

Małgorzata Muszyńska

Ku rekonstrukcji koncepcji podmiotu według Julii Kristevej

Wprowadzenie

Prace Julii Kristevej¹ – pisarki, teoretyczki literatury, filozofki i psychoanalityczki – znalazły wyraźny oddźwięk w pedagogice amerykańskiej. Jej wkład w humanistykę został przybliżony w Polsce przez T. Kitlińskiego (2001). A najważniejsze prace syntetyzujące jej dorobek, które ukazały się ostatnio, są autorstwa: M. Becker-Leckrone (2005), N. McAfee (2004), C. Sjöholm (2005). Inspiracja jej pisarstwem oraz psychoanalizą widoczna jest w pedagogicznych rozprawach skoncentrowanych wokół kondycji podmiotu u: D.P. Britzman (1998, 2003), E.A. Ellsworth (1997), L. Stone (2004) oraz W. Atwell-Vasey (1998).

Nadrzędnym celem – maksymą badawczą J. Kristevej – jest myśleć, leczyć i pisać, a także kochać, a w ten sposób przezwycięzać nienawiść. Służą temu Cycerońskie określenie filozofii *quaerere* jako pytanie, szukanie, śledztwo (T. Kitliński, 2001, s. 7). Głównym bohaterem jest afektywny podmiot w procesie. Kwintetowi pytań sprzyja bogaty warsztat naukowy J. Kristevej. Możemy przewidzieć, jak istotne dla pedagogiki może się stać szukanie odpowiedzi na pytania: Jak myśleć? Jak leczyć? Jak pisać? Jak kochać? A zatem podążamy za J. Kristevą.

Gdy J. Kristeva pisze o miłości, wyczuwamy, twierdzi T. Kitliński, że istnieje specyficzne, niejęzykowe środowisko, żywa tkanka cielesności, jak by to powiedział M. Merleau-Ponty – „transsubstancje”, pamięć zachowująca nie słowa, a uczucia. Im właśnie J. Kristeva poświęca swoją twórczość naukowo-

¹ Julia Kristeva urodziła się w 1941 roku w Sofii. Tam studiowała lingwistykę i literaturę, później była dziennikarką. Do Paryża przybyła w 1966 roku, została asystentką C. Lévi-Straussa w Laboratorium Antropologii Społecznej. Dysertację doktorską przygotowała pod opieką L. Goldmanna. W 1970 roku opublikowała *The Text of the Novel*, studium postformalistyczne na temat twórczości M. Bachtina. Obecnie jest profesorem na Uniwersytecie Denisa Diderota w Paryżu. Zob. hasło *Julia Kristeva* w słowniku *A Companion...* (S. Davies i in., 2009, s. 396–398).

-pisarską, do której podstaw sięgam, wyjaśniając sformułowane przez nią pojęcia: semiotyczne i symboliczne, *ego affectus est*, „abject” i podmiot buntujący się.

Człowiek współczesny nie potrafi wyrazić swoich uczuć, zauważa J. Kristeva, i na tym polega jego dramat. Sztuka współczesna, która jest syntezą znaku i podmiotowości, ideału i semiotyczności (owej niejęzykowej sfery), prowadzi do sublimacji abjektu (czyli tego, co i podnieca, i odpycha, i brzydzi), a więc do wybaczenia przez próbę zgłębionego rozumienia podmiotu w procesie (T. Kitliński, 2001, s. 10). Może właśnie wtedy, kiedy samodzielnie nauczymy się rozpoznawać mechanizm wyparcia „obcego w nas” – nauczymy się kochać.

Próba analizy wybranych wątków z dorobku J. Kristevej pozwala na sformułowanie tezy, że jej naukowo podporządkowane pisarstwo powieściowe tworzy estetyczny filar psychoanalizy, niezbędny w pedagogicznym myśleniu i postępowaniu. Dowodem wspierającym powyższą tezę może być przeświadczenie M. Klein, że psychoanaliza nie służy tylko leczeniu przypadków patologicznych, ale także naprawie charakteru oraz – jak coraz częściej zauważają pedagodzy amerykańscy – wyjaśnianiu relacji pomiędzy podmiotami edukacyjnymi. W książce W. Atwell-Wasey: *Nourishing Words Bridging Private Reading and Public Teaching*² znajdujemy, być może kluczową dla badań pedagogicznych i bazową dla etyki oraz epistemologii, tezę J. Kristevej:

Kristeva dowodzi, że doświadczenie życiowe równoważenia sił przyjemności i przemocy w relacji z innymi ludźmi często ma miejsce w obrębie miłosego dawania i brania, z postacią macierzyństwa (W. Atwell-Wasey, 1998, s. 87).

Specyficznie ukształtowana przez J. Kristewę powieść jako zamierzona estetyzacja uczuć pozwala na obserwację i analizę podmiotu w procesie. Julia Kristeva podpowiada, z jakich środków ekspresji warto korzystać, by wyjaśniać i próbować rozumieć nasze życie, a w nim nasze idiosynkratyczne uwikłanie. Punktem wyjścia do rozumienia tego przedsięwzięcia może być np. metafora synestezyjna czy analogia, np. w jej pracy *Stabat Mater* (J. Kristeva, 1987b, s. 234–263). Uzasadnienie estetyzacji jest tym bardziej trafne, im bardziej sama J. Kristeva widzi w sztuce współczesnej, jej znakach syntezę myśli autorów. Powtarzając słowa J. Kristevej: „Żyjesz wtedy, i tylko wtedy, gdy masz życie psychiczne...” (J. Kristeva, 1995, s. 5–6, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 129) – mówimy jednocześnie: sztuka i ekspresja są dyskursami życia psychicznego. Przez nie mamy dostęp do siebie i innych. Czy potrafimy skorzystać z tego waloru?

Współczesna pedagogika powinna przygotować projekty estetyki psychoanalitycznej, dające możliwości analizy uczuć i zachowań w dialogu. Do osiągnięcia tego celu potrzebna jest misternie przygotowana edukacja

² Zob. podrozdział zatytułowany: *Mother/Child Intersubjectivity as a Prototype for Ethics and Epistemology*, s. 87–89.

na wszystkich szczeblach, której mocną stroną będą interdyscyplinarne powiązania. Jeżeli wyobraźnia, nawet złudna, jest cudem, to jest jego ludzką właściwością, umożliwiającą przetrwanie idealizacji w człowieku. I stanowi ona ratunek dla kondycji człowieka, zawsze jednak uwikłanego, jak powiada J. Kristeva, we wszechmoc subiektywnej prowizoryczności. Nie ma jednoznacznych odpowiedzi na postawione na początku pytania: Jak myśleć? Jak leczyć? Jak pisać? Jak kochać? Pozostaje wysiłek rozumnego, badawczego doświadczania. Julia Kristeva tak postępuje, odrzucając pojęcie podmiotu tetycznego³. Oto próba rekonstrukcji podmiotu w procesie.

Semiotyczne, symboliczne

Julia Kristeva, już na samym wstępie opisując fenomenologiczny podmiot wypowiedzi w książce *Revolution in Poetic Language* („Rewolucja języka poetyckiego”), tak oto w skrócie wyjaśnia dwie modalności tego, co jest według niej samym procesem znaczeniowym. Pierwszy z nich nazywa semiotycznym, drugi zaś symbolicznym.

Te dwie modalności są nieodłączne od procesu znaczeniowego, który konstytuuje język, i dialektyka pomiędzy nimi określa typ dyskursu (narracja, metajęzyk, teoria, poezja itd.); innymi słowy „naturalny” język pozwala na różne tryby artykulacji semiotycznego i symbolicznego. Z drugiej strony istnieją niewerbalne systemy znaczeniowe zbudowane wyłącznie na bazie semiotyki (np. muzyka). Jak jednak zobaczymy, ta wyłączność jest względna, właśnie z powodu dialektyki koniecznej pomiędzy oboma trybami procesu

³ Michał P. Markowski wyjaśnia we wstępie do pracy J. Kristevej: *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, że: „Husserlowska fenomenologia relację pomiędzy podmiotem a językiem określa w taki sposób, że język jest narzędziem, za pomocą którego podmiot formułuje sądy o rzeczywistości. Mowa nie wpływa w najmniejszym stopniu na jego konstytucję. Podmiot jest już sam ustanowiony, zanim zacnie jeszcze mówić. Dla podmiotu fenomenologicznego, będącego czystą świadomością wyabstrahowaną ze stumienia codziennego doświadczania, mowa jest tym, czym posługuje się podmiot, który wcześniej zerwał swoje relacje ze światem empirycznym (bez czego nie mógłby się ustanowić jako transcendentalne ego), i teraz powraca doń za pomocą wypowiedzi, osadzającej rzeczywistość w nowym istnieniu, oczyszczonym z przygodności. W tym znaczeniu podmiot jest podmiotem tetycznym. Greckie słowo *thesis*, którego z upodobaniem używa Husserl, tłumacząc je jako *Setzung*, oznacza pozycję, a jednocześnie sąd. [...] Tetyczność podmiotu wskazuje na dwie właściwości: podmiot jest już ukształtowany, *gesetzt*, i sam kształtuje, czy ściślej: ustanawia *setzt*, rzeczywistość w bycie, przez mowę. Tym samym fenomenologia dekretuje nieusuwalny rozdział między podmiotem i mową: podmiot ma wpływ na mowę, mowa nie może mieć żadnego wpływu na podmiot. [...] W jego strukturze nie osadza się doświadczenie. [...] Podmiot fenomenologiczny wyklucza nadwyżkę znaczenia. [...] Podmiot fenomenologiczny nie może zakładać nieświadomości” (J. Kristeva, 2007a, s. VII–VIII; zob. 1980, s. 128–132).

znaczeniowego, który jest konstytutywny dla pomiotu. Podmiot jest zawsze zarówno semiotyczny, jak i symboliczny i dlatego żaden wytwarzany przezeń system znaczeniowy nie może być „wyłącznie” semiotyczny lub „wyłącznie” symboliczny, lecz zamiast tego jest określony przez dług zaciągnięty wobec obu tych elementów (J. Kristeva, 1984, s. 23–24).

