



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Okultyzm, polityka, psychoanaliza

**Author:** Krzysztof Grudnik

**Citation style:** Grudnik Krzysztof. (2014). Okultyzm, polityka, psychoanaliza. W: K. Kłosiński, D. Matuszek (red.), "Polityczność psychoanalizy : Freud - Lacan - Zizek" (S. 403-416). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## Okultyzm, polityka, psychoanaliza

1.

W 1943 roku George Orwell napisał i opublikował krótki artykuł o laureacie literackiej Nagrody Nobla, Williamie Butlerze Yeatsie. W tekście tym, zatytułowanym po prostu *W.B. Yeats*, autor *Folwarku zwierzęcego* dokonuje krytyki irlandzkiego poety nie na podstawie jego twórczości artystycznej, lecz prywatnych przekonań, przypisując zarazem metafizycznej postawie Yeatsa konkretną orientację polityczną.

Było dla niego jasne, że ktoś, kto wyznaje:

Wierzę zarówno w praktykę, jak i filozofię dziedziny umownie określanej mianem magii. Mam na myśli przywoływanie duchów – choć nie wiem, czym są, kreację magicznych iluzji i wizje prawdy, pojawiające się w umyśle, gdy oczy są zamknięte [...] <sup>1</sup>,

jest okultystą. Jednocześnie to właśnie tego typu twierdzenia stały się podstawą do przeprowadzonej przez Orwella krytyki. Chociaż wąsko rozumiana polityka nie stanowiła przedmiotu zainteresowań poety, to:

W rozumieniu politycznym, tendencje Yeatsa są faszystowskie. Przez większość swojego życia i na długo przed tym, jak idea faszyzmu została rozpowszechniona, jego poglądy były podobne tym, którzy stali się faszystami drogą arystokratyczną. Yeats nienawidzi demokracji, współczesnego świata, nauki, techniki, a przede wszystkim koncepcji rozwoju idei równych praw dla wszystkich. Obrazy pojawiające się w jego twórczości są często nacechowane feudalnie, a także jest oczywistym, że i Yeats nie był wolny od snobizmu <sup>2</sup>.

1 W.B. Yeats: *Ideas of good and evil*. W: *Idem: The collected works*. Stratford-on-Avon 1908, s. 23.

2 Artykuł Orwella ukazał się w styczniowym numerze czasopisma „Horizon” z 1943 roku. Przedrukowany został w kilku antologiach, m.in. *W.B. Yeats* pod

Kiedy Orwell zaczyna argumentować, dlaczego okultyzm wiąże się z faszyzmem, opiera się na trzech wspólnych poglądach<sup>3</sup>. Pierwszym z nich jest koncepcja cykliczności czasu:

Ci, którzy gardzą koncepcją równości wszystkich ludzi, skłaniają się ku teorii cykliczności cywilizacji. Jeżeli ją przyjąć, wszystko, lub coś temu podobnego, miało już miejsce, zatem obalona zostaje zarazem naukowość, jak i ogólnie pojęta nowoczesność, a jakkolwiek rozwój świata jest niemożliwy<sup>4</sup>.

Zaznaczmy od razu, że koncepcja cykliczności czasu nie jest wspólna dla wszystkich tradycji okultystycznych<sup>5</sup>, pojawia się również poza nimi – na przykład w filozofii Fryderyka Nietzschego<sup>6</sup> – lecz Orwellowi wystarcza powiązanie jej z astrologią, aby zjawisko to uznać za cechę charakterystyczną dla myślenia okultystycznego. W konsekwencji, ciągnie swoją myśl Orwell, nauka i rozwój są niemożliwe lub przynajmniej bezsensowne. Również społeczne wysiłki ku demokracji skazane są na porażkę, jako że ostatecznie czeka nas powrót do czasów tyranii.

Spójrzmy jeszcze na cykliczność czasu w utworach Yeatsa od innej strony. W *Two songs from a play* noblista zamieścił takie zdanie: „Odżyją na nowo dawne historie: inny Argo przewozić będzie bohaterów przez morze i inny Achilles zaatakuję inną Troję”<sup>7</sup>. Wydaje się, że w tym fragmencie (nieprzytaczanym w *W.B. Yeats*) zarzut Orwella znajduje solidne oparcie. Mityczna wyprawa Argonautów miałyby się powtórzyć, następcą Achillesa znaleźć się pod następną Troją, ponieważ „odżyją na nowo dawne historie”. Wszystko, co kiedyś się zdarzyło, powtórzy się, zmianie ulega tylko obsada ról (bo to zawsze „inny Argo”, „inny Achilles”). Nie ma ucieczki przed przeszłością, jesteśmy skazani na powroty i powtórzenia.

redakcją Williama H. Pritcharda. Tu korzystam z wersji online: [http://www.george-orwell.org/W\\_B\\_Yeats/O.html](http://www.george-orwell.org/W_B_Yeats/O.html). [dostęp: 12.10.2014].

