego, co wstrętne i co „należy usunąć z życia"[3]. Zakaz ów dotyczy przy tym według Freuda nie tylko samej swobody wydalania (dziecięcej władzy zatrzymywania lub dawania otoczeniu „prezentu"), lecz przede wszystkim rozkoszy wywoływanej przez drażnienie przez

treść odbytniczą powierzchni śluzówki[4]. Represji podlega wówczas zarówno spontaniczny ruch ku samostanowieniu, jak i jego organiczny ekwiwalent – fizjologiczna przyjemność. Należy dopowiedzieć, że w najgorszym przypadku efektem tego zakazu będzie nerwica (jeśli potraktujemy zakaz serio), w najlepszym zaś zabawa (jeśli dostrzeżemy jego umowność). Pomiędzy nimi rozciągać się będzie kultura, czyli system oparty na częściowym ograniczeniu i przekierowaniu naszych popędów.

Tabu oraz związany z jego przekroczeniem wstyd mają dla Freuda, jak pamiętamy z *Kultury jako źródła cierpień* (1930), charakter ambiwalentny: z jednej strony właśnie represjonują, z drugiej zaś stanowią fundament kultury[5]. Joanna Tokarska-Bakir we wstępie do polskiego wydania (2007) opublikowanej pierwotnie w 1966 roku *Czystości i zmazy* Mary Douglas zauważa, że niezwykle łatwo ulec pokusie hałaśliwie publicystycznego wyśmiania tego toku myślenia[6], co zresztą zdarzało się także samym freudystom (choćby Wilhelmowi Reichowi)[7]. Liberalna krytyka wstrętu i wstydu – pisze polska badaczka – lubi podkreślać związek tych afektów z dwudziestowiecznymi nacjonalizmami i fanatyzmami. Wstyd jawi się wówczas jako nieprzydatny relikt, naturalność zaś (gloryfikowana i romantyzowana) definiowana jest w tej konfiguracji jako całkowita wolność od represji[8].

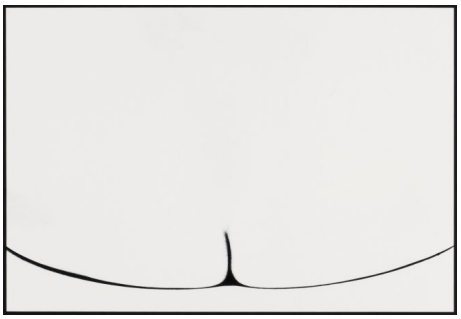


John Miller, *Dick Jane*, 1992. Daadgalerie/ Bruno Brunnet Fine Arts, Berlin.

Z drugiej strony konserwatywne ujęcie wstrętu i wstydu będzie uparcie naturalizowało represję (tę konkretną, w odróżnieniu od pozostałych), to jest podkreślało jej konieczny związek z „prawdziwą ludzką naturą". Samej Mary Douglas, a po niej Julii Kristevej, uda się przekroczyć schematyczną miałkość obu

stanowisk. Badaczki zwrócą uwagę na porządkujący, normotwórczy, a nawet fundujący tożsamość potencjał wstrętu, podkreślając zarazem jego umowność i arbitralność jego przedmiotu, a zatem unikając pułapki naturalizacji. „Podmiot wstrętu to doniosły wytwórca kultury", stwierdzi Kristeva[9]. Jednocześnie, co ważne, Douglas zdystansuje się wobec prób prostego łączenia ekskrementów z wczesnodziecięcą seksualnością[10]. Pokaże, że ich ranga i funkcja w systemie mogą być rozmaite: w niektórych kulturach wydaliny będą miały moc ożywczą i twórczą, w niektórych mogą być silnie stabuizowane i groźne, w jeszcze innych staną się zaledwie pretekstem do żartów[11]. To, na ile wstrząsają systemem i czy stają się narzędziem regresji, czy transgresji, zależy od wielu kulturowych zmiennych[12].

Dla pacjentek[13] psychoterapii fekalia, a także wydaliny i wydzieliny ciała w ogóle, pozostają wszakże dość oczywistym („naturalnym") symbolem „ciemnej strony". A więc również – choć to już jest mniej intuicyjne – odpadem systemu, rewersem porządku, na którym opiera się jednostkowa i społeczna tożsamość. Ekskrementy mogą bezskutecznie szukać ujścia na zewnątrz, podczas gdy system rodzinny lub społeczny będzie zaprzeczał ich istnieniu, bezwzględnie nadzorował i cenzurował wszelkie próby ujawnienia „nieczystej" treści (poprzez ukryty komunikat: „tutaj nie ma na to miejsca") oraz formułował – zwykle nie wprost! – groźbę szyderstwa, nieraz równoznacznego ze śmiercią społeczną, gdybyśmy mieli owej próbie nie sprostać (sytuacja I, pacjentka A.). Możemy też mieć poczucie, że brud, który wytwarzamy, jest nadmiarowo widzialny, a my zanieczyszczamy otoczenie w niekontrolowany sposób (sytuacja II, pacjentka B.). Doświadczenie to zwykle idzie w parze z przekonaniem, że jesteśmy trwale skalani i skaza ta odróżnia nas od innych ludzi,



