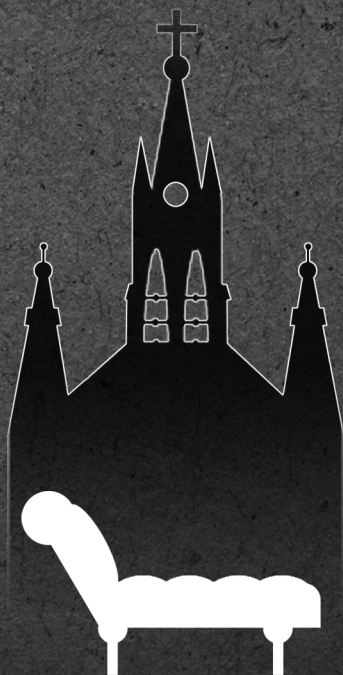


Erich
Fromm

Psychoanaliza
a religia



[Kup książkę](#)

Erich
Fromm



meandry
kultury

Psychoanaliza a religia

Przekład:
Jan Karłowski

vis-à-vis
etiuda

Kraków 2023

[Kup książkę](#)

Tytuł oryginału:
Psychoanalysis and Religion

[Kup książkę](#)

SŁOWO WSTĘPNE

Książka ta może być traktowana jako rozwinięcie myśli wyrażonych w pracy *Niech się stanie człowiek**, która zrodziła się z badań nad psychologią etyki. Ponieważ etyka i religia są ściśle ze sobą związane, w niniejszej pracy nie udało mi się całkowicie uniknąć powtórzeń. Na dalszych kartach starałem się jednak skoncentrować na problemie religii, podczas gdy *Niech się stanie człowiek* w całości kładzie nacisk na kwestie etyczne.

Poglądy przedstawione w kolejnych rozdziałach w żadnym sensie nie mogą być uważane za reprezentacyjne dla tzw. „psychoanalizy”. Istnieją psychoanalitycy, którzy czynnie wyznają określoną religię, dla innych jednak wszelkie rozważanie problemów natury religijnej stanowi symptom nierozwiązanych konfliktów emocjonalnych. Stanowisko, jakie zajmuję w tej książce, nie zawiera się w żadnej z tych dwu skrajności i jest, po większej części, charakterystyczne dla myśli podzielanych przez jeszcze inny, trzeci odłam analityków.

* Wyd. oryginalne: *Man for Himself* (1947); wyd. polskie: *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, przeł. R. Saciuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1996 (przyp. tłum.).

Chciałbym też w tym miejscu wyrazić wdzięczność mojej żonie, nie tylko za liczne sugestie, które zostały bezpośrednio włączone w tekst książki, ale również – i przede wszystkim – za to, co zawdzięczam jej przenikliwemu, dociekliwemu umysłowi, który w tak wielkim stopniu uczestniczył w kształtowaniu moich poglądów na religię, że tym samym winien zostać uznany z pośredniego autora wielu idei, jakich się dopracowałem.

E. F.

SŁOWO WSTĘPNE II

Kiedy pisze się nowy wstęp do książki opublikowanej szesnaście lat wcześniej, pierwsze pytanie, jakie autor sobie zadaje, brzmi następująco: Czy należy poprawić tekst w każdej z istotnych kwestii, które obecnie uważa się za błędne? Ponieważ przez te wszystkie lata moje idee podlegały ciągłej przemianie – i to, mam nadzieję, w kierunku coraz większej adekwatności – przygotowywałem się już na powtórna lekturę książki w poszukiwaniu wielu stwierdzeń, które zapewne trzeba będzie zmienić. Ku memu zaskoczeniu okazało się, że nie ma takiej potrzeby, że żadna z zasadniczych tez właściwie nie domaga się jakiegś radykalnej redakcji i że książkę można opublikować powtórnie w niezmienionym stanie.