- 3 W zasadzie autor *Roku 1984* wylicza początkowo dwa wspólne dla okultyzmu i faszyzmu poglądy, jednak później wskazuje na trzeci, „dodatkowy”.
- 4 G. Orwell: *W.B. Yeats...*
- 5 Na przykład nie dla thelemy – systemu filozoficzno-mistycznego stworzonego przez Aleistera Crowleya na początku XX wieku. Crowley był współczesnym Yeatsa, a zarazem jego rywalem zarówno na gruncie magicznym, jak i literackim, co opisał w opowiadaniu *At the cross of the roads*.
- 6 Zob. np. Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 2004, s. 77–78.
- 7 W.B. Yeats: *Two songs from a play*. W: *Idem: Collected poems*. New York 1955, s. 210.

Tyle tylko, że Yeats nie odnosi się tu do rzeczywistości historycznej, lecz mitycznej. Achilles i Argonaucci nie reprezentują postaci historycznych, lecz ahistoryczne archetypy. „Dawne historie” są dawne nie ze względu na faktyczną odległość czasową, ale ugruntowanie w kulturze. Ich powtarzalność nadaje im wagę i aktualność. Analogicznie Freud (nieobcy przecież Yeatsowi) mógłby powiedzieć, że „kolejny Edyp zabije kolejnego ojca” – interpretacja tego zdania byłaby oczywista i nie poparlibyśmy raczej odczytania sugerującego, że Freud jest przeciwnikiem postępu i faszystą.

Drugim wytykanym przez Orwella elementem jest elitaryzm. Zakony tajemne mające charakter zamknięty miały tworzyć ostoję arystokracji. Pogląd ten jest zapewne echem wcześniejszych koneksji między arystokracją a wolnomularstwem, lecz w czasach Yeatsa stracił na aktualności. Wizja okultystycznych towarzystw kreślona przez Orwella odpowiada bardziej czasom XVIII wieku, kiedy loże masonskie i im podobne sekretne stowarzyszenia cieszyły się popularnością wśród męskich elit politycznych. Obrazek ten nie pasuje wszakże do końca XIX i początku XX wieku, czyli czasów współczesnych Yeatsowi. Zarówno Towarzystwo Teozoficzne, jak i Złoty Brzask miały zupełnie inny charakter i były instytucjami o dalece bardziej demokratycznym charakterze.

Modernistyczne zakony magiczne stwarzały pozory elitarnych, ale w rzeczywistości dostęp do nich był stosunkowo swobodny. Większość z nich przyjmowała nowych członków bez względu na ich płeć czy klasę społeczną. Ruchy okultystyczne przełomu XIX i XX wieku były powiązane z ruchami emancypacji kobiet mającymi wtedy miejsce. Annie Besant, która po śmierci Bławatskiej stanęła na czele Towarzystwa Teozoficznego, walczyła aktywnie o prawa kobiet, a działalność polityczna doprowadziła ją do aresztu za wydawanie broszur propagujących antykoncepcję. Zakony magiczne stwarzały kobietom możliwość edukacji w czasach, gdy niektóre uniwersytety pozostawały nadal wyłącznie męskie.

Inicjacja, która dla Orwella jest mechanizmem elitaryzmu, ponieważ oddziela wąską grupę wtajemniczonych od profanów, jest tak naprawdę czymś odwrotnym. Wobec inicjacji nie istnieją podziały społeczne ani płciowe. Miejsce w strukturach zakonnych zależy od zdolności i pracy adepta, a nie jego pochodzenia<sup>8</sup>. Alex Owen uważa, że to właśnie ta cecha – otwartość na klasę średnią – sprawiła, że zakony cieszyły się tak dużą

8 To oczywiście sytuacja idealna, historia rozmaitych zakonów pokazuje, że w praktyce znajomość czy pieniądze mogły uprzywilejować daną osobę i przyspieszyć jej „duchowy rozwój”.

popularnością u progu XX wieku i wyparły bardziej elitarne męskie kluby wywodzące się z romantycznej tradycji.