Barbara Crane, *Human Forms*, 1965, źródło

wyłączając ze wspólnoty oraz odbierając nam rozmaite prawa. Co ciekawe, na płaszczyźnie społecznej zjawisko to dotyczyć będzie nieraz znacznej części populacji (na przykład kobiet w systemie patriarchalnym) oraz wiązać się z postrzeganiem własnego ciała lub jego fragmentów w kategoriach ekskrementu – czegoś nieakceptowalnego, obrzydliwego, ale też: niereprezentowalnego[14].

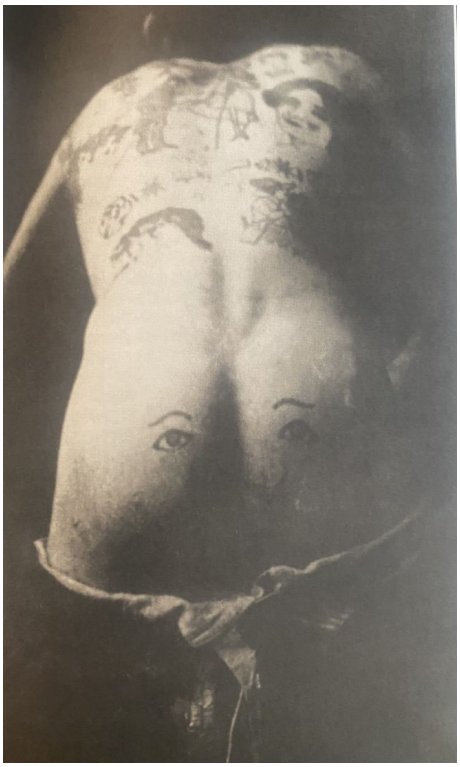
Możemy wreszcie sądzić, że wydalamy wszystko, co wydalić potrzebujemy, ponieważ ruch ze środka na zewnątrz odbywa się nieustannie (sytuacja III, pacjentka C.). Ma on jednak w istocie charakter obronny, kamuflujący: chodzi w nim o zapobieżenie wydostaniu się prawdziwego ekskrementu poprzez nadprodukcję ekskrementów pozornych, niepowiązanych z wypartą treścią, choć nieraz łudząco do niej podobnych. Czasem jedynie brak fizycznych oznak ulgi pozwoli nam odróżnić owe rzekome wydaliny od ich oczyszczającego pierwowzoru.


Kiki Smith, *Pee Body*, 1992. Harvard Art Museums/Fogg Museum.

Te trzy sposoby przejawiania się odchodów w relacji terapeutycznej – zakaz reprezentacji, jej nadmiar i reprezentacja pozorna – będą zarazem trzema rodzajami kierowanych do terapeuty nieświadomych komunikatów, trzema typami próśb o alternatywny model kontaktu z „nieczystym". Są to też trzy sposoby nieodróżniania tego, co w nas żywotne, od tego, co w nas zużyte i co można bez żalu porzucić. Łacińskie słowo *excreta*, oznaczające „odchody", wywodzi się z czasownika *excerno* – „odłączam, oddzielam", utworzonego z kolei od *cerno* – „odsiewam, postrzegam, rozeznaję"[15]. Odchody będą więc tą cząstką nas, którą – dzięki odpowiedniemu „rozeznaniu" – możemy od siebie odsunąć jako niepotrzebną, niesłużącą życiu, nadmiernie nas obciążającą. Skoro tak, to kiedy pacjentka domaga się od terapeutki, by ta pomogła jej obchodzić się z własnymi „fekaliami" inaczej niż do tej pory, odpowiedzią musi

być powtórzone za Mary Douglas pytanie, czym właściwie jest moja nieczystość i jaki system ją wytworzył. I choć pytania tego nikt nie sformułuje wprost, będzie ono koniecznym ogniwem rozumowania terapeutki, świadomej istnienia praktycznie nieskończonej liczby możliwych porządków oraz faktu, że kryteria podziału na żywotne i nieżywotne (adaptacyjne i dezadaptacyjne) mogą, a nawet powinny się zmieniać.

