

I.6934



2900693400000



NIESWIADOMOŚĆ

jako pustka

Andrzej Leder

Wydawnictwo IFiS PAN





INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

Andrzej Leder

NIEŚWIADOMOŚĆ
jako pustka

T. 6 934

Andrzej Leder
NIEŚWIADOMOŚĆ
jako pustka

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2001

Okladkę projektowała
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Antonina Majkowska-Sztange

T.6934



29006934000000

Copyright © Andrzej Leder and Wydawnictwo IFiS PAN, 2001

Łamanie
Andrzej Zabrowarny



28.1.02
A 1/02
PTF

ISBN 83-87632-80-5

<http://rcin.org.pl/ifis>

*...jest we mnie w jakiś sposób na
pierwszym miejscu ujęcie tego co
nieskończone, przed ujęciem
tego co skończone [...]*

*...Bo jakżebym mógł inaczej
pojąć, że mam wątpliwości, że
czegoś pragnę, to znaczy, że
czegoś mi brak i że nie jestem
zupełnie doskonały [...] ?*

René Descartes

1. Wstęp

Pustka jest bytem szczególnym. Przede wszystkim dlatego, że nigdy nie prezentuje nam się bezpośrednio. Z pustką obcujemy poprzez przedmioty ją wypełniające, a przede wszystkim te, które określają jej granice. Jednak, zastanowiwszy się, nigdy nie mogliśmy ich uchwycić, gdyby nie prezentowały się w pewnej przestrzeni. Pustkę można utożsamić z ową przestrzenią, która jest warunkiem koniecznym tego, aby przedmioty mogły nam się prezentować. Dlatego też nie można jej nazwać niebytem. Jest bytem szczególnym, którego istnienie dostępne jest tylko pośrednio, jednak jest on warunkiem koniecznym prezentowania się czegokolwiek.

Zbadamy, czy metafora pustki może pomóc nam w lepszym uchwyceniu tego, czym jest nie-świadome. Jeśli jednak mówimy o metaforze, to nie po to, by sugerować czysto językowe istnienie pustki. Kierujemy się rozumieniem metafory proponowanym przez Hannah Arendt, rozumieniem, w którym metafora przywoływana jest po to „...by oświetlić niezmysłowe doświadczenie umysłu, dla którego nie ma słów w żadnym języku”¹.

Nieświadomość – to więc pewna sfera, z którą nie mam bezpośredniego kontaktu. To, co może być poznawane bezpośrednio, to moja świadomość. Tak więc, jeżeli nawet spojrzenie moje skierowane jest na to, co nieuświadomione, bezpośrednio

¹ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Czytelnik 1991, s. 158.

napotyka zawsze przedmioty świadomości, fenomeny. Problem sformułować można więc w taki sposób: mówiąc o nieświadomości, z konieczności zmuszony jestem do poruszania się w sferze przedmiotów świadomości, które stają się znakiem czegoś, z czym nigdy nie mam żadnego bezpośredniego kontaktu, co w istocie muszę założyć, aby zacząć szukać. Znajdujemy więc uderzające podobieństwo w sposobie prezentowania się pustki i tego, co nie-świadome.

Nieświadome jest nierozdzielnie związane ze świadomym. Wszelkie rozważenie problematyki nieświadomości zaczynać się musi od pytania o sposób rozumienia świadomości. A przecież trudno o bardziej wieloznaczne pojęcie niż świadomość. Zajmijmy się dwoma ważnymi obszarami zagadnienia. Świadomość rozumieć możemy jako pewną zdolność – zdolność uświadamiania sobie, albo też jako pewien stan – obecność pewnego zjawiska lub zjawisk. Który z tych sposobów rozumienia jest lepszym punktem wyjścia dla rozważań dotyczących nie-świadomego? Jak się okaże, ten wybór ma ogromne konsekwencje dla omawianego problemu.

Formuła „świadomość jest zawsze świadomością czegoś”, zapożyczona przez Brentanę i Husserla od scholastyków, pozwala na precyzyjniejsze sformułowanie powyższego problemu. Jeżeli mówimy „świadomość – czegoś” to odróżniamy owo „coś” od samej świadomości. Ale przecież uświadamiamy sobie tylko to „coś”, przedmiot świadomości, zjawisko. O „świadomości czegoś” mówić powinniśmy po prostu: coś. A jeżeli tak, to czym jest „świadomość czegoś”? Być może więc świadomością nazywamy przede wszystkim zdolność uświadomienia sobie, s a m w a r u n e k p o j a w i e n i a s i ę c z e g o k o l w i e k. Ale tak rozumiana świadomość nigdy sama się sobie nie zjawia, choć jest stale obecna. Tak więc świadomość jako „zdolność uświadamiania sobie” jest nieuświadamiana. Jest pustką, w której coś się pojawia.

Następne pytanie brzmi tak: czy zjawiska świadomości mają samoistny, nie dający się zredukować do żadnej innej sfery

sens, czy też są znakami czegoś ukrytego „pod”, „za” albo „wewnątrz”? Czystsza i prostsza wydaje się pierwsza odpowiedź. Stawia ona poszukujący umysł wobec nowych pytań, na które jednak nie udziela odpowiedzi. Bo jeżeli nawet fenomeny świadomości są wszystkim, to dlaczego w ogóle są? Skąd ich ruch w świadomości? Skąd różnorodność, a jednocześnie wzajemne związki? Dlaczego Byt prezentuje się właśnie tak? I jak ów „warunek”, jakim jest świadomość, wpływa na istnienie swoich przedmiotów? Jaka jest relacja pomiędzy „byciem” świadomości a „byciem” jej fenomenu?