Wreszcie podnosi Orwell kwestię sprzeciwu wobec chrześcijańskiej etyki, jaki wpisany jest zarówno w okultyzm, jak i faszyzm. Marco Pasi kontrargumentuje, że teza godzenia w chrześcijańską etykę może (lecz nie musi) być prawdziwa wobec Yeatsa, z pewnością jednak nie odnosi się jednakowo do wszystkich tradycji okultystycznych. Co więcej: chrześcijaństwo i faszyzm w kilku odmianach także szły w parze, a poparcie Piusa XII zarówno dla Hitlera, jak i Mussoliniego było wyraźne<sup>9</sup>. W innym miejscu Pasi przypomina:

W ujęciu historycznym, faszyzmy nierzadko postrzegane były przez europejskie denominacje chrześcijańskie jako przejaw oporu przeciw bolszewizmowi, który w okresie międzywojennym jawił się jako realne zagrożenie. W niektórych państwach europejskich nawiązano nawet swego rodzaju współpracę faszystowsko-chrześcijańską, której najbardziej oczywistym przejawem jest chyba faszyzm włoski i podpisany w 1929 roku „pakt luteranski” z Kościołem katolickim. Dokument ten, wysoce poważany przez władze katolickie, ukrócił zapoczątkowany przez zjednoczenie Włoch i zajęcie w 1870 roku Rzymu konflikt. Także inne kraje faszystowskie, jak Hiszpania z generałem Franco, czy Portugalia pod dyktando Salazara, wykazywały bardzo wyraźne poparcie dla Kościoła katolickiego i wyznawanych przez jego członków wartości<sup>10</sup>.

Podobną do Orwellowskiej polityczną krytykę okultyzmu przeprowadził Theodor Adorno w krótkim tekście z 1947 roku, zatytułowanym *Tezy przeciw okultyzmowi*. W dużej mierze krytyka Adorna sprowadza się do tego, że okultyzm jest zjawiskiem występującym przeciwko projektowi oświecenia. Powrót do przednaukowych mitologii jest dla autora *Minima moralia* oporem wobec nowoczesności, a nazbyt szybkie utożsamianie go z tradycjonalizmem znosi możliwość demokracji. Co ciekawe, Jean-Pierre Laurant, autor artykułu hasłowego *Politics and esotericism* w *Dictionary of gnosis and western esotericism*, doszukuje się

9 M. Pasi: *The modernity of occultism: Reflection on some crucial aspects*. W: *Hermes in the academy: Ten years study of western esotericism at the University of Amsterdam*. Red. W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg. Amsterdam 2009, s. 60.

10 *Ibidem*, s. 69.

powiązań między ezoteryką a polityką w czasach starożytnych i wiekach średnich. Stwierdza natomiast, że dopiero oświecenie stworzyło możliwość trwalszej, nieepizodycznej relacji pomiędzy okultyzmem i polityką:

W czasach oświecenia i dalej, Rewolucji Francuskiej, upadła władza Kościoła na arenie polityki. W niektórych krajach odrzucenie to zaowocowało potrzebą wspólnoty i poszukiwania sensu, którą doskonale zaspokaja ezoteryka. W czasach demokratycznych rządów XIX i XX wieku, ezoteryka szła ramię w ramię z polityką we współczesnym świecie globalizacji. Rozwój ten współgrał niejako z potrzebami naukowymi i religijnymi<sup>11</sup>.

Byłoby zatem inaczej, niż chce Adorno: okultyzm nie jest czymś, co pozostało, opierając się wpływowi oświecenia, czymś starszym i niepotrzebnym, lecz wyłania się jako reakcja na oświecenie, wypełnia lukę, którą oświecenie pozostawia. „Druka mitologia” (określenie Adorna) rodzi się nie z potrzeby wiedzy, bo tej dostarcza oświeceniowa i obiektywna racjonalność, lecz z potrzeby fantazji, uczucia, emocji i niesamowitości, które nie mogą mieć wymiaru ani obiektywnego, ani racjonalnego. Druka mitologia, tak samo jak pierwsza, wypełnia lukę w ludzkim doświadczeniu. Tyle że w czasach starożytnych luka ta znajdowała się w obszarze nauki. Oświecenie, dostarczając narzędzi do wypełnienia tego braku, stworzyło jednocześnie lukę w innym obszarze ludzkiego doświadczenia. Druka mitologia odpowiada zatem na nowe potrzeby człowieka.

Okultyzm nie był więc prostym atakiem na racjonalność. Nie pojawił się jako ruch wymierzony przeciwko oświeceniowi, choć z pewnością występował przeciwko jego założeniom. Ale to nie okultyzm „zatruwał” przełom wieków. Jego rozkwit w tamtych czasach brał się z harmonijnego współbrzmienia z intelektualnym klimatem epoki. Modernistyczny irracjonalizm stworzył grunt, na którym zakwitła myśl okultystyczna, nie odwrotnie.