Niezależnie od tego, który ze sposobów dominuje w mozaice objawów konkretnej pacjentki, historię cierpiącego podmiotu możemy – dysponując pojęciami czystości i nieczystości – opowiedzieć podobnie. Za każdym razem siła, z jaką odsuwamy od siebie fragment nas samych, jest od tej pory siłą odpowiedzialną za stabilność naszego „ja". Stanowczość tego „higienizującego" gestu zdecyduje o poczuciu własnej czystości i wewnętrznej klarowności. Jednocześnie to, co wyparte[16], zakazane i zawstydzone, jako obdarzone energią, będzie nam nieustannie zagrażać: grawitować ku swojemu źródłu („Wstręt – pisze Kristeva – [...] ujawnia, że podmiot jest w ciągłym niebezpieczeństwie"[17]). Jeśli wejdziemy w proces terapeutyczny, „ekskrementy" wcześniej czy później zaczną dopominać się o uwagę, domagać się zauważenia, na różne sposoby się inscenizować, a niekiedy nawet przejmować kontrolę nad procesem analizy. Zechcą zaistnieć jako autonomiczna siła. Będą aktywnie szukały strategii bezpiecznego zaistnienia. Zresztą skoro fekalia są obrazem tego, co powstaje wewnątrz pacjentki, to dla jej dobra nie powinny tam pozostać. Jeśli analiza ma się toczyć, terapeutka, a za nią pacjentka, muszą istnienie



Wytatuowany mężczyzna, fotograf nieznany, ok. 1900. Dokument z kolekcji Roberta Girauda, Paryż.

„odchodów" zauważyć, nadać im znaczenie, zająć wobec nich określoną pozycję, a czasem – pozwolić im działać. Sięgając do słownika religijnego, możemy ten proces określić mianem koprofanii, to jest „objawiania się kału", ponieważ polega on na wprowadzaniu tego, co wyparte, a więc obłożone wizualną anatemą, w sferę widzialności.

Dopiero takie ujęcie pozwala uchwycić doświadczeniowy, a nie wyłącznie poznawczy charakter procesu terapeutycznego. Po stronie wypartego jest bowiem nie tylko (a być może nawet nie tyle) neutralna niewiedza czy nieświadomość. Gdyby chodziło wyłącznie o nie, analiza byłaby zaledwie ścieżką uczenia się, gromadzeniem i integrowaniem nowych informacji. Tymczasem warto pomyśleć o wypartym jako o miejscu wstydu, niepokoju, upokorzenia i odłączenia od grupy; o miejscu, w którym przeczuwamy destrukcyjną (zagrażającą „ja") moc własnego „brudu". I również dopiero z tej perspektywy możemy mówić o fizycznej uldze, porównywalnej z ulgą oddania moczu i stolca, jaką przynosi żywy (a nie zapośredniczony objawami) kontakt z wypartym.

Co jednak miałoby to oznaczać w praktyce? Na czym ów „żywy kontakt" miałby polegać? Jeśli wyparte jawi mi się jako nieczyste, jeśli przyjmuje cechy wydzielin i wydalin, będę przecież robiła wszystko, by wyjaśniać swoje funkcjonowanie bez odwoływania się do ich istnienia; będę się starała uchodzić za osobę cywilizowaną, która zna normy, szanuje granice i umiejętnie trzyma na dystans to, co może ją skompromitować lub choćby zawstydzić; będę wreszcie chronić terapeutkę i przestrzeń relacji z nią od skalania moim brudem, świadoma jego niszczycielskiego potencjału. Mając do wyboru wyrażanie i rozgrywanie (ryzykowne wydalanie i bezpieczną kontynencję), zdecyduję się na to drugie. Odchody zatrzymam w sobie, a fizjologiczną równowagę zapewnią mi objawy – inscenizujące się gówno.



Kiki Smith, *Tale*, 1992. Kolekcja Jeffreya Deitcha.

Będzie to – mimo pozornej jawności, sugerowanej przez kategorię „inscenizacji" – jak najdalsze od koprofanii. Greckie *phaíno* oznacza „wydobyć na jaw", ale też „pokazać coś jako swoje" i „wskazywać" (na przykład drogę)[18]. Wybierając rozgrywanie, pozostaję strażniczką wyparcia i nie mogę stać się odpowiedzialna za własne działania. Nie mam z „ekskrementami" żywego kontaktu, ale też nie mam wyboru. Moja „nieczystość" działa we mnie i przeze mnie, przysparza mi cierpienia, choć zarazem chroni mnie przed wspomnieniem dawnego bólu. Nie wiem też, co dalej – nie wiem, co robić, ponieważ nie mam pojęcia, czego potrzebuję. Wprowadzenie „fekaliów" w obszar widzialności dałoby mi nadzieję na wybór (nie byłabym już skazana na inscenizowanie), pozwoliłoby mi wziąć odpowiedzialność oraz wskazałoby drogę: przepływ otworzyłby mnie na samą siebie, dowiedziałabym się od moich własnych „wydalin", czego mi trzeba.