Następnym wszak pytaniem, przed jakim autor staje, jest kwestia ewentualnego poszerzenia tego, co napisał tak wiele już lat temu. Odpowiedź na to pytanie należy uznać jednoznacznie za twierdzącą. W tamtym dawnym tekście kładłem wszak wyraźny nacisk na wagę rozróżnienia między konstrukcjami pojęciowymi religii a ludzkim doświadczeniem, które za nimi stoi. Nazbyt lakonicznie jednak opisałem samą realność tego, co może być nazwane „doświadczeniem religijnym”,

niezależnie już od tego, jakie konstrukcje pojęciowe miałyby je wyrażać. Gdybym dzisiaj miał pisać tę książkę, rozwinąłbym rozważania z rozdziału poświęconego „niektórym rodzajom doświadczenia religijnego”. Z pewnością niniejsze słowo wstępne nie jest najbardziej właściwym miejscem, aby tego dokonać, jednak pozostaje jeszcze jedna kwestia, o której chciałbym wspomnieć: dla człowieka religijnego, niezależnie od tego, czy jest „wierzący”, czy nie, życie stanowi problem. Sam fakt narodzin wywołuje pytanie, na które człowiek musi odpowiedzieć. Tym samym najważniejsze zadanie jego życia sprowadza się do znalezienia odpowiedzi na to pytanie, ale nie odpowiedzi czysto myślowej, lecz takiej, która objęłaby całość jego istoty, zaangażowała bez reszty sposób życia. Dla człowieka religijnego życie nie jest czymś zwyczajnie „danym”, niewymagającym uposażenia w żaden inny sens, który nie sprowadzałby się do jedzenia, picia, przetrwania, przyjemności oraz sprostania kolejnym wydarzeniom zgodnie z własnymi normami etycznymi. Całym sobą doświadczając on głębokich egzystencjalnych antynomii, które przenikają życie: jest wolny – a jednak zdeterminowany; jest odseparowaną jednostką – a wszak stanowi część większej całości; tyle wie – a wciąż nękany dogłębną ignorancją. Separacja napęla go cierpieniem. Jego aktywność nakierowana jest na znalezienie optymalnego rozwiązania dla tych sprzeczności, choć zdaje sobie sprawę, że takowe nie istnieje, równocześnie nie ma dla niego celu w życiu, który ważniejszy byłby ponad te usiłowania. W rzeczy samej, tutaj właśnie

spoczywa różnica między człowiekiem hedonistycznym i etycznym z jednej strony a człowiekiem „religijnym” z drugiej.

Zamiast jednak ulec pokusie dalszego rozwijania myśli dotyczących natury doświadczenia religijnego, których treść, nawet jeśli jak najbardziej adekwatna, z konieczności w danych okolicznościach musiałaby się okazać niewystarczająca, wspomnę o jednym tylko zjawisku, które zdaje się czynić całą kwestię szczególnie istotną dla obecnej doby. Myślę tu o ruchu humanistycznej odnowy, rozwijającym się właśnie w ramach Kościoła rzymskokatolickiego, jak również Kościołów protestanckich. Ruch ten, w poważnej mierze zainicjowany przez papieża Jana XXIII, zaowocował nowymi formami dialogu nie tylko między katolikami i protestantami, lecz również między teistycznymi i nieteistycznymi humanistami. Dialog ten nie wymaga od jego uczestników rezygnacji z uznawanych przez nich, odpowiednio, teistycznych bądź nieteistycznych koncepcji. Zakłada on jednak, że ci, którzy są w niego zaangażowani, zdają sobie sprawę, że poza obszarem świadomych myśli człowieka rozciąga się inny jeszcze wymiar: wymiar jego emocji. To wewnętrzne doświadczenie ledwie daje się wyrazić słowami, jednak ci, którzy je dzielą, wiedzą, że to co ich łączy, znaczy więcej od tego, co ich dzieli bez względu na różnice intelektualnych teorii.