Pojęcie semiotyczne J. Kristeva łączy z terminem „chora”. W jej ujęciu chora jest semiotyczna. W rozprawie autorki znajdujemy przypomnienie etymologii pojęć „semiotyka” i „chora”.

Semiotyka „wywodzi się z j. greckiego: σημεῖον, tj. wyróżniający znak, oznaka, wskazówka, dowód, znak wyryty lub pisemny, odcisk, trop, figuracja” (J. Kristeva, 1984, s. 25). I – jak podkreśla – to przypomnienie byłoby nieprzekonującym ozdobnikiem, obejmującym niewspółmierne znaczenia, gdyby nie fakt „że przeważające etymologiczne użycie tego słowa mieści w sobie odrębność (odróżnialność), pozwalającą nam powiązać je z dokładną modalnością w procesie znaczeniowym” (J. Kristeva, 1984, s. 25). Julia Kristeva zauważa, że to właśnie owa modalność jest jednym tych aspektów freudowskiej psychoanalizy, które postulują „nie tylko ułatwienie i nadanie struktury układowi popędów, ale także tzw. procesów pierwotnych, które przemieszczają i skupiają obie energie i ich zapis” (J. Kristeva, 1984, s. 25).

Chora (łono), podaje J. Kristeva, stanowi niewyrazistą całość dalej uformowaną przez popędy i ich zastoje w motoryce, charakteryzujące się zarówno pełnią ruchu, jak i uregulowaniem. Pojęcie chora zapożycza J. Kristeva z *Timaios*a Platona dla oznaczenia z natury mobilnej i skrajnie tymczasowej artykulacji tworzonej przez ruchy i ich efemeryczne zastoje (J. Kristeva, 1984, s. 25).

1. Chora nie ma formy aksjomatycznej, nie jest ujęta w reguły i ustanowiona definitywnie. Chora nie jest znakiem, ani też pozycją (stanem) i w związku z tym nic nie przedstawia i nie jest elementem reprezentującym i znaczącym, „jakkolwiek jest wytworzona w celu uzyskania tej znaczeniowej pozycji”. Wobec tego

Nie będąc ani wzorcem, ani kopią chora poprzedza i stanowi podporę figuracji, a więc unaocznienia, i jest analogiczna jedynie do rytmu głosowego lub ruchowego (J. Kristeva, 1984, s. 26).

2. Julia Kristeva chce zatem

[...] przywrócić gestykulacyjną i głosową grę motoryki (nadmieniając tylko aspekt związany z językiem) na poziomie ciała uspołecznionego w celu usunięcia motoryki z ontologii i bezpostaciowości (J. Kristeva, 1984, s. 26),

gdzie była zamknięta przez Platona.

3. Autorka zauważa, że:

Teoria podmiotu proponowana przez teorię nieświadomości pozwala nam odczytać w tej przestrzeni rytmicznej, niemającej tezy, ani pozycji, proces, za pomocą którego tworzy się znaczenie (J. Kristeva, 1984, s. 26).

Można powiedzieć, że Platon skłania nas do tego,

[...] nazywając to zbierające naczynie „chora” żywiącym i macierzyńskim, jednak nie zunifikowanym w uporządkowaną całość, ponieważ nie ma w nim obecnej boskości (J. Kristeva, 1984, s. 26).

4. Tak więc

[...] chora pozbawiona jednolitości czy boskości, stanowi jednak przedmiot regulowania (reglamentacji) procesu różnego od prawa symbolicznego, niemniej powoduje przerwy ciągłości, artykułując je tymczasowo, a następnie raz za razem, rozpoczynając je wciąż na nowo (J. Kristeva, 1984, s. 26).

Julia Kristeva, powołując się na dzieło Platona, zauważa, że

Platońska przestrzeń czy naczynie odbiorcze jest matką i żywicielką: rzeczywiście możemy stosownie porównać: odbieralnik do matki, model do ojca i istotę (naturę) powstającą między nimi do ich potomstwa (J. Kristeva, 1984, s. 26).

5. „Chora jest modalnością znaczenia, w którym znak językowy nie jest jeszcze wyartykułowany”. Zwracamy jednak uwagę na uregulowany jej aspekt. Chora –

[...] jej organizacja głosowa i gestykulacyjna jest podmiotem dla tego, co nazwiemy przedmiotowym uporządkowaniem [ang. *ordonancement*] dyktowanym przez przymusowe więzy naturalne i społeczno-historyczne, takie jak różnica biologiczna płci i struktura rodzinna (J. Kristeva, 1984, s. 26–27).

Tym samym ta społeczna organizacja przybiera pozycję

[...] odbijającą jej przymus w zapośredniczonej formie, którą chora organizuje nie według prawa (termin ten rezerwujemy dla symbolicznego), lecz poprzez porządkowanie. Czym jest to pośrednictwo? (J. Kristeva, 1984, s. 26–27).

6. Według J. Kristevej faza semiotyczna, poprzedzająca ustanowienie znaku, która jest i funkcjonalna, i kinetyczna, nie jest przyjęta w sensie poznawczym przez wiedzący i już ukonstytuowany podmiot. Właśnie w ramach tylko teorii podmiotu można wyjaśnić genezę „funkcji organizujących proces semiotyczny”. Teoria ta „nie redukuje go do jednego z rozumiejących, natomiast otwiera wewnątrz niego tę inną scenę funkcji przedsymbolicznych”. W tym miejscu J. Kristeva powołuje się na J. Pigeta, który:

[...] podkreśla, że korzenie operacji sensomotorycznych poprzedzają język, i że myśl przyswaja się dzięki funkcji symbolicznej, która dla niego jest pojęciem odrębnym od języka samego przez się⁴.

Z badań psycholingwistów J. Kristeva zachowuje

[...] nie zasadę stanu operacyjnego, ale przedwerbalnego stanu funkcjonalnego rządząca połączeniem pomiędzy ciałem (w procesie konstytuowania siebie jako ciała właściwego) a obiektami i protagonistami struktury rodzinnej (J. Kristeva, 1984, s. 27).

Działania te odróżnia od operacji symbolicznych zależnych od języka pojmowanego jako system znaków oraz od języka (*langue*) głosowego czy migowego (J. Kristeva, 1984, s. 27).

7. Pojęcie „semiotyczne” – jak stwierdza J. Kristeva – da się wyjaśnić w odniesieniu do teorii psychoanalizy M. Klein „rozciągając się na twierdzenia Freuda dotyczące popędów”. To właśnie popędy angażują przededypalne funkcje semiotyczne (także przepływy energetyczne) i w ten sposób „łączą i orientują na ciało matki”. „Popędy” są równoległe asymilacyjne i destrukcyjne, a więc zawsze cechuje je dwuznaczność.

Dualizm ten przedstawiany jako czterokrotność [ang. *tetrad*] lub jako podwójna helisa – jak w konfiguracjach cząsteczek DNA i RNA czyni to semiotyczne ciało miejscem nieustannego rozłamu. W tej organizacji sensomotorycznej panują oba popędy – oralny i analny, zorientowane i tworzące struktury wokół ciała matki. Ciało matki jest więc tym, co zapośrednicza prawo symboliczne organizujące relacje społeczne i staje się zasadą porządkującą semiotycznej chora będącej na ścieżce destrukcji, agresji i śmierci (J. Kristeva, 1984, s. 27–28).

W odczytaniu T. Kitlińskiego podmiot otwarty na interakcję i przenikanie się dwóch modalności: semiotycznego i symbolicznego jest decentrowany i rozcięty. Semiotyczny jest krzyk, a także wokalizacje i gesty dziecka oraz to, co translingwistyczne – prozodia, gra słów, nonsens i śmiech dorosłego. Właśnie dzięki J. Kristevej, określającej – zdaniem T. Kitlińskiego – status popędów semiotycznego zwracamy uwagę na ich artykulacje: rytm, pulsacje, intonacje (teoretyzowane przez Freuda: „*Triebe*”). Według Z. Freuda, przedjęzykowo odnajdujemy je w fazie preedypalnej, w pierwszych rytmach, pseudosylabach i echolaliach dziecka. Podsumowując, można rzec, że to, co semiotyczne, wiąże się z cechami suprasegmentalnymi, irracjonalnymi i instynktownymi. Dotyczy uzupełnienia znaku i predykatu, które wyznaczają to, co symboliczne. Symboliczność, podkreśla T. Kitliński, to sfera nominacji, składni, denotacji, która konstytuuje się u dziecka od Lacanowskiej fazy lustra. Dziecko w tej fazie rozwija zdolność do reprezentacji i abstrakcji, wchodzi

⁴ Julia Kristeva powołuje się na pracę J. Piageta *Language and Symbolic Operations* w: H.G. Furth, 1981, s. 121–130.

z tą kompetencją w porządek społeczny. Zanim tak się stanie, kapitalne dla indywidualnego, niezakłóconego rozwoju jest zdanie sobie sprawy z tego, że:

Podmiot semiotyczny dopóki nie nazwie predykatu w swoim języku, dopóty nie uświadomi sobie znaczenia wytworzonego znaku. I niemożliwe jest – zdaniem Kristevej – formalizowane (bez naruszania) semiotyzowanego języka w ramach istniejących systemów logicznych. [...] ambiwalentna zatem przestrzeń wynika z dwu zasad formowania: monologicowej (każdą kolejną sekwencję określa sekwencja poprzedzająca) i dialogowej (sekwencje poza-skończone bezpośrednio wyższe od poprzedzającego ciągu przyczynowego) (T. Kitliński, 1999, s. 2).