Pokusa, aby udzielić odpowiedzi na te pytania, pcha do założenia czegoś, co jest „poza” zjawiskami, a co może wyjaśnić ich sens. Taka teoria odbiera jednak świadomości moc samoistnego istnienia. Założenie poza-świadomego bytu warunkującego treści świadomości prowadzi do kolejnych paradoksalnych konsekwencji. Jaki jest związek pomiędzy treściami nie-świadomego a zjawiskami świadomości? Przyczynowy? Ale jakiego rodzaju miała by to być przyczynowość? Fizyczna?

Dalej: czy to, co nie-świadome, to, co czyni ów warunek, jest całkowicie różne od treści świadomości? Czy może też są to jakieś „przedmioty”? A jeśli tak, to w jaki sposób się konstytuują, jeżeli to świadomość właśnie nazwaliśmy warunkiem konstytucji? Czy więc mamy dwie świadomości, jedną dostępną, a drugą ukrytą?

W istocie chodzi o pytanie: jaki może być związek pomiędzy świadomością a tym, co poza-świadome. Czy w ogóle taki związek jest możliwy? I ponownie, żeby móc na nie odpowiedzieć trzeba sformułować hipotezę, dotyczącą ontologicznej natury świadomości i tego, co poza-świadome.

Tak więc przed myślą, która chce być filozoficzna i badać zagadnienie nieświadomości, stoją trzy zadania. Po pierwsze – ponieważ nie-świadome nie zjawia się bezpośrednio – musi założyć jego istnienie i uzasadnić celowość owego założenia, a także jego niesprzeczność z analizą tego, co naocznie dane. Po drugie, musi odpowiedzieć na pytanie o sposób istnienia

nie-świadomego. Po trzecie – znaleźć związek pomiędzy tym, co nie-świadome a tym, co uświadamiane.

Spróbujemy przejść tę drogę. Jako punkt wyjścia przyjmujemy to, co niewątpliwe, a więc fakt uświadamiania sobie, świadomość zjawiania się, świadomość Kartezjusza i Husserla. Podstawową moją tezą jest to, że owo filozoficzne pojęcie świadomości, świadomości takiej jak ją rozumiemy po Husserlu, koniecznie wymaga uzupełnienia o nie-świadome. W istocie twierdzę, że nieświadomość „ukryta” jest w fenomenologicznym rozumieniu świadomości. Jest to jednak nieświadomość rozumiana inaczej niż w myśli Freuda czy Junga. Rozumieć ją należy raczej jako konieczny warunek tego, by mógł pojawić się jakikolwiek przedmiot świadomości, jako puste – w sensie przedmiotowym – miejsce wyłaniania się tego obiektu.

Husserl fenomeny ujmuje od strony istoty. Również ich istnienie jest dla niego wtórne do ich istoty. Spróbujemy spojrzeć na fenomeny od strony aktu konstytuującego istnienie.

*

Etienne Gilson rozważa przejście myśli chrześcijańskiej próbującej uchwycić naturę rzeczy od św. Augustyna do św. Tomasza. Zadaje pytanie o to, dlaczego myśl Augustyna, będąca kontynuacją myślenia Greków, zatrzymała się spontanicznie na pojęciu natury lub istoty rzeczy jako najwyższym tłumaczeniu tego, czym rzeczy są? I odpowiada: „Chyba dlatego, że w naszym ludzkim doświadczeniu istnienie zawsze występuje w konkretnej istocie”². Podobne pytanie, jednak dotyczące natury przedmiotów świadomości, chcę zadać myśli Husserla. I odpowiedzieć na nie – za Gilsonem i św. Tomaszem – w taki sposób: „Raz jeszcze powtarzam: istnienie nie jest rzeczą, lecz aktem, który sprawia, że rzecz jest i jest zarazem tym, czym jest”. Przenosząc tę konstrukcję na zagadnienie świadomości twier-

² E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa, PAX 1982, s. 60.

dzę, że świadomość jest istnieniem swoich przedmiotów. Jednak „w naszym ludzkim doświadczeniu nie ma rzeczy, której istotą jest „być”, a nie tylko „być pewną rzeczą”³. W naszym ludzkim doświadczeniu nie ma przedmiotu „świadomość”, jest zawsze „świadomość czegoś”. Świadomość to nie-świadomy warunek istnienia wszystkich przedmiotów świadomości.

Chcę mówić o owym nie-świadomym warunku istnienia zjawisk na podstawie analizy tego, w jaki sposób owe zjawiska nam się pojawiają. Tak więc ruch myśli ma odbywać się od zjawisk, fenomenów ku wnioskom dotyczącym warunków pojawiania się owych fenomenów.

Podstawową trudnością tej pracy jest właśnie istotowa nieprzedmiotowość sfery, o której próbuję mówić. Wszelkie pojęcia, których używam, są zamrożeniem, zatopieniem czegoś, co właściwie jest nieuchwytne, co jest tak nieuchwytne jak pustka, co musi być nieuchwytne po to, by było tym, czym jest. Wydaje się jednak, że nie jest możliwa ucieczka przed tą trudnością. Dyskurs filozoficzny jest jedynym sposobem pojęciowego obcowania z tym, co nieuchwytne. O ile oczywiście wierzy się w to, że nieuchwytne istnieje. Można przyjąć bowiem tezę Michela Foucault, że nie ma nic poza dyskursem (a właściwie dyskursami) i że – nie mając żadnego wspólnego odniesienia – dyskursy filozoficzne są wzajemnie nieprzekładalne. Ja jednak stoję na stanowisku Hannah Arendt mówiącej, iż wszelki dyskurs filozoficzny jest próbą uchwycenia, unieruchomienia w pojęciach tego, co nieuchwytne, niewidzialne. I że to na swój sposób istnieje.