Teilhard de Chardin, Hans Küng oraz Karl Rahner to tylko niektórzy przedstawiciele tego rosnącego w siłę humanizmu. Obecność takiego samego ruchu dostrzec można w protestantyzmie, gdzie przejawia się w jeszcze

bardziej radykalnych formach. Stanowisko, które mam na myśli, stało się dosyć powszechnie znane w ostatnich latach pod mianem „chrześcijaństwa bez Boga”. Najbardziej reprezentacyjne postacie tego protestanckiego radykalnego humanizmu to Dietrich Bonhoeffer, Karl Bultmann oraz, w znacznie mniej radykalnym sensie, Paul Tillich.

Być może nic lepiej nie wyrazi ducha tego humanizmu niż sentencja ojca Pire: „Tym, co się liczy, nie jest różnica między wierzącymi a niewierzącymi, lecz między tymi, którym zależy, a tymi, którzy nie dbają”.

Erich Fromm

Mexico City, marzec 1967

I PROBLEM

Nigdy dotąd człowiek nie zbliżył się tak bardzo do realizacji swych najskrytszych nadziei jak w dobie obecnej. Nasze odkrycia naukowe i techniczne osiągnięcia pozwalają nam już dostrzec dzień, kiedy miejsca przy zastawionym stole starczy dla wszystkich, dzień, kiedy ludzka rasa stanowić będzie jedną wspólnotę, zamiast żyć wciąż w odseparowanych od siebie zbiorowościach. Tysiący lat trzeba było, aby osiągnąć ten etap rozwoju ludzkich zdolności, wciąż rosnącej umiejętności organizowania społeczeństwa i celowego wydatkowania energii. Człowiek stworzył nowy świat wraz z jego swoistymi prawami i właściwym mu przeznaczeniem. Patrząc na swój twór, może stwierdzić: zaprawdę jest on dobry.

Ale cóż może rzec, przyglądając się sobie? Czy zbliżył się do realizacji kolejnego marzenia ludzkości, marzenia o człowieku doskonałym? O człowieku, który miłowałby bliźniego swego, postępował sprawiedliwie, głosił prawdę i rozumiał, czym sam potencjalnie jest: mianowicie obrazem Boga?

Sam fakt, że zadajemy sobie to pytanie, stawia nas w sytuacji niezręcznej, odpowiedź na nie bowiem wy-

daje się boleśnie oczywista. Chociaż stworzyliśmy wspańnięte rzeczy, zawiódł projekt uczynienia samych siebie istotami, które godne byłyby tego ogromnego wysiłku. Żyjemy życiem, w którym trudno szukać braterstwa, szczęścia, zadowolenia, a które pełne jest duchowego chaosu i zdziczenia niebezpiecznie ocierającego się o krawędź szaleństwa – nie tylko historycznego rodzaju szaleństwa, jakie ujawniało się, dajmy na to, w Średniowieczu, ale szaleństwa pokrewnego schizofrenii, w której zerwaniu ulega kontakt z wewnętrzną rzeczywistością, a myśl odseparowana jest definitywnie od uczucia.

Weźmy pod uwagę choćby tylko niektóre z wiadomości, jakich dostarczają nam każdego ranka i wieczoru gazety. Czytamy w nich na przykład, że jako środek zaradczy na braki wody w Nowym Jorku kościoły zalecają wznoszenie modlitw o deszcz, natomiast inżynierowie meteorologowie próbują wywołać deszcz za pomocą środków chemicznych. Przez cały rok pojawiały się w gazetach doniesienia na temat latających talerzy. Jedni twierdzą, że takowe wcale nie istnieją, drudzy utrzymują, że są jak najbardziej rzeczywiste i stanowią nowe instrumenty naszej własnej bądź obcej techniki militarnej, podczas gdy jeszcze inni z całkowitą powagą uznają je za wehikuły przysłane przez mieszkańców innych planet. Powiada się nam, że jeszcze nigdy przyszłość Ameryki nie rysowała się tak jasno jak teraz, w połowie dwudziestego wieku, a na tej samej stronie omawiane jest prawdopodobieństwo wybuchu wojny, naukowcy zaś spokojnie dyskutują kwestię, czy broń

atomowa doprowadzi czy też nie doprowadzi do zniszczenia całego globu.