André Kertész, *Distortion #141*, ok. 1933. Bruce Silverstein Gallery, New York.

Testuję więc stabilność terapeutki, jej zdolność do mieszczenia mojej destrukcyjnej siły, znoszenia mojego smrodu, widoku mojego rozkładu. Sprawdzam, czy odwraca się ze wstrętem, czy karze mnie za popuszczanie, czy w ogóle potrafi się obejść z moim brudem. Czy nie zrobię jej krzywdy, sama odchodząc potem z niczym? Czy nie poczuję przypadkiem odoru jej odchodów? Czy nie będziemy się w tym taplać zbyt długo, bez widoków na czystą, stabilną wersję „ja"?

Nie wiem, czy i na ile terapeutka jest przedstawicielką systemu, który „stworzył" mój brud, choć oczywiście nie myślę jeszcze o brudzie jak o czymś stwarzanym; traktuję go raczej jako coś

zastanego, naturalnego, być może powstałego z mojej winy, którą umiem wyrazić jedynie poprzez mgliste „coś jest ze mną nie tak". Zwykle na początku zakładam, że terapeutka myśli tak samo – głównie dlatego, że nie przychodzi mi do głowy, że brud mógłby być czymś innym niż trwałą cechą rzeczy i ludzi. Minie dużo czasu, zanim w ogóle zobaczę system, a właściwie moje własne wyobrażenie o nim. Zanim uda mi się poczuć – otwierającą się klatką piersiową, trzewiami, miednicą – że jest on jedną z wielu możliwych fikcji, sposobem widzenia, koniecznym, lecz skonstruowanym filtrem.

Wreszcie terapeutka stanie się świadkiem mojego wydalania. Ostatecznie jestem tu po to, by wydalić. Zaprasza mnie do tego pozycja siedząca, pudełko chusteczek na stoliku obok oraz wyłączenie ze zwykłego porządku – nasza wspólna niewidzialność dla świata zewnętrznego, nasze wspólne bycie *in the closet*.



S. M. Poppoff, *Bułgarska akrobatka*, ok. 1890. Wellcome Collection, London.

Muszę teraz zaistnieć również od pasa w dół, choć jeśli spotykamy się tylko online, terapeutka może tego nigdy nie zobaczyć. Jest jednak szansa, że odgadnie – dostrzeże błysk w moim oku, drgnięcie policzka, silniejszy wydech. Siła, którą mam szansę odkryć poza dotychczasowym kadrem jej i mojej własnej percepcji, każe mi teraz stawiać pytania o czas i miejsce zaspokajania potrzeb; każe zastanowić się, czy i jak ukrywać towarzyszące owemu zaspokojeniu zapachy i dźwięki. Każe mi też uznać siebie za *Homo excernens*, człowieka wydalającego, doświadczającego własnych granic – trwałych, lecz pod pewnymi warunkami przepuszczalnych, człowieka zdolnego do samodzielnego, choć przecież nigdy całkowicie wolnego, odsiewania i rozeznawania.



Herbert List, *The Spirit of Lycabettus XXI*, ok. 1937. Estate of Herbert List, Hamburg.

Jeśli koprofania będzie miała miejsce – jeśli zechcę objawić się samej sobie w najbardziej nieczystej, zawstydzonej i obolałej postaci – wróci do mnie radość na dwóch poziomach: wróci wyparty kawałek „ja" oraz sama rozkosz doświadczania. Przyjdą ulga, energia i wzrost. Nieoczekiwanie, jak w dosadnych wizjach François Rabelais'go[19], szczęście narodzi się „nie w górze, lecz w dole, w odbycie"[20]. Dół materialno-cielesny stanie się źródłem samowiedzy, a jednocześnie początkiem doświadczenia wspólnotowego[21]. Jeśli głowa wyłącza, indywidualizuje, czyni samotną i usztywnia, to trzewia włączają mnie w ludzką i ludzko-zwierzęcą społeczność istot defekujących, rozmnażających się, śmiejących i potrzebujących oparcia w ziemi.