Można też przyjąć, za Heideggerem, że nawet jeśli nieuchwytne jakoś istnieje, należałoby na ten temat raczej milczeć. Cała filozofia pokazuje jednak, jak bardzo trudno milczeć, jak głęboko w człowieku tkwi potrzeba ujmowania tego, co nieujmowalne. I rzeczywiście, za każdym razem ostatecznie tworzy się pewien dyskurs, a więc coś istotowo różnego od owego „nieuchwytnego”. Jednak może on wychodzić poza dyskursy

³ *Ibidem.*

dotychczas istniejące, może być bardziej uniwersalny, albo otwierać przed myśleniem drogę dotychczas niezauważaną.

*

Współczesne rozumienie pojęcia nieświadomości ustanowił Zygmunt Freud. Uważam, że właśnie on wprowadził to pojęcie do dyskursu filozoficznego współczesności, on też zarysował najgłębszy ontologiczny sens metafory nie-świadomego. Mimo że sam zapewne wzruszyłby z niezrozumieniem ramionami, usłyszawszy o „ontologii” w swoim dziele, sądzę, że właśnie jego metafizyczna odwaga, pełen powagi sposób, w jaki przedstawił postulat, że *n i e ś w i a d o m o ś ć j e s t*, zagwarantowała pozycję jego myśli w kulturze współczesnej. Nie używając żadnych pojęć *stricte* filozoficznych, przedstawił jednak Freud filozofię, w której sposób istnienia tego, co psychiczne, został zdecydowanie i z wielką mocą zdefiniowany, w gruncie rzeczy wbrew biologicznemu redukcjonizmowi. Jednak myśl jego – bądź co bądź lekarza i dziewiętnastowiecznego przyrodnika – uwikłana była w ograniczenia, wynikające z naturalizmu i dążenia do pracy w duchu nauk pozytywnych.

Uwikłan tych pozbawiona jest myśl Husserla. Z niej też czerpiemy nasze rozumienie świadomości jako świadomości intencjonalnej. Uważam, że w tym niezwykle płodnym sposobie ujęcia tego, co świadome, ukryte jest założenie tego, co nieświadome, jako koniecznego warunku pojawiania się czegośkolwiek. Jednak Husserl, skupiony na absolutnej przejrzystości świadomości, po prostu pomijał wszystko, co ową przejrzystość mogło zacierać. Zwrócili na to uwagę Martin Heidegger, Jan Patočka czy Ernst Tugendhad.

Twierdzą więc, że myśli Freuda i Husserla mogą być komplementarne. Husserl uwalnia nas od naturalistycznego obciążenia i pokazuje drogę wyjścia od fenomenu. Freud – pokazuje metafizykę, w której nieświadome może spotkać się ze świadomym.

W jaki jednak sposób spotkać się może myśl naturalistyczna, nieledwie przyrodnicza, z fenomenologią transcendentalną? By móc tego dokonać podejmiemy analizę tego, czy fenomenologia i psychoanaliza są ze sobą istotowo sprzeczne. Podstawą będzie dla nas analiza faktu postrzegania, faktu wspólnego obu tym stylom myślenia. Czy rozumienie tego, co postrzeżone, jest w psychoanalizie i fenomenologii całkowicie różne? Spróbuję wykazać, że po zrezygnowaniu z „dogmatycznego”, według słów Tugendhadta, wątku myśli Husserla, a równocześnie po usunięciu naturalistycznych założeń z rozważań Freuda, ich analizy są niesprzeczne. Co więcej, odpowiadają sobie one wzajemnie na pytania, które wewnątrz tych doktryn pozostają bez odpowiedzi. Dla Husserla jest to problem *urstreben*, dążenia pierwotnego, które pcha świadomość do konstytuowania fenomenów. Dla Freuda – kwestia filozoficznej prawomocności jego tez.

Można oczywiście pytać, czy po tego rodzaju zmianach koncepcje owych myślicieli są jeszcze tym, czym były przed nimi?

Hannah Arendt pisze: „...wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywia umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć”⁴. Pojęcie świadomości i pojęcie nieświadomości to metafory, wyrosłe w specyficznym kontekście kultury europejskiej, mające opisywać złożoną i w dużej mierze nieuchwytną pojęciowo rzeczywistość tego, co psychiczne. Ich tradycyjny, przedmiotowy sens często prowadzi myśl na manowce. Nieświadomość rozumiana jest jako swoista szafa z nieużywanymi sprzętami, świadomość – jako w pełni przejrzysta sfera zjawiania się fenomenów. Tak rozumiane są sobie całkowicie obce. To, co psychiczne pozostaje rozbite na dwie sfery, których spotkanie jest niemożliwe.

⁴ H. Arendt, *op. cit.*, s. 155.

Podjmiemy więc próbę przyjrzenia się pokartezjańskiej myśli filozoficznej pod takim kątem, który pozwoli nam zrozumieć uwarunkowania, jakie ukształtowały te dwie, nie przystające do siebie metafory. Uwagę skoncentrujemy na kształtowaniu się naszego współczesnego sposobu rozumienia tego, co nie-świadome. Nie używamy określenia „historii pojęcia” nieświadomości, ponieważ owo pojęcie przez długi czas w ogóle się nie pojawiało. Tropić więc będziemy podstawowe intuicje poprzedzające jego pojawienie się. Odnajdziemy dwie przeciwstawne koncepcje: z jednej strony *vis activa*, rozumiana jako to, co pcha świadomość do konstytuowania przedmiotów, z drugiej zaś – treści psychiczne, tkwiące poza świadomością. Zadamy też pytanie o to, co właściwie powodowało, że nieświadomość jako pojęcie nie mogła się pojawić w dyskursie filozoficznym i że jeszcze dzisiaj tak trudno myśleć ją w sposób spójny. Istotną przyczynę tego stanu rzeczy odnajdziemy w istnieniu głębokiej przepaści, rozdzielającej w myśli nowożytnej porządek rzeczy od porządku znaczeń, przyrodę od kultury.