Ludzie uczęszczają do kościołów i wysłuchują kazań, w których wystawiane są zasady miłości oraz miłosierdzia, a potem ci sami ludzie uznają się za głupców, jeżeli zawahają się choćby na moment, czy sprzedać towar, o którym doskonale wiedzą, że ich klienta nań nie stać. Dzieci w szkółce niedzielnej uczą się, że uczciwość, moralność oraz troska o innych powinny stanowić wiodące zasady życia, podczas gdy samo „życie” uczy, że stosowanie się do tych zasad czyni z nas, w najlepszym wypadku, pozbawionych poczucia realizmu marzycieli. Dysponujemy nadzwyczajnymi zupełnie środkami komunikacji – drukiem, radiem, telewizją – a każdego dnia karmi się nas absurdami, które obrażałyby inteligencję dziecka, gdyby dzieci nie były karmione nimi od samego początku. Liczne głosy obwieszczają, że nasz sposób życia zapewnia nam szczęście. Ale ilu jest w dzisiejszych czasach ludzi szczęśliwych? Wystarczy przypomnieć sobie zupełnie przypadkowe zdjęcie, które jakiś czas temu zamieścił „Life”, przedstawiające grupę ludzi czekających na rogu ulicy na zielone światło. Godne zapamiętania z tej fotografii – oraz najbardziej wstrząsające – było to, że ci ludzie, którzy co do jednego wyglądali na przerażonych i oglupiałych, nie byli bynajmniej świadkami żadnego strasznego wypadku, lecz stanowili przypadkową grupę przeciętnych obywateli udających się dokąds w jakichś swoich sprawach.

Upieramy się przy przekonaniu, że jesteśmy szczęśliwi, uczymy nasze dzieci, że osiągnęliśmy znacznie

wyższy stopień rozwoju niż pokolenia wcześniejsze, że ostatecznie żadne pragnienie nie pozostanie niespełnione i nie będzie nic, czego nie moglibyśmy osiągnąć. Pozory podtrzymują słusność tego przekonania, które bez końca wbija nam się do głów.

Ale czy nasze dzieci usłyszą głos mówiący im, dokąd iść i po co żyć? Niekiedy z pewnością podejrzewają, jak wszystkie istoty ludzkie, że życie musi mieć jakiś sens. Ale na czym miałby on polegać? Czy odnajdą go w sprzecznościach, nowomowie i cynicznej rezygnacji, na którą natykają się na każdym kroku? Tęsknią za szczęściem, za prawdą, za sprawiedliwością, za miłością, za przedmiotem wiary – czy jesteśmy w stanie zaspokoić te tęsknoty?

Jesteśmy równie bezradni jak one. Nie znamy odpowiedzi, ponieważ zapomnieliśmy nawet, że należy zadać pytanie. Udajemy, że nasze żywoty wspierają się na solidnych fundamentach i ignorujemy cienie niepokoju, lęku oraz chaosu, które nigdy nas nie opuszczają.

Dla niektórych ludzi odpowiedzią może być powrót do religii, jednak nie w akcie wiary, ale w ucieczce od nieznosnego wątpienia. Motywem ich decyzji nie jest pobożność, lecz poszukiwanie bezpieczeństwa. Badacz współczesnego świata, którego interesują nie kościoły, lecz dusze ludzkie, musi traktować to jako kolejny objaw załamania nerwowego.

Ci, którzy próbują znaleźć wyjście z sytuacji poprzez powrót do tradycyjnych religii, ulegają pogładowi często głoszonemu przez fideistów, mianowicie że

wybór jest jeden: albo religia, albo styl życia, którego sensem jest jedynie zaspokojenie naszych instynktowych popędów i materialny dobrobyt, oraz że jeśli nie wierzymy w Boga, nie mamy żadnego powodu – ani prawa – wierzyć w duszę i jej potrzeby. Księża i pastory w myśl tych deklaracji mają być jedyną grupą zawodową czyniącą przedmiotem swej troski duszę, jedynymi rzecznikami ideałów miłości, prawdy i sprawiedliwości.