Ostatnim z krytyków okultyzmu, którzy utożsamiają go z faszyzmem, jest Umberto Eco. Autor takich powieści jak *Imię róży* czy *Commentary in Pradze* ukazuje w swej prozie wszelkie tajne towarzystwa i tajemne zakony w negatywnym świetle. Jednakże szybszym sposobem na poznanie

11 J.-P. Laurant: *Politics and esotericism. W: Dictionary of gnosis and western esotericism.* Red. W.J. Hanegraaff. Leiden – Boston 2006, s. 964.

jego poglądów na ten temat będzie lektura eseju pod tytułem *Ur-Fascism*, który został opublikowany na łamach „The New York Review of Books” w 1995 roku. Eco tłumaczy w nim, że rozmaite historyczne wydania faszyzmu różnią się znacznie względem siebie i można zestawić dwie ideologie, które nie mają ze sobą nic wspólnego – w obu przypadkach będą faszystowskie. Kreśli więc zestaw – o ironio! – 14 cech, które jego zdaniem charakteryzują coś, co nazywa „faszyzmem uniwersalnym”. Przy wystąpieniu kilku z nich jednocześnie możemy podejrzewać kontakt z faszystowską ideologią.

I już przy pierwszym wyznaczniku pojawia się temat okultyzmu. Eco określa tę cechę jako kult tradycji<sup>12</sup>. Zdaniem włoskiego pisarza tradycjonalizm powstał w erze hellenistycznej, jako reakcja na grecki racjonalizm. Ludzie odnosili się do pewnego mistycznego objawienia, które (rzekomo) miało miejsce u zarania ludzkości. Elementy owego objawienia przetrwały, znajdując schronienie w różnych zapomnianych językach i starożytnych religiach. Tak narodził się synkretyzm. Niebezpieczeństwo synkretyzmu polegać ma na tym, że zakłada on raz wypowiedzianą prawdę, której różne, często sprzeczne ujęcia są jedynie alegoriami. To oczywiście wyklucza poznanie i rozwój, jako że jedynym, co pozostaje, jest językowa spekulacja.

Według Eco – a ma on w tym sporo racji – tego typu synkretyzm charakterystyczny jest dla okultyzmu. Twórca semiologii pisze:

Gdy przeglądasz półki z książkami, które w amerykańskich księgarniach określone są jako New Age, znajdziesz tam nawet świętego Augustyna, który – o ile mi wiadomo – faszystą nie był. Ale połączenie św. Augustyna ze Stonehenge – oto symptom uniwersalnego faszyzmu (*Ur-Fascism*)<sup>13</sup>.

O ile Eco ma sporo racji, uznając synkretyzm za typowy dla okultyzmu, o tyle wnioskowanie na tej podstawie o jego faszystowskim charakterze wydaje się przesadą. Analogicznie za faszystowską należałoby uznać synkretyczną poezję Tadeusza Micińskiego. Co więcej: synkretyzm otwiera środowiska okultystyczne na różnorodność. Hinduizm, a jeszcze

12 U. Eco: *Ur-Fascism*. „The New York Review of Books”, 22 czerwca 1995. Dostępny on-line: [http://www.pegc.us/archive/Articles/eco\\_ur-fascism.pdf](http://www.pegc.us/archive/Articles/eco_ur-fascism.pdf), s. 5 (podaję numerację stron za wersją dostępną online) [dostęp: 12.10.2014].

13 *Ibidem*, s. 6.

bardziej buddyzm zawdzięczają dużą część swojej popularności w Europie i Ameryce działalności Towarzystwa Teozoficznego. Hermetyczne zakony z przełomu wieków studiowały żydowską kabałę. W latach powojennych okultyści otwierali się na kolejne kultury, na przykład haitańskie wudu<sup>14</sup>. W tym kontekście trudno uznać synkretyzm za faszystowski. Przeciwwstawia się on przecież innemu wyznacznikowi z listy Eco: strachowi przed różnorodnością i odmiennością.

Skąd bierze się tak negatywne nastawienie wybitnych humanistów wobec okultyzmu i dlaczego tak chętnie zestawiają go z faszyzmem? Marco Pasi proponuje następującą odpowiedź:

Utożsamianie okultyzmu ze złem pravicowego totalitaryzmu może być interpretowane, między innymi, jako wznowienia starego polemicznego dyskursu w nowej formie. [Okultyzm był widziany] jako absolutne zło, od którego zachodnia cywilizacja mogła jedynie mieć nadzieję wyzwolenia się, lecz którego powrót był wciąż postrzegany jako złowroga groźba, było czymś może naturalnym połączenie faszyzmu z tym, co przez stulecia postrzegane było jako nieodłącznie złe i zabronione. Zarówno faszyzm, jak i ezoteryzm mogły więc być widziane jako symptomy tego samego zła, powtarzającej się choroby, przed którą zachodnia cywilizacja powinna się chronić<sup>15</sup>.

To jednak tylko jedno z możliwych wyjaśnień. Sam chciałbym skupić się na innym. Twierdzą mianowicie, że na przełomie XIX i XX wieku, wtedy właśnie, gdy zachodziła zwana popularnie rewolucja psychoanalityczna, nastąpiło coś w rodzaju zmiany paradygmatu magicznego, która odmieniła rozumienie okultyzmu.