W następnej części mojej książki zastanowimy się, do którego z powyższych porządków przynależy myśl Freuda. Odtworzymy rozumowanie Karla Poppera pokazujące, że nie jest ona nauką empiryczną. Za Paulem Ricoeurem odsłonimy w niej pewną hermeneutykę. Jednak okaże się, że psychoanaliza odczytywana tylko jako hermeneutyka nie odpowiada na pytanie, które sam Ricoeur nazwał podstawowym dla freudyzmu. W jaki sposób energia, to, co dynamiczne, może przechodzić w znaczenie, to, co hermeneutyczne? Wydaje się, że odpowiedzieć na nie można dopiero odnajdując we freudyzmie „metafizykę” w Heideggerowskim sensie, a więc rozumianą jako „miejsce namysłu nad istotą bytu i rozstrzygnięcia o istocie prawdy”⁵. Odnajdziemy więc metafizykę istoty

⁵ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Warszawa, Czytelnik 1977, s. 128.

skończonej, braku i dążenia do wypełnienia tego braku. Dopiero odczytawszy freudyzm jako metafizykę możemy wyjść poza alternatywę „to, co dynamiczne” *versus* „to, co hermeneutyczne”.

Jest to kluczowy punkt naszego rozumowania, ponieważ owa „metafizyka” braku, istoty skończonej, którą odczytaliśmy u Freuda, staje się podstawą dalszych analiz złożonej rzeczywistości, jaką jest dla nas to, co psychiczne. W jej świetle odczytywać będziemy fenomenologiczne opisy konstytuowania się przedmiotu świadomości. Ona stanowić będzie fundament dla odpowiedzi na sformułowane na początku pytanie: jeśli świadomość jest świadomością czegoś, to, co pcha ją w ogóle do konstytuowania owego – i właśnie tego konkretnego – czegoś? Jeśli mamy świadomość i coś, to jaki jest ontologiczny status jednego, a jaki drugiego?

Podjęmę próbę takiego przeformułowania owych pojęć, by móc odpowiedzieć na to pytanie. Podstawą będzie wyłoniona z freudyzmu „metafizyka braku”. W jej świetle pytać będziemy o istotowe cechy tego, co psychiczne. Wychodząc od kluczowego zdania opisującego wszelkie zjawianie się: **ś w i a d o m o ś ć j e s t ś w i a d o m o ś c i ą c z e g o ś**, zaproponuję takie jego uzupełnienie: **n i e ś w i a d o m o ś ć t o c z e g o ś b r a k**. Czyli pustka. Zaś u ś w i a d a m i a n i e s o b i e t o d ą ż e n i e d o w y p e ł n i e n i a t e g o b r a k u. Zaproponuję uznanie tej cechy psychicznego – jego skierowanie na coś – za istotową, i nazwanie jej, zgodnie z tradycją, teleologicznością. W tym sensie intencjonalność rozumiem jako teleologiczność świadomości.

Nieświadomość jako brak, pustka w sensie przedmiotowym, staje się w pełni komplementarna ze świadomością, jako tego braku wypełnieniem. Te pojęcia określają dwa różne momenty jednego procesu.

Świadomość jako pewien proces, przepływ fenomenów, to również myśl obecna w fenomenologii Husserla. Czy jednak jest w niej miejsce na nieświadomość rozumianą w powyższy

sposób? I co nie-świadome, rozumiane jako brak czy pustka, znaczyć będzie dla fenomenologicznego rozumienia zjawisk? A odwracając pytanie zgodnie z fenomenologicznym porządkiem myślenia, jeśli przyjmiemy freudowską metafizykę braku i dążenia do jego wypełnienia, to co o warunkach tego procesu powiedzieć możemy na podstawie analizy tego, co jedynie naoczne, a więc wyłaniania się fenomenów? W jaki sposób brak i wypełnienie warunkuje to, że przedmiot świadomości jest tym, czym jest?

Kolejne części książki poświęcone są odpowiedzi na te pytania. Przede wszystkim podejmiemy analizę obecnej w *Badaniach logicznych* polemiki Husserla z psychologizmem. Spróbujemy wykazać, że polemika ta po prostu nie ma się metafizyki obecnej we freudyzmie, właśnie dlatego, że jest to metafizyka. Psychologizm był dla Husserla poglądem, opierającym się na psychologii jako nauce pozytywnej, empirycznej. Freudyzm, mimo swoich roszczeń, niewiele ma wspólnego z empirią, tak jak jest ona rozumiana w obrębie nauk przyrodniczych⁶.

Jednak jeżeli nawet freudyzm jest tylko (albo aż) metafizyką, to czy w badaniu fenomenologicznym dopuszczalne jest w ogóle przyjmowanie jakichkolwiek założeń „metafizycznych”? Husserl odpowiedziałby że nie. Przypomnimy jednak, za innymi autorami, że w samych *Badaniach...* tkwi wiele założeń, bez których konstrukcja wywodu byłaby nie do utrzymania. Są to założenia dotyczące prawdy, a także granicy, pomiędzy tym, co naoczne, a tym, co nienaoczne. Dla nas szczególnie ważne są te ostatnie. Okazuje się, że Husserl w znacznym stopniu przesunął tę granicę, przyjmując rodzaje naoczności,

⁶ A więc spełniającą kryterium falsyfikowalności Poppera, kryterium ukształtowanego właśnie w refleksji nad różnicami pomiędzy teoriami fizyki a psychoanalizą, patrz: K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Basic Books, New York, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1962.

które naocznością po prostu nie są. Pozwalało mu to na utrzymanie mitu o przejrzystości świadomości, ale w istocie nie wydaje się zgodne z naocznym doświadczeniem. Zmuszało też do uprzedmiotowienia sfery intencjonalnej, z istoty nieprzedmiotowej.