Wobec tego możemy rzec, że podmiot w procesie jest wynikiem semiotycznego i symbolicznego, a więc jest idiomem i jego ekspresja jest idiomaticzna, choć subiektywność nie jest stała. Istotne znaczenie w edukacji może mieć fakt, że to, co właśnie jest artykułowane jako semiotyczne⁵ – zostanie „zauważone” w drodze ciągle na nowo budowanego sensu. Nazwanie przez podmiot semiotycznego w jego procesie do symbolicznego jest jego szansą na zamianę np. cierpienia w symboliczne – jest próbą własnej twórczości, osobistej narracji (T. Kitliński, 2001, s. 42–44). Dodajmy, że także jest szansą na komunikację przez symboliczne w sferze publicznej, w sferze kultury, jej tekstów. Jest szansą na odnowienie etyki.

Julia Kristeva doszła do wniosku, wprawdzie z dużą dozą melancholii, że:

Twórczość literacka to przygoda ciała i znaków, będąca świadectwem uczuć: smutku jako oznaki oddzielenia i jako zapowiedzi panowania symbolu: radości jako oznaki i tryumfu, sytuującego mnie w uniwersum sztuki i sztuczności, oraz symbolu, które próbują najlepiej jak umiem powiązać z moim doświadczeniem rzeczywistości. Twórczość literacka wytwarza jednak to świadectwo w całkiem innym materiale niż nastrój. Przekształca ona uczucie w rytmy, znaki i formy. „Semiotyczne” i „symboliczne” stają się znakami komunikującymi rzeczywistość uczuciową, wyczuwalną przez czytelnika (podoba mi się ta książka, bo mówi o smutku, lęku albo radości), niemniej jednak zdominowaną, porzuconą, zwycięzoną (J. Kristeva, 2007a, s. 26–27).

⁵ Por. H. Raszkiewicz (1999). Autora, powołującego się na badania Cooleya, interesuje szczególna odmiana samoświadomości semiotycznej, budowanej na podstawie wiedzy o języku i o tekstach kultury, zawierającej komponent emocjonalny, mający istotne znaczenie w rozwoju intelektualnym. Jego zdaniem, tylko zsemiotyzowaną ekspresję można śmiało uważać za „uświadamianą”, która może wejść w obręb samowiedzy.

Sensualność, synestezja, metafora

Julia Kristeva przekonana o wierności ostatniej religii człowieka, jaką jest religia estetyczna czyni nas w swojej koncepcji podmiotami metafor. W literaturze odnajduje ona język jako przestrzeń namiętności i pasji, gdzie Bycie jest „czasem wrażliwym”. Odkrywa, jak wielu innych myślicieli⁶, że owym stanom sprzyja właśnie metafora, która

[...] wykracza poza logiczne napięcie między sprzecznymi polami semantycznymi (jak chciałyby metaforę widzieć dotychczasowe jej konceptualizacje), gdyż oprócz tychże pól pojawia się tu „podszywka zmysłowa” sensualność – drugie dno semantycznych pól przenośni; i wystarczy przypomnieć *Pieśń nad pieśniami* (T. Kitliński, 2001, s. 220).

Na sensualność związaną z procesem powstawania synestezyjnych metafor zwraca uwagę P. Ricoeur⁷, odnosząc się do Cohenowskiej koncepcji metafory jako dewiacji języka. Z jego analizy wypływa wniosek, że „fundamentalnym źródłem całej poezji, tropem tropów jest metafora oparta na synestezji lub podobieństwo afektywne” (P. Ricoeur, 2004, s. 199). Oto skutek podmiotowy metafory, której nie trzeba zarzucać dewiacyjnego sposobu używania języka. Uznajemy go za ważny, jeżeli zjawisko synestezji⁸ o tyle nas interesuje, o ile jego powstanie zawdzięczamy właśnie sensualności, choć paradoksem wydaje się, jak pisze J. Kristeva, poszukiwanie dyskursu o związkach miłosnych na pograniczu estetyki właśnie (zob. J. Kristeva, 1987c, rozdz. VI, s. 267–383). I o tych związkach możemy się przekonać, śledząc analizę literacką J. Kristevej, którą ona rozpoczyna od *Correspondences*

⁶ Tomasz Kitliński zauważa: „Nie tylko Julia przyrównuje przeżycie i doświadczenie literatury do transsubstancji. Nieprzypadkowo takie porównania wyszły już spod pióra Marceliego Prousta i Jamesa Joyce’a. Księga to zarazem życie, metafora – metamorfoza, chleb, ciało. Proust – jak sam to określi – wznosi »olbrzymią katedrę pamięci«, gdzie »prawda nie rozpocznie się aż do chwili, gdy pisarz weźmie dwa różne przedmioty, ustanowi relację, analogiczną w świecie sztuki, tak jak w świecie nauki panuje relacja jedyna i przyczynowa, i te dwa przedmioty zamknie w ogniwo pięknego stylu«. Osiąga się transsubstancję i »spożywanie słowa« – Joyce również porównuje pisanie do przeistoczenia – »czas wcielony«. Tak jest »mądrość powieści«, metafory, przeistoczenia, miłości, doświadczenia...” (T. Kitliński, 2001, s. 220).

⁷ Oryginalny tytuł książki P. Ricouera brzmi: *La métaphore vive*, natomiast jej tłumaczenie ukazało się w języku angielskim pt. *The Rule of Metaphor in Creation of Meaning in Language* („Reguła metafory w kreacji znaczenia w języku”).

⁸ Imponujące badania z ostatnich lat w zakresie synestezji, jej wielu aspektów (modalności) mogą nie tylko potwierdzać intuicje J. Kristevej, ale wskazać dalsze podstawy do zajmowania się tym problemem (zob.: R.E. Cytowic, D.M. Eagleman, 2009; T. Ikegami, J. Zlatev, 2007; M. Rakowa, 2003; V.S. Ramachandran, E.M. Hubbard, 2003; A. Rogowska, 2007). Emocjonalną naturę synestezji bada R.E. Cytowic (2002, s. 290–291).

Baudelaire'a (zob. J. Kristeva, 1987c, s. 318–340). Tomasz Kitliński tak oto oddaje synestezyjny sens metafor używanych przez J. Kristewę:

To, co metaforyczne, równa się nie tylko temu, co metafizyczne, ale temu, co fizyczne. Wobec „człowiek jest trzcina myślącą” Pascala doznaję kruchości i szelestu trzciny, która się ugina, napięcia i upojenia myśli, która stawia opór. [...] Przeżycie i doświadczenie „przeniesienia”, metafory, pozwala nam na wyjście poza język i racjonalność, stanowi wedle Kristewej dowód na to, że podmiotu nie sposób zredukować do języka i racjonalności. Dodajmy, że Pascal atakuje w myślach tych, którzy biorą „piersi Oblubieńca” w *Pieśni nad pieśniami* za metaforę jedynie. A tymczasem podobnie jak przeistoczenie, gdzie „oto” znaczy chleb, a zarazem ciało, przenośnia zawiera w sobie znaczące i znaczone. Czy dzięki niej literatura – czytanie i tworzenie (granice między nimi są zaiste płynne) – zbliża do Bycia? (T. Kitliński, 2001, s. 221).

Podmiot metafory i przedmiot odniesienia

Czym jest metafora, czym jest zatem podmiot owej metafory w rzeczonym aspekcie sensualnym? Odpowiedzi J. Kristewej na te pytania powinny nas przekonać i podają je w największym skrócie, który zawiera odniesienia do poetyki starożytności i współczesnej koncepcji metafory P. Ricoeura.

Julia Kristeva zastrzega, że jej rozumienie metaforyczności zakłada dystans teoretyczny, niewynikający jednak z filozofii spekulatywnej. Nie stanowi także filozoficznego wyzwania wobec metafory, ani (odwrotnie symetrycznego) rozszerzenia jej wpływu na każdy akt językowy. Nazywa ona:

[...] metaforę, w ogólnym sensie przeniesieniem (franc. *conveyance*) znaczenia, ekonomiką modyfikującą język, gdy podmiot i przedmiot aktu wypowiedzi mieszają swoje granice. Znajduje ono swoje uzasadnienie w niejednoznacznym dystansie kochania należącym do przeniesienia psychoanalitycznego i ma swoją podstawę we współczesnych analizach (semantycznej, syntaktycznej i dyskursywnej) aktu metaforycznego. Będę jednakże próbować zrozumieć tak poszerzoną metaforę wewnątrz miłosnej ekonomiki podmiotu aktu wypowiedzi, który ukazuje za pomocą metafor złożony proces identyfikacji (narcyzmu i idealizacji) (J. Kristeva, 1987c, s. 268).