Zarówno Orwell, jak i Adorno oraz Eco wydają się tej zmiany nie dostrzegać, krytykując okultyzm w starym paradygmacie, który w momencie rozwoju ideologii faszystowskich praktycznie już nie istniał.

2.

Cóż w ogóle ma wspólnego psychoanaliza z okultyzmem? Wcale nie mało. W samym tylko 1921 roku Freud otrzymał zaproszenia

14 Por. np. E. Ernschow: *Gnostyczne wudu*. Tłum. K. Grudnik. Olsztyn 2009.

15 M. Pasi: *The Modernity of occultism...*, s. 61.



do współtworzenia aż trzech periodyków na temat okultyzmu<sup>16</sup>. I chociaż odrzucił wszystkie, to korelacje pomiędzy tymi dziedzinami były silne. W tym momencie wolalby jednak skupić się na tym, co psychoanaliza zawdzięcza okultyzmowi, zostawiając relację zwrotną.

Léon Chertok i Raymond de Saussure poświęcili całą książkę na opisanie historycznej i intelektualnej relacji, jaka łączy Mesmera i Freuda. Warto nakreślić – z konieczności bardzo pobieżny – zarys ich studium.

Franz Anton Mesmer był doktorem medycyny żyjącym w latach 1736–1815. Ekscentryczność jego praktyk zmusiła go do przeniesienia się z Wiednia do Paryża (identyczną podróż odbył Freud), gdzie zaczął nauczać swych teorii uniwersalnego fluidu, zaczerpniętych z doktryny masońskiej.

Jego zdaniem choroba powstaje w wyniku zaburzenia w dystrybucji tego fluidu: magnetyzer, oddziałując na chorego, a przede wszystkim wywołując napady (konwulsje), dokonuje harmonijnej redystrybucji fluidu, co daje skutek leczniczy. Mesmer uważał, że przedstawia w ten sposób teorię fizjologiczną, podobną do teorii elektrycznej lub magnetycznej, które w owym czasie wzbudzały zainteresowanie środowisk naukowych<sup>17</sup>.

Propagowany przez Mesmera magnetyzm stał się bardzo kontrowersyjny. Świat oficjalnej nauki odrzucił koncepcję uniwersalnego fluidu, a panująca moralność potępiła mesmeryczne praktyki ze względu na śmiały jak na owe czasy kontakt fizyczny pomiędzy magnetyzerem a pacjentką. Mimo to Mesmer praktykował – z dobrym skutkiem – swą ezoteryczną medycynę, pozostawiając szerokie grono uczniów i naśladowców.

Ezoteryczna tradycja, z której bez wątpienia czerpał Mesmer, była ważnym, choć nie jedynym powodem, dla którego magnetyzm zwierzęcy szybko zaczęto łączyć z okultyzmem. Kapitałne znaczenie miały tutaj rozmaite zjawiska, o których donosili uczestnicy seansów magnetycznych doktora Mesmera i jego szybko rosnącego grona uczniów i naśladowców. Wśród zjawisk tych magnetyzowanie pacjentów z dużej odległości lub zza ściany, czy też „medyczne jasnowiedzenie”, czyli

16 Zob. A. Owen: *The place of enchantment. British occultism and the culture of the modern*. Chicago – London 2004, s. 5–6.

17 L. Chertok, R. de Saussure: *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*. Tłum. A. Kowaliszyn. Warszawa 1988, s. 25.

zdolność pacjenta do postawienia autodiagnozy w wyniku uzyskania doskonałej samoświadomości ciała, były zaledwie wierzchołkiem góry lodowej. Szybko bowiem zaczęły napływać doniesienia o zjawiskach jeszcze bardziej niesamowitych, jak czytanie w myślach, telepatia, przepowiadanie przyszłości i inne podobne<sup>18</sup>. Zarówno wśród przeciwników, jak i zwolenników teorii magnetyzmu spotkać można było sceptyczne nastawienie do paranormalnych zjawisk towarzyszących seansom. Sam Mesmer nie przeczył ich prawdziwości, lecz przekonany był o możliwości ich wyjaśnienia na gruncie naukowym. Tak jak magnetyzm był zjawiskiem o charakterze czysto fizycznym, tak i wszelkie towarzyszące mu fenomena dadzą się sprowadzić do działania określonych sił fizycznych.

Stanowisko Mesmera nie przeszkadzało wcale okultystom, wśród których koncepcja uniwersalnego fluidu i magnetyzmu zwierzęcego zdobywała coraz to większą popularność. Ta mimowolna sława nie cieszyła wszakże niemieckiego lekarza, ponieważ zdawał on sobie sprawę – podobnie jak będzie to robił Freud w sto lat później – że etykieta okultysty narazi go, podobnie jak jego teorie, na jeszcze szerszą krytykę. Tak też się stało.