Historycznie rzecz biorąc, nie zawsze tak było. W pewnych kulturach, jak na przykład w Egipcie, kapłani byli „lekarzami dusz”, w innych, jak choćby w Grecji, tę funkcję, przynajmniej po części, przejmowali filozofowie. Sokrates, Platon, Arystoteles nie twierdzili, iż przemawiają w imię jakiegokolwiek objawienia, ale wypowiadali się wedle autorytetu rozumu, motywowani troską o ludzkie szczęście i rozwój człowieczej duszy. Zasadniczym celem swych dociekań uczynili człowieka pojętego jako cel sam w sobie. Ich traktaty filozoficzne i etyczne były równocześnie dziełami psychologicznymi. Te tradycje starożytności podjął następnie Renesans; jest bardzo charakterystyczne, iż pierwsza książka, która zawierała słowo „psychologia” w tytule, miała podtytuł: *Hoc est de Perfectione Hominis* („O doskonałości człowieka”)¹. W epoce Oświecenia tradycja ta sięgnęła zenitu. Wychodząc od wiary w rozum ludzki, filozofowie Oświecenia – którzy równocześnie byli uważnymi badaczami duszy ludzkiej – podkreślali zasadniczą wolność człowieka mimo pętających go oków politycznych oraz tych, które wykute są z mate-

rii przesądu oraz ignorancji. Nauczali, że trzeba po prostu znieść uwarunkowania egzystencji, które wymagają podtrzymywania iluzji. Ich psychologiczne dociekania wyrastały z prób odkrycia warunków ludzkiej szczęśliwości. Szczęście, jak powiadali, może być osiągnięte jedynie wówczas, gdy człowiek zdobędzie dla siebie wolność wewnętrzną, tylko wtedy będzie mógł określać siebie jako zdrowego umysłowo. Jednak w ciągu ostatnich kilku pokoleń racjonalizm Oświecenia przeszedł drastyczną przemianę. Człowiek, upojony dopiero co zdobytym powodzeniem materialnym i sukcesami w procesie opanowywania natury, przestał w sobie samym widzieć podstawową kwestię życia i teoretycznych dociekań. Rozum jako narzędzie odkrywania prawdy i przenikania pod powierzchnię zjawisk do ich istoty został zastąpiony przez intelekt rozumiany jako zwykły instrument służący manipulacji rzeczami i ludźmi. Człowiek przestał wierzyć, że mocą rozumu da się wykazać ważność norm i idei kierujących ludzkim postępowaniem.

Ta zmiana w intelektualnym i emocjonalnym klimacie wywarła głęboki wpływ na rozwój psychologii jako nauki. Jeżeli pominiemy tak wyjątkowe postacie, jak Nietzsche czy Kierkegaard, zasadniczo porzucono tradycję, w której celem psychologii było badanie duszy ludzkiej, uwzględniające kwestie ludzkich cnót i szczęścia. Psychologia akademicka, w swym wysiłku naśladowania nauk przyrodniczych oraz laboratoryjnych metod ilościowych, zajmowała się wszystkim tylko nie duszą. Próbowwała zrozumieć wyłącznie te aspekty czło-

wieka, które mogą być zbadane w laboratorium, i twierdziła równocześnie, iż sumienie, sądy wartościujące, wiedza na temat dobra i zła są pojęciami metafizycznymi, sytuującymi się poza obszarem problematyki interesującej psychologię. Stawiała natomiast wszelkie pozbawione istotnego znaczenia pytania, które pasowały do rzekomo naukowej metody, unikając w ten sposób podjęcia badań nad problemami decydującymi dla człowieka. Psychologia stała się tym samym nauką pozbawioną właściwego przedmiotu, mianowicie duszy; opisywała rozmaite mechanizmy, reakcje upozorowane, popędy, ale nie najbardziej właściwe dla człowieka zjawiska: miłość, rozum, sumienie, wartości. Słowa „dusza” używam tutaj oraz używać będę w dalszych rozdziałach w miejsce takich terminów jak „psychika” bądź „umysł”, głównie właśnie dlatego, że wśród skojarzeń przez nie nasuwanych odnajduję te, które sugerują związek z wyższymi władzami psychicznymi człowieka.