Jednym z celów studium J. Kristewej jest oparcie teorii metafory na danej liczbie specyficznych stanów podmiotu jako aktów wypowiedzi. W odległości od propozycji M. Heideggera powstaje koncepcja podmiotu metafory. Przypomnijmy, filozof uważał, że „metaforyczne istnieje tylko w granicach metafizyki”, i to twierdzenie, zdaniem J. Kristewej,

[...] jest bezsporne tak dalece, o ile dotyczy pola metafizyki i szczególnie dopasowuje metaforyczność do dyskursu filozoficznego, który był zdolny do przetrwania właśnie z powodu banicji metafory. [...] Wiemy, że odkąd dyskursem filozoficznym Platona (zob. *Gorgiasz*, lecz także *Fajdros*) zawładnęło ustalanie granicy pomiędzy filozofią a retoryką, stała się ona realnym wymogiem jego istnienia (J. Kristeva, 1987c, s. 268–269).

Julia Kristeva rozwija niektóre punkty istotne dla jej zamierzenia, odwołując się do pojęć: *eidosis*, *omoiosis* i *analogia*.

Problematyka podobieństwa, „uderzającej podobizny” (przypominania z wyglądu) niepokoi całą myśl platońską. Od czasu M. Heideggera często wskazywano „niekrytość bytu”, „widzialne” i „obraz”. Kryją się one w idei i wprowadzają samą myśl jako zleksykalizowaną metaforę *eidosis*. Julia Kristeva odżegnuje się od zleksykalizowanej metafory i w zamian proponuje:

Usunmy jednak z tej składowej wizerunku idei część podobieństwa, która ze swej strony podtrzymuje metaforę. „Jest wschód, a Julia jest słońcem” – mówi do Julii Romeo, ponieważ i Julia, i słońce są dla niego jednakowo oślepiające, w tym jest ich podobieństwo, że są oślepiającym światłem (J. Kristeva, 1987c, s. 268).

W jej propozycji widoczna jest preferencja sensualności, gdyby jej nie było, moglibyśmy przyjąć, że Julia jest porównywana do wschodu słońca, czyli jest tak młoda, jak młode jest słońce u progu dnia. Nie byłoby to jednak empatyczne w stosunku do Romea. Dopuszczmy zatem stanowisko J. Kristevej, interpretującej Platona. Skoro, jak tropi J. Kristeva:

Omoioma, *atos*: tych słów używa Platon, rozprawiając o miłości w *Fajdrosie*, i postulując, że kochająca dusza spostrzega *omoioma* (podobieństwo), imitację rzeczy niebiańskich w rzeczach tego świata, które przypominają tamte z wyglądu i właśnie to jest powodem, że ona zakochuje się, i umieszcza ją obok siebie. Ktoś miłuje to, co przypomina ideał, który znajduje się poza wzrokiem, lecz jest obecny w pamięci. Cały ruch przeniesienia metaforycznego jest już obecny w relacji *omoiosis*, która przeważała u samego zarania myśli greckiej; dotyczyła umieszczania miłości w zgodnym współgraniu ze sporządzaniem wizerunków, podobieństw, homologacji (J. Kristeva, 1987c, s. 269).

Wobec tego metaforyczność, zauważa J. Kristeva, ma dwoistą naturę:

[...] jawi się konsekwentnie jako jednia wyrażenia bycia i działania oraz przeciwnie – jako oznaka nieokreśloności dotycząca odniesienia. „Bycie jak jest nie tylko byciem i nie-byciem”, ale jest ono także pragnieniem niebytu w celu dowiedzenia, jak to tylko jest możliwe, „istnienia”, nieontologicznego, co jest czymś poza dyskursem, i z przymusu samego dyskursu. „Jak” przekazu metaforycznego zarówno przyjmuje, jak i dezorganizuje ten przymus, i w zakresie, w jakim czyni prawdopodobnym tożsamość znaków, pod znakiem zapytania stawia właśnie samo prawdopodobieństwo odniesienia Bycie? – Niebycie (J. Kristeva, 1987c, s. 273).

W stylu myślenia J. Kristevej lokuje się studium P. Ricoeura. Julia Kristeva zauważa, że jego interpretacja, choć nie ma absolutnego kształtu, nieustannie ontologizuje metaforę, ponieważ sama figura charakteryzuje się „ontologiczną, burzliwą siłą”. Przeto metafora z semantycznego punktu widzenia może być rozumiana jako akt przechowujący „w sobie przecucie nieznanego, pojęcia o czymś, co utrzymuje się w oddaleniu” (J. Kristeva, 1987c, s. 273).

Julia Kristeva i P. Ricoeur uznają, podobnie jak Arystoteles i Tomasz z Akwinu, że kiedy „metafora sygnalizuje nowe odniesienie do nazwania”, dochodzi do zamknięcia dynamiki metaforycznej w systemie filozofii spekulatywnej, „trzymającej się Bytu jako Jedności”. Istnieje jednak inna, nie tak uproszczona możliwość pomyślenia metaforyczności, bez redukcji metafizyki i ukazania jej wpływów jako „przecucia pojęcia” w ramach filozofii spekulatywnej. Oto projekt J. Kristevej, w którym widzi ona dynamikę metaforyczną „przez związek mówiącego podmiotu z Innym podczas aktu wypowiedzi”. Wypowiedź metaforyczna jest, według niej, ściśle związana z pozycją analityka i oznacza „jedną podstawę oznaczania i znaczenia w dyskursie”. Ten wymóg:

[...] nie jest zwyczajnym odwróceniem perspektywy: chodzi o utworzenie w miejsce zewnętrznej – wewnętrznej podstawy, „trybu”, bazy dla dyskursu – obiektu odniesienia. Podmiot nie jest prostym usytuowaniem wobec referencyjnej (odnośnej) zewnętrzności. To subiektywna struktura rozumiana jako specyficzny związek pomiędzy mówiącym podmiotem a Innym określa właśnie tę sytuację rzeczywistości – jej istnienie lub nieistnienie, jej zburzenie lub hipostazę (uprzedmiotowienie). W takiej perspektywie ontologia staje się podległa strukturze znaczenia, która podtrzymuje dany podmiot w jego przeniesieniu na Innego (J. Kristeva, 1987c, s. 274).

Wychodząc od spostrzeżenia, że „ostateczną ostoją metafory arystotelesowskiej jest byt, który działa” (ang. *acts*), i wobec tego „metafora poetycka tak, jak i kategoriałna jedynie komunikuje »ruch życia«” (J. Kristeva, 1987c, s. 274). J. Kristeva w obliczu trudności, jakie „napotyka ontologia w swoim usiłowaniu zdefiniowania „siły” i „aktu” („czynności”), wysuwa następującą propozycję:

„Byt, który działa”, dla pomiotu może istnieć tylko w kontakcie symbolicznym, by tak rzec, w ruchu, w transferze z innym. Byt, który działa, daje to wszystko w doświadczeniu subiektywnym i to stopniowanie destabilizująco-stabilizującego utożsamienia jest nawet prawdziwsze w miłości pomiędzy dwoma podmiotami (J. Kristeva, 1987c, s. 274).

To właśnie subtelny niuans charakteryzujący propozycję J. Kristevej. Wyjaśnia ona, że nie ma działania np. na zewnątrz miłości, gdyż jest „elementem składowym siły jej dziedziny, która wstrząsa strukturą znaczącą podmiotu włącznie z popędami i ideałami”. Wskutek modyfikacji podmiotu dokonuje się przekształcenie jego bycia i bytu. Bycie i byt są wtedy otwarte na

zewnątrz, rozwijają się. To mówiąca podmiotowość stawia kluczowe „pytanie epistemologiczne: czym jest mobilność (zmiennność), czym jest innowacja?” (J. Kristeva, 1987c, s. 274–275).

Istotne jest zatem, jak ktoś wyraża pytanie: „czym jest owa mobilność?”. Wtedy możemy mówić w sednie dyskusji o doświadczeniu miłosnym, o jego „dynamice kryzysu i podmiotowej odnowy dyskursywnej wraz z jego współzależną lingwistyczną, metaforycznością” (J. Kristeva, 1987c, s. 275). Jak ową dynamikę rozumie J. Kristeva? Dwuznaczność znaków sprowadza się do mniej lub bardziej nierozstrzygalnej konotacji. Skutek referencyjny, wywodzący się z niejednoznacznego obiektu odniesienia (referent), nie powinien ukrywać jego podmiotowej podstawy.

Jednostka znacząca („znak”) otwiera się i ujawnia swoje składniki: popędy i elementy zmysłowe (jako metaforę synestetyczną), podczas gdy sam podmiot w stanie transferu miłosnego rozbłyskuje od doznania do idealizacji (J. Kristeva, 1987c, s. 275).