W połowie XIX wieku James Braid zaproponował nową terminologię. Negatywnie i seksualnie kojarzony „magnetyzm zwierzęcy” zastąpił określeniem „hipnozy”, zaś „wyobraźnię” stanowiącą czynnik wspomagający przemianował na „sugestię”<sup>19</sup>. Ta początkowo czysto językowa zmiana pomogła pozbyć się uprzedzeń i sprawiła, że hipnoza stawała się coraz częściej przedmiotem zainteresowania oficjalnej nauki.

Hipnoza była dla Braida stanem szczególnej psychicznej koncentracji. Słowa kierowane przez hipnotyzera do osoby zahipnotyzowanej docierają do niej w formie sugestii, która momentalnie przekłada się na działania. Cały proces odbywa się bez udziału świadomości.

Prace Braida dały nowy impuls do badań nad hipnozą oraz świadomością alternatywną. Paradygmat zaproponowany przez Puységura znalazł swoje rozwinięcie w pracach innego francuskiego badacza, Pierre'a Janeta, który w drugiej połowie XIX wieku poświęcił się zgłębianiu alternatywnej świadomości.

Janet zauważył, że osoba znajdująca się w stanie hipnozy wypowiada słowa i podejmuje działania, których nie jest świadoma i nie pamięta ich

18 Zob. A. Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic sleep and the roots of psychological healing*. New Haven – London 1993, s. 171–172.

19 Zob. L. Chertok, R. de Saussure: *Rewolucja psychoterapeutyczna...*, s. 56–57.

po wyjściu z transu. Jednakże wprowadzenie jej ponownie w stan hipnozy sprawia, że odzyskuje ona pamięć poprzednich wydarzeń z tego stanu. Podczas hipnozy możliwy jest zatem kontakt ze spójną świadomością, różną od „zwykłej”, to jest codziennej świadomości pacjenta. Nie ma ona jednak – jak określilibyśmy to dzisiaj – charakteru przygodnego, lecz stanowi integralną (a przy tym alternatywną) osobowość, posiadającą odrębne emocje i pragnienia oraz samoświadomość. Istnienie alternatywnej osobowości jest jednak, według Janeta, stanem chorobowym, ponieważ manifestuje się ona, niejako „przebija” przez codzienną osobowość pacjenta, utrudniając funkcjonowanie w rzeczywistości. Leczenie w takim wypadku polegać miało na wywołaniu alternatywnej świadomości i pozbawieniu jej wpływu na świadomość podstawową<sup>20</sup>.

Hipnoza odarta została z koncepcji materialnie istniejącego fluidu, choć jej echa można się doszukiwać w libido Freuda, a zwłaszcza w orgonie Reicha. W latach 80. XIX wieku wiele pracy w badanie i popularyzując hipnozy włożył paryski uczony, Jean-Martin Charcot. Traktował on hipnozę jako zjawisko somatyczne (nie metafizyczne) i szczególnie interesował się jego użytecznością w leczeniu hysterii. Nie dziwi więc, że sława francuskiego badacza dotarła do Freuda i w 1885 roku ściągnęła go do Paryża. Pod koniec tego roku Freud pisze w liście:

Charcot [...] jest po prostu w trakcie burzenia moich koncepcji i moich planów. Zdarzyło mi się wychodzić z jego wykładów, jak gdybym wychodził z Notre-Dame, cały przeniknięty refleksjami nad doskonałością... Umysł mój jest nasycony jak po spektaklu w teatrze... dotychczas żaden człowiek nie miał na mnie tak wielkiego wpływu<sup>21</sup>.

Freud sam zaczął stosować hipnozę od końca 1887 roku<sup>22</sup>. Nie był jednak konsekwentny i często zmieniał podejście do niej. Po śmierci Charcota, w 1909 roku uległ powszechnej tendencji krytycznego nastawienia wobec hipnozy, które przewyciężył znów w 1918 roku, zapewne na skutek wysokiej skuteczności hipnozy w leczeniu nerwic powojennych<sup>23</sup>.

20 Por. A. Crabtree: *From Mesmer to Freud...*, s. 326. Opisu takiego procesu leczenia dostarcza praca dyplomowa Junga: *O psychopatologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*.

21 L. Chertok, R. de Saussure: *Rewolucja psychoterapeutyczna...*, s. 87.

22 *Ibidem*, s. 135.

23 *Ibidem*, s. 136.