Potem pojawił się Freud, ostatni z wielkich przedstawicieli oświeceniowego racjonalizmu, pierwszy, który dobitnie pokazał jego ograniczenia. To on ośmielił się przerwać nieustającą pieśń triumfującego intelektu. Pokazał, że rozum stanowi wprawdzie najbardziej wartościową i najbardziej specyficznie ludzką z władz psychicznych człowieka, ale mimo to nie jest wolny od zniekształcającego wpływu namiętności i dopiero zrozumienie tychże namiętności może stanowić przesłankę właściwego jego funkcjonowania. Pokazał, na czym polega zarówno siła, jak i słabość ludzkiego rozumu,

a hasło „prawda was wyzwoli” uczynił wiodącą zasadą nowej terapii.

Z początku Freud sądził, że zajmuje się jedynie specyficznymi postaciami chorób i metodami ich leczenia. Powoli stawał się coraz bardziej świadom, że wyszedł daleko poza obszar medycyny i znalazł się w tradycji myślowej, w której badanie duszy człowieka stanowiło teoretyczną podstawę sztuki życia, a więc umiejętności osiągania szczęścia.

Metoda Freuda, psychoanaliza, umożliwiła najbardziej drobiazgowe i intymne badanie duszy. W „laboratorium” analityka nie ma żadnych wymyślnych instrumentów. Nie potrafi on przedstawić w postaci ilościowej odkryć, lecz jest w stanie uzyskać wgląd – poprzez sny, fantazje i swobodne skojarzenia – w ukryte pragnienia i lęki swoich pacjentów. W swoim „laboratorium”, opierając się jedynie na obserwacji, rozumowaniu oraz osobistych doświadczeniach jako istoty ludzkiej, odkrywa, że choroba umysłowa nie może być zrozumiana w oderwaniu od problemów moralnych, że jego pacjent jest chory, ponieważ zanegował potrzeby swojej duszy. Analityk nie jest teologiem ani filozofem i nie uzurpuje sobie kompetencji w tych dziedzinach, ale jako lekarz duszy zajmuje się tymi samymi problemami co filozofia i teologia: duszą człowieka oraz jej terapią.

W ten sposób określony cel działalności psychoanalityka nieuchronnie musi prowadzić do wniosku, że w obecnej epoce duszą zajmują się dwie grupy zawodowe: kapłani i psychoanalitycy. Jakie są ich relacje? Czy psychoanalityk próbuje zająć dziedzinę zarezerwo-

waną dla kapłana i konflikt między nimi jest nieunikniony? Czy też są w istocie sprzymierzeńcami, którzy pracują dla realizacji tych samych celów i którzy powinni uzupełniać się i wzajemnie interesować swoimi poczynaniami, zarówno w sensie praktycznym, jak teoretycznym?

Pierwszemu stanowisku niejednokrotnie już dawano wyraz – czynili to i psychoanalitycy, i przedstawiciele Kościoła. Freuda *Przyszłość pewnego złudzenia*² oraz Sheena *Peace of Soul*³ kładą nacisk na konflikt. Pisma C. G. Junga⁴ oraz rabina Liebmana⁵ stanowią próbę pogodzenia psychoanalizy i religii. Z faktu, że znaczna liczba duchownych studiuje psychoanalizę, wynika, jak dalece to przekonanie o zlewaniu się psychoanalizy i religii przeniknęło na obszar samych praktyk religijnych.