Wywrotowa moc analnego żywiołu i jego wspólnotowy potencjał zostały oczywiście dostrzeżone przez współczesną psychoanalizę, a ich konceptualizacje (choćby prace Leo Bersaniego, Eve Kosofsky Sedgwick czy Calvina Thomasa) zyskały nawet miano „zwrotu analnego"[22]. Jak zauważa psychoanalityczka Jamieson Webster, anus jest przecież tym, co znosi różnicę seksualną, bo mają go obie płcie. Co więcej, umożliwia on seks w oderwaniu od prokreacji, a zatem pozwala abstrahować od biologicznego determinizmu i społecznych konsekwencji cielesnej miłości. Wreszcie – anus ujednolica to, co zjedzone, zamieniając je w nową substancję. To wszystko – pisze badaczka – czyni z niego dobry punkt wyjścia do snu o uniwersalizmie[23].

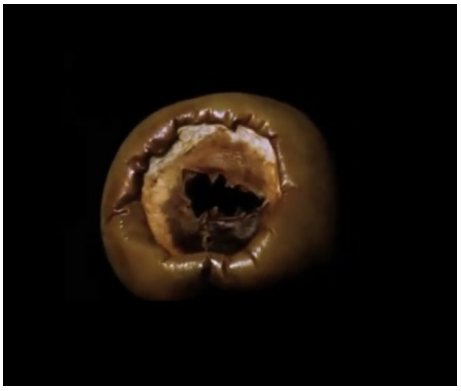
Teza głosząca, że stabilność tożsamości zależy od siły, z jaką będziemy doświadczać wstrętu, domaga się zatem uzupełnienia. Stałość abiektu oznacza przecież ostatecznie zastygnięcie podmiotu: staje się on tak stabilny, że właściwie pozbawiony życia, niezdolny do metabolizowania nowych informacji

i doświadczeń. Bezpieczny, lecz martwy. Zadowolony z samowiedzy, lecz odrętwiały w lęku przed skalaniem. A przy tym – dręczony przez inscenizujące się w jego życiu objawy. Jednocześnie bez gestu pierwotnego odrzucenia trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek, choćby tymczasową, wspólnotę i jakąkolwiek, choćby bardzo plastyczną, tożsamość. Postawę „odrzucam, by już zawsze trzymać na dystans" powinna więc zastąpić postawa „odrzucam, ale pozostaję zdolna do tymczasowego utożsamienia się z abiektem, do empatii wobec tego, co odrzucone". Co ważne, wstręt zaczyna odróżniać się tu od wstydu: to już nie wstyd przechodzić na stronę wstrętu, nie wstyd być tam gościem, nie wstyd obcować z własnymi „fekaliami". Włączam „ekskrementy" w sferę widzialności, jednak nie przypisuję im jakiegoś szczególnego miejsca. Na poziomie etycznym będzie to oznaczało przyznanie, że tak samo jak inni jestem zdolna do wszelkiego zła (noszę w sobie potencjał wszelkiej obrzydliwości), ale też gotowa do wszelkiego dialogu (z wszelką obrzydliwością mogę się skomunikować). Na poziomie relacyjnym będzie się to wiązało ze zwiększoną zdolnością do współczucia sobie i innym. Rousseau zwał ją litością, choć warto podkreślić, że chodzi tu nie o sentymentalne utożsamienie, lecz o spojrzenie możliwe dzięki odzyskanej integralności, „odwstydzonej" godności, która potrzebuje innych, by się od nich uczyć i z nimi współdoświadczać, nie zaś po to, by używać ich jako ekranu projekcji, czyli w istocie jako protezy dającej złudzenie jedności z samym sobą, kamuflującej własne rozdarcie.



Magdalena Moskwa, Bez tytułu, nr 72, 2013. Muzeum Narodowe w Warszawie.

Z koprofanią, jak z każdym destabilizującym system impulsem, związane są dwa rodzaje ruchu: dekompozycji i rekonfiguracji. Dekompozycja następuje, gdy wydalam coś nieforemnego, pozajęzykowego, pokawałkowanego i mogę to poczuć oraz zobaczyć (dokonuje się wgląd). Wyparte, choć ciągle zagraża, pojawia się w przestrzeni bezpiecznej relacji, zaskakuje swoją obcością, a jednocześnie – paradoksalnie – daje się rozpoznać jako swoje („To jest małe, śmierdzące, śliskie i nie daje mi żyć. To jest mój pasożyt", powiedziała jedna z moich pacjentek). Lecz wydalając, jednocześnie przecież stwarzam, i jest to moment rekonfiguracji: powołuję do życia coś nowego, wobec czego muszę zająć jakieś stanowisko, jakoś się z tym obejść. To, co antysystemowe, zdekonspirowane i przeniesione do sfery widzialności, w nowy sposób oddziałuje na dotychczasowy ład. Zmusza do jego przebudowy, prowokuje powstawanie nowych sensów i – co z terapeutycznej perspektywy najważniejsze – przynosi fizyczną ulgę.