Zainteresowanie Freuda hipnozą nie wyczerpuje wszakże ciekawości, jaką autor *Totemu i tabu* przejawiał wobec zjawisk okultystycznych. Twórca psychoanalizy zwrócił się bowiem ku tradycji, od której minione pokolenia mesmerystów próbowaly się odciąć. Okultyzm zajmował Freuda przez całe jego życie. Szeroko znana jest jego wypowiedź, przytaczana przez Ernesta Jonesa w obszernej biografii Freuda. W 1921 roku sześćdziesięcioletni Freud pisze w liście do Herewarda Carringtona, brytyjskiego pisarza, spirytysty i okultysty: „Gdybym miał przeżyć swe życie na nowo, oddałbym się raczej zgłębianiu zjawisk parapsychicznych niż psychoanalizie”<sup>24</sup>.

Już w jednym ze swoich pierwszych esejów, *Psychical (or mental) treatment* z 1890 roku, Freud przyznaje, że opisywana przez niego psychoanaliza, leczenie słowami, może wydać się czytelnikowi bliska magii. I że to skojarzenie nie będzie wcale błędne. Musimy jednak pamiętać – przekonuje autor – że całe nasze życie jest głęboko zakorzenione w myśleniu magicznym.

W innym esej, przyjmując pozycję sceptyka, Freud wyznaje wszakże:

Dobrze robi ktoś, kto uważa się za sceptyka, jeśli zaczyna wątpić w swój sceptycyzm. Być może również i we mnie samym tkwi ukryta skłonność do fascynacji rzeczami cudownymi, dzięki czemu jestem tak bardzo wrażliwy na wszelkiego rodzaju zjawiska okultystyczne<sup>25</sup>.

Ta szczególna „wrażliwość na wszelkiego rodzaju zjawiska okultystyczne” dochodzi do głosu w rozmaitych rozprawach Freuda z różnych momentów jego kariery. Okultystyczne wątki znajdziemy zarówno w dobrze znanym esej *Niesamowite*, jak i w *Psychologii zbiorowości i analizie „ja”*. Wraca do nich Freud także w 1921 roku w tekście zatytułowanym *Psycho-analysis and telepathy*, który jednak nie doczekał się publikacji za życia autora i ukazał się drukiem dopiero po jego śmierci, w 1941 roku.

### 3.

Przyjrzyjmy się wspomnianej wcześniej zmianie paradygmatu, która umyka Orwellowi, Adorno i Eco. Otóż sądzę, że zmiana, jaka zaszła na

24 Cyt. za: E. Jones: *Sigmunt Freud: Life and work*. Vol. 3. London 1957, s. 419.

25 S. Freud: *Marzenia senne i okultyzm*. W: *Idem: Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*. Nowy cykl. Tłum. P. Dybel. Warszawa 1995, s. 62.

linii Mesmer – Freud, zaszła również w obrębie okultyzmu. Zmiana ta polega na odejściu od substancjonalnej natury zjawisk i przeniesieniu ich w obręb ludzkiej psychiki. Freud musiał odrzucić koncepcję fluidu jako materialnej substancji i skoncentrować się na mechanizmie przeniesienia towarzyszącym hipnozie. Podobnie okultyści przełomu XIX i XX wieku zrezygnowali – w większości – z uznawania materialnego działania praktyk magicznych, traktując je bardziej jako seanse autohipnozy, podczas których adept reprogramował swą nieświadomość zgodnie z własną wolą.

By potwierdzić tę hipotezę, przyjrzyjmy się dwóm cytatom. W tekście z 1921 roku, czyli po ponownym zainteresowaniu się odrzuconą wcześniej hipnozą, Freud pisze:

Hipnotyzer twierdzi, że jest w posiadaniu pewnej tajemnej mocy, która ubezwłasnowolnia podmiot lub – CO WYCHODZI NA JEDNO – podmiot wierzy, że tak właśnie się sprawy mają<sup>26</sup>.

Tymczasem w 1912 roku Aleister Crowley, guru XX-wiecznych okultystów<sup>27</sup>, stwierdza w niemal podręcznikowym dziele *Magija w teorii i praktyce*:

W księdze [tej] mówi się o sefirotach i ścieżkach, o duchach i zaklęciach, o bogach, sferach, planach i wielu innych sprawach, które mogą (albo i nie) istnieć.

To czy istnieją, nie ma znaczenia. Z wykonywaniem pewnych działań wiążą się określone skutki. Uczniów przestrzega się poważnie, aby nie nadawali im filozoficznej wagi, ani nie traktowali ich jako obiektywnej rzeczywistości<sup>28</sup>.

W obu przypadkach pragmatyzm wysuwa się na plan pierwszy. Nie tajemna moc ani duchy i demony, lecz konsekwencje wynikające z przypisywania im mocy. Okultyzm nie jest dyskursem tajemnej prawdy, lecz narzędziem użycia skrywanego braku.

26 S. Freud: *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*. W: *Idem: Pisma społeczne*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 1998, s. 104, podkr. dodane.