Jednak w samych analizach zawartych w *Badaniach logicznych* wielokrotnie pojawia się rozumienie intencji jako pewnego braku. W szczególności dotyczy to intencji sygnitywnej, ujętej jako podstawowy formalny warunek zjawiania się przedmiotu świadomości. Spróbujemy przyrzeć się owemu warunkowi w świetle „metafizyki braku”, odczytanej we freudyzmie.

Formalnym warunkiem pojawiania się zjawiska, wyłonionym w *Badaniach...* jest stałość intencji sygnitywnej. Stałość przedmiotu jest też warunkiem prawdy obiektywnej. Wydaje się jednak, że uchwycenie stałego sensu jako podstawowy formalny warunek pojawiania się przedmiotów jest niewystarczające. Jeśliby w zjawisku była tylko stałość, to mielibyśmy do czynienia ze stale obecnym, wiecznym przedmiotem. Nie byłoby zmiany, nie byłoby czasu, byłoby tylko mistyczne *nunc-stans*. Niezrozumiałymi byłby ruch przedmiotów i przepływ znaczeń.

W ostatniej części spróbuję pokazać, że Husserlowskie *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* mogą być odczytane jako rozwinięcie tej intuicji. Koncepcja retencji pozwala na zrozumienie tego, w jaki sposób w zjawisku stapia się zmiana, ciągły ruch, z niezmiennością, stałością znaczenia. Tylko owo – paradoksalne przecież – połączenie dwóch warunków koniecznych pozwala na pojawienie się przedmiotu świadomości takim, jakim go znamy. Przyjrzymy się Husserlowskiej myśli o czasie z perspektywy metafizyki braku i wypełnienia. Okaze się, że owe formalne warunki wyłaniania się fenomenów są komplementarne z podstawowymi cechami procesu wypełniania pustki, a przede wszystkim z ciągłym ruchem, zmianą, która jest istotą tego procesu.



Ów ruch, fundament psychiczności i myślenia, jest jednak nienaoczny. „Zasłaniają” go znieruchomiłe przedmioty. Dlatego nazywamy go nieświadomością. Nieświadomość to wypełniająca się pustka.

2.

Fenomenologia a psychoanaliza

Rozważyć musimy teraz, czy spotkanie fenomenologii i psychoanalizy jest w ogóle możliwe. Można by bowiem twierdzić, że są to style myślenia tak odległe, tak różne, że nieuprawniony jest sam zamysł konfrontowania ich. To, że mamy tutaj poprzedników takiej miary jak Paul Ricoeur, nie jest argumentem wystarczającym. Jego autorytet może nam służyć pomocą, nie zwalnia nas jednak z obowiązku samodzielnego zbadania, czy te dwie teorie nie rozmiągają się całkowicie. Musimy więc w każdej z nich odnaleźć założenia, które „unieważniają” tę drugą i zbadać, na ile te założenia są istotne.

By jednak móc je ze sobą zestawić, musimy mieć jakiś punkt wyjścia, punkt, w którym obie te myśli spotykają się. Takim punktem wspólnym będzie dla nas uznanie występowania postrzeżeń. Fakt istnienia zjawisk o charakterze postrzeżeń ma bowiem wymiar uniwersalny, niezależnie od tego, czy samo postrzeżenie opisywane jest w dyskursie psychoanalizy, czy fenomenologii. Dlatego właśnie na tym fakcie oprzemy się, rozważając możliwość spotkania tych dwóch stylów myślenia. Podstawą jest dla nas obecność postrzeżeń, a nie sposób ich rozumienia, w obu koncepcjach różny. Zakładamy jednak, że ani dla Freuda, ani dla Husserla nie może podlegać dyskusji fakt postrzegania.

2.1. Co znaczy „postrzeżenie”?

I Freud i Husserl uznają, że człowiek postrzega. Dla każdego z nich to, co postrzeżone, jest rzeczywiście dane. Husserl mówi, że każda świadomość jest świadomością czegoś i jest to twierdzenie dla fenomenologii fundamentalne. W *Badaniach logicznych* przytacza Husserl, całkowicie się z nią identyfikując, definicję wszelkich zjawisk psychicznych Brentany: „albo są przedstawieniami, albo opierają się na przedstawieniach, które służą im jako fundament”¹. Freud potwierdza: „...cała nasza wiedza zawsze wiąże się ze świadomością. Również n[ie]św[iadomość] mogliśmy poznać tylko przez to, że ją sobie uświadomiliśmy”². I dalej: „...uświadomione może zostać tylko to, co już raz było św[iadomym] postrzeżeniem, a to co oprócz uczuć mających źródło w naszym wnętrzu dąży do uświadomienia, musi starać się przekształcić w postrzeżenia zewnętrzne”³.

Na tym jednak kończy się podobieństwo. „Rzeczywiście dane” analityków oznacza bowiem coś całkowicie różnego od „rzeczywiście danego” fenomenologów. Konflikt myślenia psychoanalitycznego i fenomenologicznego zakorzeniony jest w sferze postaw filozoficznych, które legły u podstaw tych dwóch teorii. Nawet jeżeli traktujemy je jako dwa różne sposoby interpretowania faktu psychicznego, zjawiska, to są to dwa radykalnie różne porządki interpretacji.

Dla fenomenologa, pozostającego w obrębie – jak go nazywał Tugendhadt⁴ – motywu dogmatycznego filozofii Husserla, sens zjawiska jest dany wprost. Tylko poprzez bezpośredni kontakt z fenomenem uzyskujemy wgląd w jego istotę. Jakie-

¹ E. Husserl, *Recherches Logiques*, Paris 1972, t. II, 2, s. 172.

² Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, PWN 1976, s. 99.

³ *Ibidem*, s. 100.

⁴ E. Tugendhadt, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

kolwiek założenia, mające wyjaśniać zjawisko, są przesądem i to właśnie one fałszują jego istotny, prawdziwy sens. Ruch myśli odbywa się tu od zjawiska do stwierdzeń na jego temat.

Psychoanaliza natomiast, jak pisze Ricoeur, jest jedną z „filozofii podejrzania”⁵. Dla myśliciela operującego w ramach takiej koncepcji zjawisko nie ma samoistnego sensu, a właściwie samoistny sens zjawiska jest fałszywy, pozorny. Dopiero teoria nadaje mu sens prawdziwy, w istocie tworzy go. U Freuda takim niesamoistnym zjawiskiem jest fakt psychiczny, prawdziwy sens faktu psychicznego płynie z nieświadomego. Psychoanaliza ujawnia nieświadome i w ten sposób ujawnia prawdziwy sens fenomenów psychicznych. Ruch myśli wiedzie od założeń do zjawisk.

Sprzeczność tych postaw epistemologicznych jest uderzająca. Kryją się za nimi całkowicie różne założenia, dotyczące relacji świata i świadomości.

2.2. „Świadomość” filozofii w świetle psychoanalizy

„W jaki sposób mam przemyśleć i przerobić pojęcie świadomości, aby nieświadomość mogła ostać się jako jej inność...?”⁶ Intuicja zawarta w tym pytaniu, zadany przez Ricoeura, wyznacza kierunek rozważań ujawniających nam konsekwencje spotkania filozofii z myślą Freuda. Oto bowiem „podaje [się] w wątpliwość to, co nam, poczciwym fenomenologom, wydaje się polem, podstawą i źródłem wszelkiego znaczenia, czyli świadomość”⁷.

Czy jednak pytania Freuda dotyczą tej świadomości, o której mówi fenomenolog, świadomości transcendentalnej Husserla? Jeżeli nie, to cała druzgocąca krytyka życia świadomo-

⁵ P. Ricoeur, *Świadomość i nieświadomość*, tłum. H. Igalson, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa, IW PAX 1985, s. 204.

⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, op. cit., s. 205.

⁷ *Ibidem*, s. 204.

meo nie ima się w ogóle sfery fenomenologicznej i rozważanie jej okazuje się być dla filozofa niepotrzebne. Tak więc na tym, kto chce wykazać ważność rozważań psychoanalitycznych dla fenomenologii, spoczywa obowiązek zbadania takich oto dwóch stron tego zagadnienia; po pierwsze, na ile pojęcie „świadomości transcendentalnej” daje się utrzymać w takiej formie, jaką zaproponował Husserl, po drugie, czy intuicje Freuda mogą dotyczyć tylko „świadomości psychologicznej”, czy też mają szerszy, filozoficzny wymiar. Sposób rozwiązania tego zadania decyduje o tym, jak zdefiniuje się związek pomiędzy fenomenologią i psychoanalizą. Dopiero wtedy, gdy udało by się wykazać ważność krytyki freudowskiej dla myśli filozoficznej, można by pytać o to, jakie pojęcie świadomości można przeczuciwać po wyjściu z „analitycznego kryzysu”.

Przypomnijmy podstawowe tezy, które uzasadniają całkowitą immanencję fenomenologicznej świadomości. Pisze Husserl: „Świadomość, rozważana w swej czystości, może być uważana za pewną, w sobie zamkniętą, powiązaną całość bytu, [...], całość, która nie posiada żadnego czasowo-przestrzennego zewnątrz, [...], która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego, ani na żadną rzecz takiego działania wywierać”⁸. A także: świadomość „nie jest czymś na kształt pudła”, to „tak a tak uformowane akty myślowe, rzeczy zaś, które nie są aktami myślowymi, konstytuują się właśnie w nich” i „tylko tak ukonstytuowane pokazują się jako to czym są”⁹. Świadomość jest więc, po pierwsze, całkowicie autonomiczna – nie istnieje nic poza nią, po drugie, jest aktem konstytuującym swoje przedmioty.

Zatrzymajmy się przy tych stwierdzeniach. Już wyżej pisaliśmy o tym, że pomiędzy tymi dwoma – kluczowymi przecież

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, t. I, Warszawa, PWN 1967, s. 160.

⁹ E. Husserl, *Idea fenomenologii - pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, PWN 1990, s. 85.

– atrybutami świadomości istnieje napięcie, które rozsądza jej fenomenologiczne rozumienie. Napięcie to wychodzi poza opisywany przez Tugendhadta konflikt motywu „dogmatycznego” i „krytycznego”¹⁰. Powiedzieć można, że akt konstytuujący świadomość nie jest naocznie dany w świadomości, a więc jest poza-świadomy, a przecież żadnego aktu, poza sferą świadomości, być nie może! Pojawia się więc pierwszy temat, wymagający szczegółowej analizy. Jaki jest status aktu intencjonalnego w fenomenologii? Czy rozwiązanie zaproponowane przez Husserla, samoprzejrzystość aktu, da się obronić? A jeśli nie – a w takim kierunku prowadzić będą nasze rozważania – to czym staje się akt intencjonalny, rozumiany jako to, co poza-świadome?

Ricoeur formułuje ten problem w taki sposób: z jednej strony, teorematem Husserlowskich *Idei I* jest to, że „dana świadomość z istoty swej nie może być w pełni świadomością aktową, może być jedynie odniesieniem do tego, co leży poza aktowością”¹¹. Z drugiej – „to co leży poza aktowością”, nie może być freudowską nieświadomością. Ta bowiem jest „modelem naturalistycznym” i spoza świadomości przyczynowo na świadomość działa. My jednak podejrzewamy, że istota myśli freudowskiej wychodzi poza jej naturalistyczne założenia. Jeśliby tak było, ta przeszkoda nie mogłaby więc już uzasadniać założenia o niemożności spotkania myśli Freuda i Husserla. Sprawdzenie tej hipotezy będzie więc drugim naszym zadaniem.