Kadr z filmu *Zet i dwa zera*. Peter Greenaway, Wielka Brytania 1985.

Psychoterapeutka powie, że nie wystarczy pozbyć się własnego symptomu – trzeba go jeszcze pokochać (czasem zresztą to drugie jest warunkiem pierwszego). Dlatego nasza czujność powinna się wzmagać, gdy słyszymy zachęty do stawania się „najlepszymi wersjami siebie". Nie są one niczym innym niż zawoalowanymi formułami egzorcystycznymi, a historia aż nadto dobitnie pokazała nam, jak niebezpieczne mogą być wspólnoty budowane

na tego rodzaju zaklęciach.

Kiedy w *Nieznośnej lekkości bytu* Milan Kundera wkłada w usta swojego bohatera tezę, że gówno jest większym problemem teologicznym niż zło[24], zwraca uwagę na strukturę (unaocznianą tu jako *theós*), którą podważa wytropiona w nieoczywistym miejscu antystruktura (unaoczniana jako *kópros*). Pamiętamy, że czynili tak w swoich rozrachunkach z Bogiem choćby Antonin Artaud, Georges Bataille czy Jerzy Grotowski. Być może warto odczytać ich artystyczne projekty w sposób śmiały: zapytać, co się stanie, gdy antystruktura przestanie być przedmiotem egzorcyzmu, a stanie się raczej powodem „endorcyzmu" – procesu włączania, integrowania, ponownego przyswajania tego, co „obce". Możemy się bać – a jest to przecież lęk każdego pacjenta – że dżuma przedrze się wówczas przez kordon sanitarny; że dopadnie nas szaleństwo; że zaleje nas (i naszych bogów) gówno. Psychoterapia, podobnie zresztą jak sztuka, jest jednak miejscem, w którym możemy powiedzieć, że to nic nie szkodzi, ponieważ realność definiujemy tutaj inaczej niż w świecie zewnętrznym: dokonujemy realnych zmian poprzez operacje na symbolach, a w dodatku czyniąc to, staramy się przestrzegać reguł bezpieczeństwa. Budujemy systemy, w których możemy testować elastyczność i żywotność innych systemów. Przed całkowitym zalaniem „fekaliami" chronią nas najpierw nasze własne mechanizmy obronne, a potem osoba terapeutki dbającej o to, by w słowach, w ciele i w relacji pojawiły się bezpieczne miejsca, w których niezależnie od wszystkiego będziemy mogły się schronić. Psychoterapeutyczny „endorcyzm", tak jak egzorcyzm, jest ostatecznie procedurą, a więc zrytualizowaną sekwencją gestów i słów, umożliwiającą kontrolowany kontakt z niekontrolowanym. Pomimo rozmaitych wad owej procedury oraz mnogości jej ideologicznych uwikłań, przed którymi bodaj najgorliwiej ostrzegali nas Gilles Deleuze i Félix Guattari[25], wciąż pozostaje ona skutecznym – zaryzykuję stwierdzenie, że najskuteczniejszym – narzędziem identyfikacji i usuwania źródeł emocjonalnego, a często również fizycznego bólu. Jako że źródła te mają w dużej mierze charakter

systemowy, psychoanaliza musi podejmować wysiłek pozostawania przestrzenią antysystemowej (a to, rzecz jasna, oznacza wciąż coś nowego) refleksji i praktyki.

W jednym z fragmentów *Twórczości Franciszka Rabelais'go* Bachtin przytacza fragment w prześmiewczy sposób opowiadający o duszy umierającego poety Mruczysława, wędrującej po śmierci nie do nieba, nie do piekła nawet, lecz pod zad Prozerpiny, do miejsca, gdzie załatwia ona swoje potrzeby[26].



Wypróżniający się, 1531. Mizerykordia na drewnianej stalli, bazylika Saint-Materne, Walcourt, Belgia.