Jeżeli zgodzić się z tym wyjaśnieniem, to rozumiemy metaforyczny dyskurs filozoficzny Platona dotyczący miłości, przez ontyczną teologię bowiem zmierza do mistrzostwa miłości i jednocześnie metafory. Według tej logiki:

[...] sam dyskurs teologiczny dotyczący Jedności i relacji bytu mówiącego do tej Jedności – odtąd z wiarą – zmuszony był przebiegać krawędź przy krawędzi razem z metaforą, która stworzyła decydujący czynnik teorii analogii, poczynając od dziedziny poetyckiej, lecz na zewnątrz tejsze. W końcu, gdy teologia opustoszała ze swojej istotnej treści, przy udziale Kartezjusza, utrzymuje ona innego w pozycji *causa sive rationem* i poszukuje prawdziwej podstawy rozumu tylko w artykulacji sądu, a nie już dalej w analogii, która choćby nawet zachowana, traci swoją funkcję – jesteśmy świadkami podwójnej banicji. Rodzący się racjonalizm za jednym zamachem odsuwa na bok analogię, rysę metaforyczności w specyficznej dziedzinie teologii ontycznej i jej współzależność: *Ego affectus est*: kochający podmiot, aby umożliwić nastanie sądu i *Ego cogito* (J. Kristeva, 1987c, s. 275).

Uwięzienie w perspektywie Kartezjusza nie jest do utrzymania. Julia Kristeva, w innym już miejscu, uświadamia nam, jak dwunaste stulecie mogło „ożywić wewnątrz dusz splendor zaświatów”. „Celebrowanie immanencji wewnątrz transcendencji, *fin amor* jest wciąż jeszcze sztuką Znaczenia”, i J. Kristeva pisze o nim z nostalgią (J. Kristeva, 1987c, s. 280–296). Chodzi zatem o to, aby we współczesności dokonać zwrotu ku podmiotowi metafory. Julia Kristeva odkrywa go najpierw w dwunastowiecznej poetyce dworskiej trubadurów i podążających za nią truverów, która

[...] narzuciła światu po raz pierwszy w tak pełnym stylu wyrefinowaną doskonałość *fin amor* (miłość subtelna) będącą tak radosną, jak i idealną, za którą żywymy poromantyczną tęsknotę. Czy miał na nią wpływ mistycyzm arabski,

czy też nie miał, pozostaje faktem, że przeniosła ona do dziedziny świeckiej miłosną gorliwość *Ego affectus est*, którą rozpalili mistycyzm cysterski Bernarda z Clairvaux (J. Kristeva, 1987c, s. 280).

Jednak zapowiedzią końca dwornego stylu, gdy zniknęła inkantacja na rzecz narracji, pieśń straciła swą dantejską dostojną rangę i przestała być doskonałym urzeczywistnieniem poezji łączącej muzykę i język *in unum et idem*, a dworne wyrażenie stało się bardziej dosłowne (J. Kristeva, 1987c, s. 290–291). Metafory powoli zniknęły z kodu stylu dwornego i stały się zleksykalizowane. Panująca coraz bardziej alegoria jako strażniczka cnót i wartości nie ma już walorów zapominanej metafory. Narracja nie jest już wewnętrzna, wieloznacznie sugestywna i „uświęcona inwokacją radości i *joi*” (J. Kristeva, 1987c, s. 291). Jak zatem przywrócić walory i jednej, i drugiej figury? Czy możliwe jest bycie podmiotem alegorii? Tę kwestię pozostawiam do osobnych rozważań. Julia Kristeva przywraca „zdyscyplinowaną” przez alegorię metaforę humanistycznej, a przede wszystkim zagubionemu, mającemu trudności w wyrażaniu uczuć człowiekowi, podmiotowi w procesie. Chcę zwrócić uwagę na jej pisarstwo psychoanalizujące, którego jeszcze nie znamy z polskich przekładów. Dlatego przytaczam streszczenie L. Stone.

Podmiot miłości – pisarstwo psychoanalizujące

Julia Kristeva w *Tales of Love* nie wysuwa na pierwszy plan prostej idealizacji obiektu miłości wyrażonej bezpośrednim językiem, lecz analizuje bolesne stany, którym ten obiekt się wymyka. Wybór, jak zaznacza, jest zasadniczo określony przez dwa spostrzeżenia.

Pierwsze, które jest w swej istocie psychoanalityczne, oznacza twierdzenie, że doświadczenie miłosne opiera się na narcyzmie i jego emanacji pustki, pozorności i niemożności, które z natury leżą u podstaw idealizacji miłości. Wobec zauważonego braku społecznego wsparcia dla takiej możliwości idealizacji, którego tylko jednym z aspektów jest kryzys moralny i religijny, można zaobserwować zjawisko odrealnienia, tkwiące u podstaw miłosnego idealizmu.

Drugie dotyczy kwestii wyrażenia i czytania języka miłości. Julia Kristeva zauważa kilka możliwych stopni doświadczeń miłosnych:

Gdy mamy do czynienia z transpozycją idealizacji do języka na krawędzi pierwotnego wyparcia, której równa się doświadczenie miłosne, zakładamy, że pisanie i pisarz inwestują przede wszystkim w język, gdyż jest on miejscem sprzyjającym dla ekscesu i absurdu, ekstazy i śmierci. Gdy wyrażanie miłości słowami uwydatnia to wyrażenie bardziej niż akt propozycjonalny („muszę

wyrazić tak blisko, jak to tylko jest możliwe, to, czego doświadczam z drugim”) i wywołuje to nie paradę narcystyczną, lecz to, co wydaje mi się narcystyczną ekonomiką. Taka to a taka mowa kochania, którą rozpatrujemy jako będąca w stanie nieokreśloności i kondensacji metaforycznej, ukazuje ciągłość narcystycznej ekonomiki i obejmuje „znikome” doświadczenie miłosne, nieodważające się wyrażać odmiennie od tego, co jest na powierzchni, nie próbujące szukać swojej logiki poza lustrem, w którym kochankowie czarują się wzajemnie. Mówi ono, że miłość jest bolesna, lecz także składa się na prawdę, która nas przyciąga (J. Kristeva, 1987c, s. 267–268).

Jednak dopiero wtedy:

Stajemy się jego czytelnikami [doświadczenia miłosnego – M.M.] w antraktach naszych własnych miłości, kiedy jesteśmy w stanie sprostać przyjrzeniu się jej poza powierzchnią i w sposób bardziej zasadniczy. Jest to punkt widzenia, którego nie musimy koniecznie podzielać z naszymi partnerami, ale o którym świadczą nasze sny, udręki i rozkosze (franc. *jouissance*) (J. Kristeva, 1987c, s. 268).

W pracy L. Stone czytamy, że J. Kristeva zaczyna od tego, że miłość jest „utrapieniem” (J. Kristeva, 1987c, s. 6). Jej analiza miłości jest fenomenologiczna i oparta na doświadczeniu, po czym przechodzi w psychoanalizę. Opis miłości osiągalny pierwotnie przez uczucia i pamięć jest w języku J. Kristevej aluzyjny (L. Stone, 2004, s. 129).

Rodzi się potrzeba uzupełnienia tego, co ujawnia sam podmiot poszukający miłości. Wobec tego miłość jest, co trzeba podkreślić, celem, ale także metodą psychoanalizy podkreśla L. Stone. Gdy mówi ona, że koncepcja podmiotu w *Tales of Love* nie jest tak wyraźna jak konstatacja z połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku, która oferuje spojrzenie w głąb ewolucji podmiotu w procesie:

Żyjesz wtedy i tylko wtedy, gdy masz życie psychiczne. Jakkolwiek mogłoby ono być rozpaczliwe, nieznośne, mordercze, radosne, to życie psychiczne – które łączy różne systemy, przedstawienia obejmujące język – pozwala na dostęp do własnego ciała i do innych ludzi... Twoje życie psychiczne jest dyskursem, który działa. Szkodzi ci, czy też ocala, jesteś jego podmiotem (J. Kristeva, 1995, s. 5–6, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 129).

Lynda Stone jako filozof edukacji podkreśla, że psychoanaliza oferuje ów dostęp do podmiotu, a ponadto skupia się ona na dwóch punktach: życiu jednostki i społeczeństwa. Dlatego z zainteresowaniem odnosi się ona do tak określonych celów psychoanalizy i wygłasza swój tekst na kongresie w Oslo. Do psychoanalizy, według J. Kristevej – zauważa L. Stone – przystępują ci, którzy pragną zmieniać społeczeństwo i samych siebie. Na poziomie jednostki J. Kristeva ustala cel psychoanalizy:

[To] niedostatek miłości posyła podmiot na psychoanalizę, która wpierv podejmuje czynności przywracające ufność i zdolność do miłości poprzez

przeniesienie, a następnie uzdalnia podmiot (jego, ją) do zdystansowania się od analityka (J. Kristeva, 1987a, s. 3, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 129).

Lynda Stone twierdzi, że wynikiem psychoanalizy jest potencja dla odnowy psychicznej, innowacyjności intelektualnej, a nawet przemiany psychicznej.

Na poziomie zaś społeczeństwa Kristeva w eseju *In Times Like These, Who Needs Psychoanalysis?* wytycza cel rozpoznania „współczesnych symptomów” społeczeństwa. Są nimi depresja i perwersja „mieszkańców [rozlazłego] miasta ze stali... [którzy] są tak niespokojni... neurotyczni i psychotyczni, jak tego życzyłyby im freudowska podświadomość (J. Kristeva, 1995, s. 44 i s. 28, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 129, dop. L. Stone).