2.3. Pytanie o istotę ruchu zjawisk świadomości

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi na sformułowane powyżej pytania, czeka nas jeszcze jeden, zupełnie podstawowy

¹⁰ E. Tugendhardt, *op. cit.*

¹¹ P. Ricoeur, *op. cit.*, s. 207.

krok. Uzasadnić musimy bowiem nasze przekonanie o tym, że te dwa tak różne nurty myślenia są dla siebie wzajemnie istotne. Odpowiedzieć na pytanie, dlaczego freudowska teoria psychodynamiczna miałyby być ważna dla transcendentalnej fenomenologii? Co skłania nas do tego, żeby zderzyć ze sobą teorię fenomenologiczną i psychoanalityczną?

Klucz tkwi w pytaniu o istotę ruchu zjawisk świadomości. O istotę „ruchu czasowania”, by posłużyć się terminem K. Michalskiego¹². A więc o to, co w ostatecznym rozrachunku jest świadomością samą.

Zagadnienie przepływu fenomenów często mylone jest z pytaniem o psychologiczną genezę tego ruchu. Są to pytania różne. Patočka precyzyjnie definiuje różnicę pomiędzy świadomością transcendentalną a najczystsza nawet „wewnętrzną psychologią”, czyli empirią. Otóż „empiria psychologiczna ma przeciwieństwo ważne założenie”, a to, że „obserwuje ona stany czegoś istniejącego”¹³. Tak więc podstawową cechą świadomości psychologicznej jest obecność „tezy naturalnego nastawienia”, założenie o istnieniu.

Twierdzimy jednak, że zawieszenie obowiązywania tej tezy, wstrzymywanie się od sądów o istnieniu, a więc operowanie w obrębie świadomości czystej, nie anuluje pytania, które sformułować można w taki sposób:

Dlaczego właściwie świadomość konstytuuje fenomeny? Dlaczego jest strumieniem? Co powoduje ciągły ruch zjawisk, ciągle następowanie po sobie kolejnych, ukonstytuowanych przedmiotów, które wypierane są przez następne? Jaki jest związek pomiędzy ruchem zjawisk, ich przepływem w czasie, a konstytuowaniem się ich sensu? I dalej. Jeżeli zawiesiliśmy istnienie świata, to jaka jest siła, wewnątrz świadomości, która sprawia ów ruch fenomenów?

¹² K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa, PIW 1988.

¹³ J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków, Wyd. PAT 1987, s. 43.

W istocie są to wariacje podstawowego pytania metafizyki, przypomnianego przez Heideggera. Dlaczego jest raczej coś, niż nic? Ale, ponieważ stawiamy je wobec zjawisk, wobec strumienia fenomenologicznie rozumianej świadomości, jest to pytanie o to, dlaczego świadomość jawi się nam właśnie tak, a nie inaczej? Dlaczego w ogóle coś się zjawia, dlaczego ujawnia się w przepływie, w zastępowaniu jednych fenomenów przez inne?

Wydaje się, że są to również pytania fundamentalne dla freudyzmu. Być może w myśli Freuda najważniejsze. Ciąg fenomenów przepływających przez świadomość nazwać można przeciw strumieniem wolnych skojarzeń. A wtedy pytamy o to, jaka jest zasada ich następstwa, ich łączenia w znaczącą całość?

Gdy wieczorem, od wielu godzin pracuję przy swoim biurku, to zarówno tykanie zegara, jak światło lampy i odczucie zmęczenia są stale obecne w moim polu świadomości. Ale nie są równocześnie uświadamiane – jako przedmioty świadomości, postrzeżenia, pojawiają się kolejno. „Do istoty strumienia przeżyć przytomnego Ja [...] należy jednak to, że nieprzerwanie rozwijający się łańcuch *cogitationes*, stale jest otoczony pewnym medium nieaktowości, która zawsze jest gotowa przejść w *modus* aktowości”¹⁴. Ale przecież nic tutaj nie jest oczywiste, właściwie dlaczego nieaktowość zawsze gotowa jest przejść w *modus* aktowości?

Twierdzimy, że pozostając w granicach świadomości transcendentalnej Husserl nie potrafi sobie z tym pytaniem poradzić. Fenomenologia w swojej wersji dogmatycznej nie potrafi odpowiedzieć bowiem na stare pytanie Leibniza o „rację dostateczną” zjawisk.

Korzeni tych wszystkich pytań poszukiwać możemy w podstawowym sporze wszelkiej filozofii egzystencji z filozofią esencjonalną. Tak jak, w znanej interpretacji Gilsona, św.

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, *op. cit.*, s. 111.

Tomasz pyta św. Augustyna o akt istnienia konstytuujący istotę rzeczy, tak Freud pyta Husserla, a w gruncie rzeczy całą filozofię pokartezjańską, o akt konstytuujący istotę zjawiska. Pytanie to zmusza do postawienia zagadnienia tego, co trans-fenomenalne, co nieujawniające się, ale będące warunkiem ujawniania się.