Francuskie *âme* („dusza") zostaje tu włączone w grę z pogardliwie w tym kontekście brzmiącym słowem *âne* („osioł"), obecnym w starszej wersji tekstu Rabelais'go. Niezrównany Tadeusz Boy-Żeleński w polskim przekładzie tekstu zamieni „duszę" na „dupę"[27], sugerując bliźniaczość obu kategorii; ich nie tylko fonetyczną, ale i metafizyczną przyległość[28]. Nie jest to bynajmniej wyłącznie zabawa słowna, nie jest to też profanacja, lecz raczej – by przywołać słynne rozróżnienie dokonane przez Grotowskiego[29] – przywracające witalność bluźnierstwo. „Szczęście duszy tkwi głęboko w ciele, w jego częściach dolnych", dopowie Bachtin. „Taka trawestacja jednego z najbardziej podstawowych twierdzeń nauki chrześcijańskiej jest [...] bardzo daleka od cynicznego nihilizmu. Dół materialno-cielesny jest płodny"[30]. W obrazie anusa (*ânusa*!), który zostaje zrównany z duszą, w tym geście włączenia – endorcyzmie, który nie boi się już rytualnego skalania – zamknięte jest przeczucie nowej, prawdziwie witalnej, prawdziwie świętej i śmiejącej się do rozpuku wspólnoty.



Lars von Trier & Bjarke Ingels, dekoracja do filmu Larsa von Triera *Dom, który zbudował Jack* (2018). Wystawa *Big Art*, 21 września 2018 – 13 stycznia 2019, Kunsthall Charlotenborg, Kopenhaga. Fot. Anders Sune Berg / Kadr z filmu *Melancholia*. Lars von Trier, Dania, Francja, Szwecja, Niemcy 2011.

Warto przypomnieć, że w opublikowanym w 1905 roku *Dowcipie i jego stosunku do nieświadomości* Freud podejmuje refleksję nad genezą humoru i pokazuje, że źródła zakazów nie są bynajmniej oddalone od źródeł zabawy – stanowią raczej, jak Bóg-prawodawca i trickster, dwa aspekty tej samej rzeczywistości. To zaś daje nadzieję na nową jakość naszego bycia z samymi sobą i z innymi: „Jeśli naprawdę właśnie «nad-ja» tak czule, tak pocieszająco przemawia w humorze do zastraszonego «ja», to pragniemy tu zwrócić uwagę, że niejednego musimy się jeszcze nauczyć, jeśli chodzi o istotę owego «nad-ja»”[31].

Może więc gówno wcale nie jest większym problemem teologicznym niż zło. Może to właśnie w „gównie” (niewykluczone, że i tym zapisanym bez cudzysłowu) jest większa eschatologiczna nadzieja niż w dobru.

1 *Trzy rozprawy* po raz pierwszy wydano w 1905 roku. Zob. Sigmund Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: idem, *Życie seksualne*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

2 Lou Andreas-Salomé, *„Anal” und „Sexual”*, „Imago” 1916, t. IV, s. 249 i nast.

3 Sigmund Freud, *Trzy rozprawy…*, s. 79, przyp. 93.

4 Ibidem, s. 78.

5 Zob. idem, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013.

6 Zob. Joanna Tokarska-Bakir, *Energia odpadków*, w: Mary Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007, s. 7.

7 Ibidem, s. 39. Por. także: ibidem, s. 28.

8 Ibidem, s. 29.

9 Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 47.

10 Zob. Mary Douglas, *Czystość i zmaza…*, s. 153–154.

11 Ibidem, s. 156.

12 Por. Joanna Tokarska-Bakir, *Energia odpadków…*, s. 40.

13 W tekście dla uproszczenia konsekwentnie posługuję się formami żeńskimi do opisu zjawisk dotyczących wszystkich terapeutów i pacjentów, niezależnie od ich płci.

14 Interesującym komentarzem do tej obserwacji jest przytoczona przez Monę Chollet historia młodej Brytyjki, która – motywowana wstydem przed chłopakiem – wyrzuciła swoje odchody przez okno, odkrywszy, że spłuczka w jego łazience nie działa. Chollet uznaje tę historię za przykład desperacji, ku jakiej może popychać kobiety zawstydzenie własną fizjologią. Zob. Mona Chollet, *Wymyślić miłość na nowo. Jak patriarchat sabotuje relacje między mężczyznami a kobietami*, przeł. J. Gliszczak, Karakter, Kraków 2022, s. 56.

15 *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

16 Na temat roli wypartego jako fundamentalnej kategorii psychoanalitycznej obszernie pisze Rafał Michalski w tekście *Paradoksy freudowskiej teorii wyparcia. Część I*, „Studia z Historii Filozofii" 2016, t. 7, nr 2, s. 179–208.

17 Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia…*, s. 15.

18 *Słownik grecko-polski*, oprac. O. Jurewicz, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2000.

19 Współczesną refleksję nad anusem z wyobraźnią Rabelais'owską łączy między innymi Leo Bersani, pisząc o dehomoseksualizacji analności. Zob. idem, *Czy odbytnica jest grobem?*, przeł. M.A. Pelczar, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.