Sądzę, że nie do pominięcia przez pedagogów jest wnikliwe czytanie J. Kristewej wątków o miłości, które wnoszą wiedzę psychoanalityczną, uruchamiają autorefleksję dotyczącą np.: etapów macierzyństwa, mechanizmu przeniesienia, przeniesienia zwrotnego, one bowiem wyjaśniają jakość późniejszych relacji dziecka z matką i z otoczeniem (dziecko – nauczyciel); także miłosnych obsesji. Spojrzenie w głąb, aczkolwiek zawsze zapowiadające nieskończoną drogę poznawczą, może uchronić przed frustracjami, stereotypami w myśleniu i działaniu, klęskami pedagogów i samych dzieci – podmiotów rzeczony troski. Tym bardziej poruszanie zaproponowanych wątków staje się zasadne w świetle wyborów wartości, które chcemy ocalić wobec nadwątlonej kondycji człowieka.

Według J. Kristewej – podkreśla L. Stone – zainicjowanie miłości wywodzi się od matki i dziecka, ale jest to „miłość straty”. Julia Kristeva opisuje wizję macierzyństwa w sławnym i wczesnym stosunkowo eseju *Stabat Mater*. Jest to dwuczęściowy i tak fragmentami zestawiony tekst, że pisze ona jako kochająca matka o urodzeniu swego syna i analizuje jednocześnie chrześcijańską opowieść o dziewicy Maryi.

Zakrzepłe łozysko, żywe ramiona szkieletu, monstualny przeszczep życia na mnie, żyjące ściernięte... Paradoks wyzucia i dobrodziejstwa dziecięcych narodzin. Ale w końcu nad bólem unosi się spokój, nad terrorem tego wyschniętego odgałęzienia, które wraca do życia, odcięte, zranione... Tak czy inaczej to jest nim, jego własnym ciałem, które wczoraj było moim (J. Kristeva, 1987b, s. 242–243, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 130).

Noce czuwania, rozproszony sen, słodycz dziecka, ciepła żywość w mych ramionach, przymilanie się, przywiązanie, bezbronne ciało, jego czy moje, osłaniane, chronione... Odzyskane dzieciństwo, wysniony pokój przywrócony... niejasna radość, która przykuwa mnie do jej, mojej matki, łóżka i projektuje jego... chłującego z jej ręki ukojenie, tam, w bliskości sami: ona, ja i on (J. Kristeva, 1987b, s. 246–247, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 130).

Miłość do dziecka staje się „przyjemnością potępieńca” (J. Kristeva, 1987b, s. 250, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 130). Dodajmy, że nowo narodzone dziecko kiedyś umrze i jego los przypomina los Jezusa. Psychoanalityczka odkreśla w tej analizie pierwotny narcyzm miłości. Oznacza on dla matki powrót do związku z jej własną matką i do jego idealizacji z dystansu. Dla dziecka rozwija on etap lustra w budowaniu tożsamości. I dalej J. Kristeva pisze:

Zakorzenione w pragnieniu i przyjemności... Jego Wysokość Ego projektuje i gloryfikuje siebie, albo też inaczej – rozlatuje się na kawałki i zostaje pochłonięte podczas zachwycania się sobą w zwierciadle Innego Wyidealizowanego... (mnie?), jego niewartej, jednak przyczyniającej się do naszego nierozzerwalnego związku (J. Kristeva, 1987c, s. 6-7, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 130).

Ponadto, podaje L. Stone, narcyzm „służy jako ekran” dla pustki, która powtarza się w arbitralności języka. Stwierdzenie to pochodzi od J. Lacana, dotyczy zarówno „otwartej luki w etapie lustra” (J. Kristeva, 1987c, s. 23, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 130), jak i niemożności realizacji tego, o co właśnie chodzi. W tych kategoriach miłość wiąże razem elementy:

- pierwsze symboliczne, które jest „do pomyślenia” – słowo, prawo;
- drugie wyobrazeniowe, które jest tym, „co ja wyobraża sobie w celu przetrzymania i rozwinięcia siebie”;
- trzecie rzeczywiste, które jest tym, co J. Kristeva opisuje jako „ową niemożliwą domenę afektu”, w której niedające się wytłumaczyć stanowi częściowe zaangażowanie „ja” (J. Kristeva, 1987c, s. 7, za: L. Stone, 2004, s. 130).

W schemacie J. Kristevej dynamika pociąga za sobą „troje ludzi”. Jest to model pokrywający się częściowo ze schematem J. Lacana, ale nie analogiczny do niego. Pierwsze i drugie są podmiotem i przedmiotem miłości, ostatnie – „staniem w obronie potencjalnego ideału” (J. Kristeva, 1987c, s. 13). Trzecia pozycja zajmowana jest przez psychoanalitka jako „podmiotu, co do którego zakłada się, że wie, jak i w jaki sposób kochać” (J. Kristeva, 1987c, s. 13). Staje się on najpierw obiektem miłości, a następnie odłączenia i „śmierci” – uwolnienia z pierwszego związku z matką (L. Stone, 2004, s. 130-131). Lynda Stone uważa, że psychoanaliza nie może nigdy doskonale wypełnić rzeczywistości, ponieważ nie ma perfekcyjnej miłości siebie lub innego, lecz istnieją przejawy i intuicje przez przeniesienie i przeniesienie zwrotne. Wyjaśnia, że przeciwprzeniesienie (przeniesienie zwrotne) otwiera mimetyczny proces, w wyniku którego psychoanalityk funkcjonuje jako matka. W wywiadzie z 1985 roku J. Kristeva streszcza to następująco:

Matka przeżywa na nowo swoje własne dzieciństwo i znów staje się zależna od idealnego obiektu, to jest narcystycznego mirażu swojego dziecka. [Skoro jednak] chce ona odsunąć wszystkie oznaki swego własnego narcyzmu i masochizmu, gdyż zostanie nagrodzona wzrastaniem, talentami i przyszłością kogoś drugiego, może podporządkować siebie ideałowi, który próbuje wychować,

i który wkrótce przekroczy jej więzy (J. Kristeva, 1986, s. 62, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 131).

Wobec tego wyjaśnia się pozycja matki, która w myśl tak rozpoznanego procesu może „oddzielić się, żyć z pustką i kochać” (L. Stone, 2004, s. 131). I warto tę wiedzę przyjąć na trudnych etapach macierzyństwa i trudnych etapach psychoanalizy, gdy nadchodzi pora oddzielenia się matki od dziecka.

Kontynuację narracji psychoanalitycznej podmiotu-w-procesie śledzimy wraz z J. Kristevą, która epicko opisuje losy swoich bohaterów i dostarcza klucza do wyjaśnienia ich zachowań (często wydających się niezrozumiałymi, bo niepojętymi) oraz przyczyn ich wyborów i cierpień. W tym stylu konsekwentnie przekazuje nam niezbędny i przez nią ukształtowany materiał. To właśnie analiza powieści J. Kristewej *Possession* przynosi L. Stone następujące istotne obserwacje podmiotu-w-procesie, dodajmy, podmiotu szukającego miłości. Otóż, jak referuje L. Stone: Jeremy – Jerry – syn Glorii urodził się głuchy. Gloria zamężna ze Stanem – dojrzewającym artystą i kobieciarzem, pod tym pretekstem wychowuje Jerry’ego sama. I następnie Stan umiera. Gloria do czasu własnej śmierci „była naprawdę maską kryjącą własną ranę” (J. Kristeva, 1998, s. 123). Ktoś, kto był niepełnosprawny, rozważa to następująco:

Dla kogokolwiek innego [Jerry byłby] ciężarem, ale dla niej stanowił jedyną nadzieję. „Być użytecznym dla kogoś. Osiągnąć niemożliwe. Może to jest właśnie to, czym jest miłość”... Ale wyrzeczenie się samego siebie jest bałamuceniem wielkości, maskowaniem traumy... Gloria przez ten czas dowiedziała się wszystkiego, co trzeba było wiedzieć o przekształceniu Dziecka „niepełnosprawnego” w „normalne”... W końcu dziecko posiadało ją... Wzięcie w posiadanie może przybrać formę pojedynczej miłości absorbującej całe uniwersum. Absorbującej cię równie mocno, zostawiając w świecie, czy poza nim – bez różnicy. „Ciebie” już więcej nie ma (J. Kristeva, 1989, s. 49, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 128).

I oto mamy wyjaśnienie tytułu powieści: Gloria potrzebuje Jerzego i ta potrzeba jest jedną z wielu „posiadłości”. Jak to się daje wysnuć z powieści, „posiadłości” są możliwe i charakterystyczne dla każdego z nas. Jakkolwiek potencjalnie od strony psychoanalizy można kochać także bez „posiadania”, bez śmierci „ja”. Posiadanie Glorii, innymi słowy, jej obsesja na punkcie Jerry’ego jest objawem braku miłości. Obsesja powoduje, że ma ona niewiele przyjaciół i jej kariera nie może się dynamicznie rozwijać.

Wnikliwe czytanie powieści J. Kristewej skłania do sformułowania pytania: czy i na ile możliwa jest autopschoanaliza podmiotu, prowadząca do samouświadomienia własnej sytuacji?