W kolejnych rozdziałach tej książki zdecydowałem się podjąć na nowo problematykę wzajemnych związków religii i psychoanalizy, ponieważ chcę wykazać, iż alternatywa ich albo nieusuwalnej opozycji, albo identityczności zainteresowań jest błędnie skonstruowana. Szczegółowa i wolna od namiętności dyskusja z pewnością dowiodłaby, iż relacje między religią a psychoanalizą są zbyt złożone, by można je pomieścić w którejkolwiek z tych dwu prostych i wygodnych kategorii.

Na dalszych stronach chcę pokazać, że nieprawdą jest, jakobyśmy musieli porzucać wszelkie zainteresowanie duszą, jeżeli nie zaakceptujemy doktryny religijnej. Metoda psychoanalityczna pozwala badać rzeczywistość ludzką niezależnie od dowolnego – tak religij-

nego, jak i pozareligijnego – systemu symbolicznego. Odkrywa ona bowiem, że nie fakt powrotu do religii i przyjęcia wiary w Boga jest kwestią istotną, lecz to, czy w uczuciach człowieka gości miłość, a w myślach – prawda. Jeżeli tak jest, systemy symboliczne, jakich używa się do ich wyrażenia, mają wartość wtórną. Jeżeli nie, są one całkowicie bez znaczenia.

PRZYPISY

¹ Rudolf Goeckel, 1590.

² *Future of an Illusion* (Liveright Publishing Corporation, 1949). Wyd. pol.: *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. z niemieckiego J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992.

³ Znakomitą ilustracją nieszczęsnego sposobu, w jaki traktuje się tę kwestię, może być stwierdzenie biskupa Sheena w *Peace of Soul* (Whittlesey House, 1949). Píše on: „Kiedy Freud napisał następujące słowa, tym samym w nieuprawniony zupełnie sposób wprowadził w ramy swej teorii irracjonalne założenie: «Maska opadła: psychoanaliza prowadzi do zaprzeczenia boga i ideałów etycznych»” (Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, op.cit., s. 36). Biskup Sheen stara się wywołać wrażenie, że stwierdzeniem tym cytuje własne przekonanie Freuda. Jeżeli jednak przyjrzymy się temu, co napisał Freud, zobaczymy od razu, że cytowane zdanie następuje po ustępie: „I jeśli teraz występuję z tak niemiłymi stwierdzeniami, **ludzie będą aż nadto skłonni przenieść swoje uczucia z mojej osoby na psychoanalizę. Teraz można się przekonać – będą mówili – dokąd prowadzi psychoanaliza** [podkr. moje – E. F.]. Maska opadła; psychoanaliza prowadzi do zaprzeczenia boga i ideałów etycznych, jak to zresztą zawsze przypuszczaliśmy. Aby powstrzymać nas przed tym odkryciem, kazano nam wierzyć, że psychoanaliza ani nie ma, ani nie może zajmować stanowiska filozoficznego”. Widać więc jasno, że Freud, zamiast wyrażać własne poglądy, posługuje się mową zależną, nawiązując do słów ludzi atakujących psychoanalizę. Istota zafałszowania polega tutaj na

tym, że Freud miałby rzekomo negować nie tylko istnienie Boga, lecz również ideały etyczne. O ile pierwsze jest prawdą, o tyle drugie pozostaje w całkowitej sprzeczności z jego poglądami. Z pewnością biskup Sheen ma prawo wierzyć, że przeczenie istnieniu Boga musi prowadzić do zaprzeczenia ideałów etycznych, jednak nie ma prawa przedstawiać tego w taki sposób, jakby to był pogląd samego Freuda. Gdyby biskup Sheen chociaż zacytował to zdanie poprawnie w czysto technicznym sensie – bądź to nie usuwając słów „jak to zresztą zawsze przypuszczaliśmy”, bądź przynajmniej wskazując, iż zostały one pominięte – czytelnicy nie daliby się tak łatwo zwieść.

⁴ *Psychology and Religion* (Yale University Press, 1938.)
Wyd. pol.: *Psychologia a religia*, przeł. z niemieckiego J. Prokopiuk, Wrota-KR, Warszawa 1995.

⁵ *Peace of Mind* (Simon & Schuster, 1946).