20 Michaił Bachtin, *Obrazy dołu materialno-cielesnego w powieści Rabelais'go*, w: idem, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu,* przeł. A. i A. Goleniowie, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 513.

21 Bachtin pisze: „Ludowy, jarmarczny tłum karnawałowy kłębiący się na placach i ulicach nie jest po prostu tłumem. Jest ludową całością, ale całością zorganizowaną na swój

sposób, na ludowy sposób – niezależnie i na przekór wszelkim istniejącym formom społeczno-ekonomicznej i politycznej organizacji przemocy, która na czas święta ulega niejako unieważnieniu"; ibidem, s. 364.

22 Obszerniej pisze o tym Tomasz Kaliściak w zajmującym tekście *Gombrowicz od tyłu: projekt krytyki analnej na przykładzie „Ferdydurke"*, „Śląskie Studia Polonistyczne" 2016, nr 1–2, s. 59–97.

23 Zob. Jamieson Webster, *Manzoni and Anal Alchemy. Thoughts on Art, Shit and „Merda d'Artista" at 60*, „Hauser and Wirth"; www.hauserwirth.com/ursula/32422-piero-manzoni-anal-alchemy, dostęp 17 listopada 2022.

24 Milan Kundera, *Nieznośna lekkość bytu*, przeł. A. Holland, Grupa Wydawnicza Foksal, Warszawa 2014, s. 298. Słynne pytanie Kundery przywołuje we wspomnianym już eseju także Jamieson Webster; zob. eadem, *Manzoni and Anal Alchemy...*

25 Wśród sformułowanych przez nich zarzutów wymieńmy tu – z konieczności upraszczając – faszyzowanie i redukcjonizm poznawczy (ryzyko unieruchamiania sił życiowych pacjenta i „cementowania" jego tożsamości wokół narzucanych przez terapeutę sensów), sprowadzanie bogactwa nieświadomości do pozbawionych wywrotowej siły, często wyświechtanych formuł, nadmierną koncentrację na tradycyjnych strukturach rodzinnych, narzucanie konserwatywnej koncepcji seksualności, antropocentryzm czy ukryty teizm psychoanalizy. Zob. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

26 Michaił Bachtin, *Obrazy dołu materialno-cielesnego...*, s. 512.

27 Dosłownie: „Jego dupa (chciałem rzec dusza) wędruje do trzydziestu tysięcy par diabłów", ibidem.

28 Intuicję tę wyraża zresztą także Artaud w swojej koncepcji człowieka skato-teologicznego czy narrator wspomnianej już *Nieznośnej lekkości bytu* Kundery, stwierdzający: „Bez jakiegokolwiek przygotowania teologicznego spontanicznie rozumiałem więc już jako dziecko nieodłączność gówna i Boga". Zob. Milan Kundera, *Nieznośna lekkość bytu...*, s. 297.

29 Por. Jerzy Grotowski, *Il Teatr Laboratorium di Jerzy Grotowski* (reż. Marianne Ahrne, prod. Centro per la Sperimentazione e la Ricera Teatrale di Pontedera dla RAI), przekł. ścieżki dźwiękowej H. Sudoł, maszynopis, Archiwum Instytutu im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław. Rozróżnienie Grotowskiego przywołuje i szeroko omawia Leszek Kolankiewicz między innymi w tekście *Świntuch, bluźnierca, pantokrator, guru, heretyk, Grotowski*, w: *Teatr a Kościół*, red. A. Adamiecka-Sitek, M. Kościelniak, G. Niziołek, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Warszawa 2018, s. 235–288.

30 Michaił Bachtin, *Obrazy dołu materialno-cielesnego...*, s. 513.

31 Sigmund Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* [w:] idem, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 269.

Bibliografia

Bakhtin, Mikhail. Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu. Translated by Anna and Andrzej Goleniowie. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1975.

Mary, Douglas. Czystość i zmaza. Translated by Marta Bucholc. Introduction by Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa: PIW, 2007.

Sigmund, Freud. Dowcip i jego stosunek do nieświadomości. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1993.

Sigmund, Freud. Życie seksualne. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.

Sigmund, Freud. Kultura jako źródło cierpień. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Aletheia, 2013.

Julia, Kristeva. Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie. Translated by Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.

Rafał, Michalski. "Paradoksy freudowskiej teorii wyparcia. Część I." Studia z historii filozofii, no 2 (2016): 179–208.

Jamieson, Webster. "Manzoni and Anal Alchemy. Thoughts on Art, Shit and 'Merda d'Artista' at 60". Hauser and Wirth. Accessed November 17, 2022, https://www.hauserwirth.com/ursula/32422-piero-manzoni-anal-alchemy/