Obcy jest w nas – sublimacja „abjectu”

Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie J. Kristevej stanowi ważne studium filozoficzne, antropologiczne, literackie, wychodzące od wyjaśnienia, czym jest ów wstręt w swej archaicznej postaci (obrzydzenie do jedzenia), i poszukujące odpowiedzi na pytanie, czym jest to „coś”, co nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem, a w konsekwencji wpływa na nasze relacje z innymi, na nasze postawy wobec wszelkiej obcości.

Kiedy opanowuje mnie wstręt, ten splot afektów i myśli, który nazywam w ten sposób, właściwie nie ma on określonego przedmiotu. To, co wstrętne wy-miot [abject], nie jest jakimś przed-miotem [un ob-ject] naprzeciw mnie, któremu „ja” nadaję nazwę lub który sobie wyobrażam. Wy-miot nie jest też owym przedmiotem-gry [*l'ob-jeu*], małym „a” [odniesienie do *l'objet petit a* w psychologii J. Lacana – M.M.], nieskończenie się wymykającym w systematycznym poszukiwaniu prowadzonym przez pragnienie (J. Kristeva, 2007b, s. 7–8).

Wobec tego, że – to „coś” zostało dostrzeżone (i przemilczane) przez Z. Freuda w fobii i psychozie, psychoanaliza – zdaniem J. Kristevej – powinna szukać inspiracji w różnych dyscyplinach. „Inny” i „Obcy” jest w nas, powiada J. Kristeva, interpretując Z. Freuda. Przypomnijmy tę Freudowską lekcję, rozpoczynającą się od interpretacji tezy F.W.J. von Schellinga – romanetyka, która brzmi: „Mianem niesamowitego zwie się wszystko, co ma pozostać w tajemnicy, w ukryciu, coś zaś wyszło na jaw” (S. Freud, 1997, s. 240). Zigmunt Freud dowodził, biorąc pod uwagę materiał leksykalny i analizę literacką, np. opowiadań, baśni, mitów, że to, co „samowite” (lube, bliskie, jakby oswojone, oczekiwane), podług zasady pełnej ambiwalencji, stapia się z przeciwnym pod względem znaczenia słowem „niesamowite” (*Das Unheimliche*). Nieoswojony lęk – uczucie, jaki budzi ten rodzaj ekspresji literackiej, wyzwalającej „niesamowite”, wprawdzie wiąże się ze stanem niepewności intelektualnej, ale – według Z. Freuda – to „niesamowite”

[...] nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz jest czymś od dawna znanym życiu psychicznemu, czymś co wyobcowało się z niego za sprawą procesu wyparcia (S. Freud, 1997, s. 255).

A jednak nadal niesamowite pozostanie zagadką i, jak mówi Z. Freud, powinniśmy być przygotowani na przyjęcie hipotezy,

[...] że jeśli chodzi o występowanie niesamowitego uczucia, miarodajne są jeszcze inne warunki materialne oprócz tych, które przedstawiliśmy. Można by wprawdzie powiedzieć, że owo pierwsze stwierdzenie wyczerpuje psychoanalityczne zainteresowanie problemem niesamowitego, że reszta prawdopodobnie wymaga studium z zakresu estetyki, tym samym otworzyliśmy jednak drzwi wątpliwościom co do tego, jaką właściwie wartość może sobie przypisywać wgląd w pochodzenie niesamowitego od wypartego samowitego (S. Freud, 1997, s. 257).

A zatem lekcja Z. Freuda daje J. Kristevej podstawę do poddania krytyce zaklinające wstręt różne religie, sztukę i rytuały oraz to, co narzucają nam historia i społeczeństwo. Krytyka przynosi nadzieję na odnalezienie „Obcego” w nas, który nie będzie budził odrazy, wstrętu. Domyślamy się, jak wiele przemyśleń powstało w wyniku doświadczeń samej autorki, która przybyła z Bułgarii do Francji w 1966 roku. Tomasz Kitliński przypomina jej wyznanie: „W moim francuskim słyhać polifonię języków” (T. Kitliński, 1999, s. 2). Wiele ważnych doświadczeń z różnych kultur autorki tworzy jej heterogeniczną koncepcję poznawczą, skłaniającą nas do podobnego postępowania – myślenia w pedagogice, by uczyć miłości do tych, którzy są do nas w istocie podobni, tacy sami, choć postrzegani jak zjawiska niesamowite, a tak naprawdę swojskie „samowite”. Aspekt etyczny byłyby wtedy imperatywem w poszukiwaniu komponentów rzeczony heterogenicznej koncepcji w pedagogice. A zatem, gdyby chcieć się skoncentrować na twórczym poznaniu „Innego”, polegającym np. na zainicjowaniu sublimacji „abjectu” przez rozpoczęcie pozawerbalnego (bliskie sferze semiotycznej) poznawania „Innego”, należałoby zaprojektować sytuacje otwierające na jego przeczowane możliwości, o jakości odmiennej niż tradycyjne, angażujące mowę. Otwarcie na „Innego” przez odnalezienie „Obcego-w-sobie” jest ważną, nie do zbycia profilaktyką zawiści, agresji, czyli stanów trudnych do pokonania, gdy „Inny” – „Obcy” w naszej społeczności nie znajduje zrozumienia i wsparcia, a my nie posiadamy umiejętności czerpania z tego, co potrafi ów „Inny” – „Obcy”. Dlatego warto zająć się tym problemem w edukacji, otwierając się na szerokie doświadczenie służące profilaktyce zawiści i nienawiści. Wspiera nas w tym koncepcja podmiotu J. Kristevej, także psychoanaliza M. Klein, która w psychoanalizie widzi szansę nie tylko na leczenie psychoz, ale na poprawę charakteru.

Podmiot buntujący się

W filozofii J. Kristevej podmiot buntujący się daleki jest od rewolucji. W jej trzech tekstach, czytamy u L. Stone: *The Sense and Non-Sense of Revolt* (2000), *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis* (2002a) oraz *Revolt, She Said* (J. Kristeva 2002b) (zbiór wywiadów ogłoszonych również w 2002 roku), podczas rozważań na temat społeczności zaczyna wyłaniać się ogólna filozofia polityczna. Ten inny aspekt to kryzys polityczny obecnego państwa, i dla J. Kristevej, „brak buntu” (J. Kristeva, 2000, s. 1). Pierwsze dwa teksty kontynuują wzorzec poprzednich analiz filozoficznych, w których dominują reinterpretacja Z. Freuda, kontekst francuskiej tradycji literackiej, centralnej pozycji języka i rozważania o *sacrum* i *profanum*. Julia Kristeva odkrywa korze-

nie „buntu” w pojęciach ruchu oraz zmiany ponad przestrzenią i czasem. Jej celem jest wydostanie terminu „ze zbyt wąskiego etymologicznie znaczenia politycznego, jakiego nabył on w naszych czasach” (J. Kristeva, 2000, s. 3), jak również oddzielenie „buntu” od rewolucji (L. Stone, 2004, s. 132). Potrzeba tego ostatniego jest wyraźnie wyjaśniona:

Wydarzenia XX wieku... wykazały, że „bunty” polityczne – rewolucje, ostatecznie zdradziły bunt... Dlaczego? Ponieważ bunt – jak go rozumiem – bunt duchowy, psychoanalityczny, artystyczny odwołuje się do stanu permanentnego stawiania pod znakiem zapytania, transformacji, zmiany i niekończącego się badania zjawisk. Historia buntów politycznych pokazuje, że ustał proces stawiania pytań (J. Kristeva, 2002b, s. 120, cyt. za: L. Stone, 2004, s. 133).

Julia Kristeva trafnie zaczyna w *Intimate Revolt...* od odwołania się do *Possessions* (Posiadłości). Ta książka stanowi dla niej „podrzedną formę buntu” (J. Kristeva, 2002a, s. 4). Jak sądzi, to niewiele, lecz może osiągnęliśmy punkt, z którego nie ma powrotu, z którego będziemy musieli po-wracać do małych rzeczy, drobnych buntów w celu zachowania życia umysłu i gatunków (J. Kristeva, 2002a, s. 5). Jednym z przejawów tego buntu, twierdzi J. Kristeva, jest przedstawiony w powieści świat kobiet – „nadawanie przez nie wartości” doświadczeniom zmysłowym, dążenie do zachowania swobody cielesnej, wysiłki poprawienia życia dzieci. To wszystko ma znaczenie jako potencjalne aspekty buntu.

Autorka oferuje jeszcze inny przykład „buntu” – w życiu społecznym i polityce. W udzielonym wywiadzie J. Kristeva rozważa ponownie doniosłość bliskiego jej własnej młodości „maja 1968 roku”. Wyjaśnia, że w komunistycznej Bułgarii, skąd pochodzi, intelektualiści byli oczerniani, co na ironię, wniosło pozytywny wkład do jej własnej tożsamości. Stwierdza ona: „tym, co nabyłam i do dziś zachowuję, jest wielki szacunek dla tych, którzy żyją umysłem” (J. Kristeva, 2002b, s. 17). I do dziś to przeświadczenie ma w dalszym ciągu podstawowe znaczenie dla jej własnego udziału wniesionego do buntu. Jednym zdaniem, jest to „poczucie własnej godności” ze strony dojrzałego, silnego psychicznie podmiotu w procesie.