27 Na marginesie warto wspomnieć, że Crowley jest także autorem opartego na faktach opowiadania o jego magicznym pojedynku z... Yeatsem. Zob. A. Crowley: *Na rozstaju dróg*. Tłum. K. Grudnik, K. Drenda. Gdynia – Londyn 2013.

28 A. Crowley: *Magija w teorii i praktyce*. Tłum. M. Uniejski. Katowice 1998, s. 341.

Jeśli zadanie Freudowskiej psychoanalizy można określić jako ogarnięcie przez racjonalny umysł swej (lub raczej cudzej) irracjonalności, czyli dokonanie świadomej analizy podświadomości, to zadanie okultyzmu po opisanej zmianie paradygmatu – doświadczenie „wielkich tajemnic wszechświata reprezentowanych w ludzkiej świadomości”<sup>29</sup> – jest w istocie tym samym, wyrażanym jedynie w odmiennym, hermetycznym języku.

Jednakże stanowisko Adorna, według którego okultyzm występuje przeciwko oświeceniowi, jest zasadne z innego powodu. Okultyzm bowiem, podobnie jak psychoanaliza, przełamuje oświeceniowo-kartezjański model cogito, nadrzędnego, samoświadomego i spójnego „ja”<sup>30</sup>.

Opisując kwestię jaźni i tożsamości w okultyzmie przełomu XIX i XX wieku, Gordan Djurdjevic stwierdza:

W ostatecznej analizie podstawowa osobowość zdaje się składać z funkcji poznawania oraz świadomości przeżywanych doświadczeń składających się na czyjeś życie (lub wiele żyć). Jaźń jest więc bardziej czasownikiem niż rzeczownikiem; bardziej stawaniem niż byciem. Horyzont tego stawania jest otwarty i nieskończony, gdyż nie ma tu celu lub zamiaru, mających doprowadzić do zamknięcia. Istotnym następstwem tej perspektywy jest uświadomienie sobie, że nie ma stałej istoty istnienia i że, mówiąc wprost, [chodzi] nie o odkrywanie tego, kim się jest, ale o kreowanie tego, kim chciałoby się być<sup>31</sup>.

Dalej kanadyjski uczony zestawia to ujęcie z koncepcją Foucaulta, wg którego ułudę odkrywania „prawdy” o sobie lepiej zamienić na szerokie możliwości samostanowienia, autokreacji noszącej znamiona sztuki, co zresztą zgadzałoby się z Crowleyowskim definiowaniem magii jako nauki i sztuki zarazem.

Oczywiście wszystkie te elementy: zakwestionowanie obiektywności rzeczywistości, jej relatywizacja, dynamiczne ujęcie świadomości, oderwanie tożsamości od podmiotowości, wszystko to, obecne zarówno w psychoanalizie, jak i okultyzmie przełomu wieków, nabiera

29 A. Owen: *The place of enchantment...*, s. 145.

30 Por. *Ibidem*, s. 119.

31 G. Djurdjevic: *Narodziny Nowego Eonu. Magija i mistycyzm Thelemy z perspektywy ponowoczesnej a/teologii*. Tłum. K. Grudnik. Olsztyn 2009, s. 20–21.

politycznego charakteru. Staje się opozycją wobec modelu autorytarnej racjonalności i moralności zbudowanej na tradycji chrześcijańskiej. Nadaje to jednak okultyzmowi sens jedynie metapolityczny. W praktyce bowiem poszczególne jednostki związane z okultyzmem mogą reprezentować skrajnie różne orientacje polityczne. Julius Evola był nazistą, Annie Besant była lewicową feministką. Łączyło ich zainteresowanie okultyzmem, a co za tym idzie – pewna niezgoda na aktualny stan rzeczywistości. Każde z nich chciało ją zmienić, lecz projektowane przez nich kierunki tych zmian były zupełnie inne. Ponieważ poza zainteresowaniem okultyzmem Evolę i Besant wiele dzieliło, sądzę, że właśnie w tych różnicach należy doszukiwać się przyczyn zajęcia takiego, a nie innego stanowiska na politycznej scenie.

Okultyzm jawi się zatem jako narzędzie politycznego oporu. Jest wymierzone przeciwko społecznej władzy, bo w romantycznym geście wynosi ponad nią jednostkę. Bunt magiczny nie prowadzi do żadnej wspólnej wizji władzy alternatywnej. Żadnych konkretnych politycznych rozwiązań. One istnieją, lecz na poziomie indywidualnym, stosownym dla każdej jednostki, dla każdego adepta. Nie można więc stwierdzić, jak Adorno, Eco czy Orwell, że okultyzm jest ze swej natury faszystowski. Będzie to równie nieprawdziwe, jak twierdzenie, że okultyzm jest ze swej natury komunistyczny. Okultyzm nie ma jasno określonej (czy niejasno implikowanej) orientacji politycznej. Mają ją natomiast, w całej gamie możliwych odcieni, jego adepci.