Zakończenie

Rekonstrukcja podmiotu, według J. Kristevej, ujawnia rys psychoanalityczny sprzężony z literackim, pozwalający na obeznanie ze świadomością, że płodna może być praktyka pedagogiczna rozwijana wokół poruszanych wątków, nadmiernie ongiś kojarzonych z osobną estetyką. Przemawiają za

tym literackie i psychoanalityczne oraz literacko-psychoanalityczne podejścia J. Kristewej w zakresach następujących badań:

- podmiotu metafory synestezyjnej, znajdujące obecnie potwierdzenie w psychologii rozwojowej i kognitywistyce;
- podmiotu miłości;
- kulturowych artykułujących problem „Innego” w nas;
- aspektów pozytywnego buntu, dającego poczucie własnej godności;
- feminizmu.

Twórczość J. Kristewej swoją zniuansowaną konstrukcją implikuje takie zniuansowane konstrukcje w pedagogice. I należy się spodziewać, że zajmujemy się nimi, kontynuując własne badania rozpoczęte w tych właśnie kierunkach, zmierzających ku estetyce psychoanalitycznej, której znaczenie chciałam podkreślić. Zaznaczyć należy, że przekraczają one tradycyjną wiedzę o twórczym myśleniu, np. w zakresie procesów metaforyzacji, która to wiedza nie może odżegnywać się od zarysowanej w tym tekście perspektywy psychoanalitycznej.

Źródłem inspiracji mogą być także inne prace, polskie i zagraniczne, w których akcentowane są psychoanaliza i jej rola w dyskursach pedagogicznych. W niekończącym się procesie kulturowego tworzenia, do którego należy pedagogika, pisze E.A. Ellsworth, biorą udział radykalni teoretycy i praktycy, którzy przez bliskość literatury, np. magicznego realizmu, a także pedagogiki i psychoanalizy nie doświadczają ostatecznego rozstrzygnięcia, kim jest podmiot i jak go nauczać (E.A. Ellsworth, 1997, s. 193). Wsłuchują się także niejako „trzecim uchem”:

[...] w historii, wydarzenia i idee, które określają lub są określane przez różnicę społeczną i kulturową tworzoną przez represję, przez dyscyplinowanie lub regulowanie pragnienia, seksualność, normatywność, przyjemność, różnicę, która jest tworzona przez zakaz i przyzwolenie, przez odszczepienie „ja” od „innego”. Dzieje się tak, ponieważ krytyków literackich, ani psychoanalityków, i tak też zorientowanych nauczycieli nie da się nauczyć, jak i co mają tłumaczyć (C. Bollas, 1995, s. 171, za: E.A. Ellsworth, 1997, s. 70–71).

Na przykład kwestia podmiotu i jego relacji z nauczycielem w procesie nauczania jest nierozstrzygalna i „skazana na zachwiania przez paradoksy nauczania” – konstatuje E.A. Ellsworth⁹. Żłudne jest poczucie zbliżania się do prawdy, bo natychmiast pojawiają się nowe wątpliwości. I o zdolność do ich dostrzegania i analizowania powinniśmy się ubiegać wieloma nowymi sposobami, w nowych perspektywach nauki, chcąc przeciwdziałać nawarstwiającym się stereotypom, które, jak przypuszczamy, powodują wyłączenie czucia, uczucia, myślenia, a tym samym trudną do zaakceptowania „aleksytymię” – może to choroba pedagogiki? Jak powinna się ona zmienić

⁹ Projekt E.A. Ellsworth zasługuje na osobne omówienie.

wobec też J. Kristevej, że to „miłość jest celem i metodą psychoanalizy”, iż to właśnie psychoanaliza może przywrócić ufność i zdolność do miłości (L. Stone, 2004, s. 129).

Bibliografia

- Atwell-Wasey, W. (1998). *Nourishing Words. Bridging Private Reading and Public Teaching*. Albany.
- Becker-Leckrone, M. (2005). *Julia Kristeva and Literary Theory*. New York.
- Bollas, C. (1995). *Cracking up: The Work of Unconscious Experience*. New York.
- Britzman, D.P. (1998). *Lost Subjects, Contested Objects. Toward a Psychoanalytic Inquiry of Learning*. Albany.
- Britzman, D.P. (2003). *After-Education Anna Freud, Melanie Klein, and Psychoanalytic Histories of Learning*. Albany.
- Cytowic, R.E. (2002). *Synesthesia. A Union of the Senses*. 2nd ed. Cambridge, Mass. – London.
- Cytowic, R.E., Eagleman, D.M. (2009). *Wednesday is Indigo Blue. Discovering the Brain of Synesthesia*. London.
- Davies, S., Higgins, K.M., Hopkins, R., Stecker, R., Cooper, D.E. (red.) (2009). *A Companion to Aesthetic*. 2nd ed. UK, USA.
- Ellsworth, E.A. (1997). *Teaching Positions. Difference, Pedagogy, and the Power of Address*. New York and London.
- Freud, S. (1997). Niesamowite [w:] S. Freud. *Pisma psychologiczne*. R. Reszke (tłum.). Warszawa.
- Furth, H.G. (1981). *Piaget and Knowledge. Theoretical Foundations*. Chicago.
- Ikegami T., Zlatev, J. (2007). From Pre-representational Cognition to Language. W: T. Zemke, J. Zlatev, R.M. Frank. *Cognitive Linguistics Research Body, Language and Mind*. Vol. 1, *Embodiment*. Berlin.
- Kitliński, T. (1999). *Polifonia Julii Kristevej*, s. 2. <http://dsw.muzeum.pl/magazyn-sztuki/archiwum/tekst> (5.05.2009).
- Kitliński, T. (2001). *Obcy jest w nas. Kochać według Kristevej*. Kraków.
- Kristeva, J. (1980). From One Identity to an Other. W: J. Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York.
- Kristeva, J. (1984). *Revolution in Poetic Language*. M. Waller (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1986). Women's Time. W: T. Moi (red.). *The Kristeva Reader*. A. Jardine, H. Blade (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1987a). *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. A. Goldhammer (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1987b). Stabat Mater. W: *Tales of Love*. L. Roudiez (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1987c). *Tales of Love*. L. Roudiez (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1998). *Possessions*. B. Bray (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (1995). *New Maladies of the Soul*. R.M. Guberman (red.). New York.

- Kristeva, J. (1996). *Cultural Strangeness and the Subject in Crisis*. W: R.M. Guberman (red.). *Julia Kristeva Interviews*. New York.
- Kristeva, J. (2000). *The Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. vol. 1. J. Herman (tłum.). New York.
- Kristeva, J. (2002a). *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. vol. 2. J. Herman (tłum.). New York.
- Kristeva, J., (2002b). *Revolt, She Said*. Cambridge.
- Kristeva, J. (2007a). *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. M.P. Markowski, R. Ryzński (tłum.). Kraków [wyd. ang. 1989].
- Kristeva, J. (2007b). *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. M. Falski (tłum.). Kraków.
- McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva*. New York.
- Pollock, G. (red.) (1998). *Julia Kristeva 1966–96: Aesthetics, Politics, Ethics*. W: *Parallax*. Issue 8. July–September. London.
- Rakowa, M. (2003). *The Extended of the Literal, Metaphor, Polysemy an Theories of Concepts*. New York.
- Ramachandran, V.S., Hubbard, E.M. (2001). *Synaesthesia – A Window Into Perception, Thought and Language*. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 12.
- Raszkiewicz, H. (1999). *Umysł w środowisku. Przegląd problematyki w kontekstach teorii reprezentacji umysłowych*. Białystok.
- Ricoeur, P. (2004). *The Rule of Metaphor in Creation of Meaning in Language*. R. Czerny (tłum.). New York.
- Rogowska, A. (2007). *Synestezja*. Opole.
- Sjöholm, C. (2005). *Kristeva and the Political*. London – New York.
- Stone, L. (2002). „The Crisis of the Educated Subject: Insight from Kristeva for American Education”. Paper presented at the eight biennial conference of the International Network of Philosophers of Education, August, Oslo.
- Stone, L. (2004). *Julia Kristeva's 'Mystery' of the Subject in Process*. W: J.D. Marshall (red.). *Poststructuralism, Philosophy, Pedagogy*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.

Streszczenie

Tekst jest próbą rekonstrukcji koncepcji podmiotu według J. Kristewej. Przybliża jej fenomen, który polega na tym, że naukowo podporządkowane piarstwo francuskiej autorki tworzy estetyczny wymiar psychanalizy w jej niuansach semiotycznych i symbolicznych. Wkrótce może się okazać, że ów wymiar jest niezbędny w pedagogicznym myśleniu i postępowaniu. Tym bardziej konieczna jest analiza prac M. Klein i S. Freuda, na którą wskazuje Kristeva, nam pedagogom zależy bowiem na dostępie do podmiotu, do jego życia psychicznego, by współdziałać w tworzeniu szans na zmiany w jego życiu i życiu społeczeństwa.

Summary

The text is an attempt to reconstruct of the concept of entity according to Julia Kristeva. It zooms into the phenomenon, which is based on the fact that the subject of scientific writings of French author creates an aesthetic dimension in psychoanalysis in its semiotic and symbolic nuances. It may soon be proven that this dimension is necessary in the pedagogical behavior and thinking. It is therefore essential to deeply analyze the works of M. Klein and S. Freud, as suggested by Kristeva, because we want teachers to be able to access the human entity, and its mental life, to work together in creating opportunities for changes in the individual life and in the life of the society.