Oczywiście fenomenolog może powiedzieć, że sens ciągu zjawisk nie jest tematem badania fenomenologicznego. „Z jakich i z jak skomplikowanych procesów psychicznych [zjawisko] mogło genetycznie powstać, jest naturalnie kwestią zupełnie bez znaczenia”¹⁵. Odpowiedź nasza będzie brzmiała mniej więcej tak:

Celem fenomenologii jest z jednej strony badanie istoty zjawisk, z drugiej jednak – konstytuowanie się fenomenów. Żaden zaś fenomen nie pojawia się w świadomości całkowicie wyosobniony i nie trwa w niej wiecznie; „poznanie odnosi się do przedmiotu poprzez zmieniający się sens w zmieniających się przeżyciach, w zmieniających się pobudzeniach i poczynaniach (*Affektionen und Aktionen*) Ja”¹⁶. Myśl, która abstrahuje od przepływu fenomenów, jest w istocie absurdalna – neguje ona zmienność, a więc również czas, jako podstawową strukturę zjawiania się¹⁷. Czas to zmienność zjawisk i czas to podstawowa struktura ich konstytuowania się, świadomość to strumień czasu i świadomość to akty konstytuujące zjawiska. Świadomość jest więc też zmiennością zjawisk i pytanie o sens tej zmienności, o sens ciągu fenomenów, jest nadal pytaniem o istotę świadomości.

Wydaje się, że starając się uniezależnić sens fenomenu od kontekstu, w którym ten fenomen się zjawia, Husserl uległ mitowi niezależnego od tła, samoistnego przedmiotu świadomości. W *Badaniach logicznych*, omawiając niezależność da-

¹⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tuebingen 1968, t. II, s. 148.

¹⁶ E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, *op. cit.*, s. 91.

¹⁷ Por. K. Michalski, *op. cit.*, s. 204.

nych, pisze: „Kiedy przedstawiamy sobie jako taką treść »końska głowa«, przedstawiamy ją sobie mimo wszystko w sposób konieczny w pewnym kontekście, ta treść odcina się od obiektywnego tła, które pojawia się równocześnie, jest nam w nieunikniony sposób dane równocześnie z innymi treściami, a także, w pewien sposób, jako tworzące z nimi jedność¹⁸. Zatem pewien przedmiot, figura w tle. Ale dalej: „Co jednak znaczy oddzielnosc tej treści wobec przedstawienia ? [...] /Oddzielnosc znaczy tylko tyle, że możemy w naszym przedstawieniu utrzymać stałość tej treści, mimo nieograniczonego uzmieniania [...] związanych i, ogólnie, danych z nią treści”¹⁹. Z tym możemy się zgodzić. „...co znowu znaczy, że treść ta pozostaby nie zmieniona przy całkowitym usunięciu wszelkiego zbioru treści wraz z nią danych. /Otóż z tego wynika z całkowitą pewnością: [...] że taka jaka jest, *a priori*, to znaczy właśnie ze swojej istoty, mogłaby istnieć nawet jeżeli nie istniałoby nic poza nią [...]”²⁰.

Z tym zgodzić się nie możemy. Merleau-Ponty – uczeń Husserla przecież – pisze: „To »coś« postrzeżeniowe jest zawsze w obrębie czegoś innego, stanowi zawsze część »pola«”²¹. Pierwotną daną nie jest przedmiot ani treść taka, jaka jest, a pewne pole postrzeżeń. Dopiero w ramach tego pola, tej przestrzeni, konstytuowane są konkretne przedmioty oraz treści. Zatem figura, treść, zjawisko nie może zaistnieć bez tła. Tło to można poddać zmianom, „wariacji imaginacyjnej” fenomenologów, ale nie usunąć! Założenie Husserla, założenie całkowitej niezależności treści fenomenu od transfenomenalnego pola, w którym ten się pojawia – fundamentalne przecież dla całego dogmatycznego wątku fenomenologii – jawi się jako konstrukt

¹⁸ E. Husserl, *Logische...*, *op. cit.*, t. III, s. 236.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1989, s. 10 (tłum. własne – A. L.).

fundamentalizmu epistemologicznego, teorii, która ujmowała doświadczenie naoczne przez pryzmat celów, do których dążyła w badaniu. Założenie to pozwalało Husserlowi przez pewien czas usuwać na bok pytanie o sens ciągu zjawisk, a więc wyłaniania się ich z tła i znikania w nim. Jednak jego badania nad świadomością czasu, jak pokazemy poniżej, zmusiły go do przyjrzenia się temu, co dzieje się w „tle”. Bowiem to właśnie struktura, którą Merleau-Ponty nazwał tłem, musi w jakiś sposób determinować „kierunek” aktu intencjonalnego, być tą siłą, która pcha go ku konstytucji tego-a-tego przedmiotu świadomości.

Gdy pytamy o istotę fenomenu – a więc gdy po redukcji ej-detycznej chcemy poznać jego najistotniejszy sens, sens blisko powiązany z samą istotą świadomości – to zawsze pytamy także o istotę jego zjawiania się. Gdy pytam o esencję domu, to pytam też zawsze o świat, w którym ten dom jest²², świat w całej swojej zmienności i różnorodności, świat, który ujawnia się w ciągu zjawisk, ale nie jest tym ciągiem, lecz jego sensem – „związkiem, w który wszystkie rzeczy są włączone”²³!

Wraca tutaj antynomia myślenia fenomenologicznego, którą opisywaliśmy w taki sposób: oto intencjonalny akt świadomości, akt nadający sens, musi mieć źródło, a przecież poza samą świadomością żadnego źródła być nie może! Jeżeli intencja pusta dąży do wypełnienia w konstytuującym się przedmiocie, to, co oznacza tutaj słowo „dąży”? Co pcha świadomość do tego, by w swoich aktach konstytuowała przedmioty wypełniające intencje? Jeżeli bez przerwy zmieniają się owe przedmioty – a tak jest – to czy znaczy to, że stale następują zmiany intencji? Co jest więc źródłem tych zmian?

W pytaniach tych nie chodzi o jakąkolwiek „świadomość empiryczną”; jest całkowicie obojętne, czyja jest ta świadomość i jakie procesy doprowadziły ją do tego czy innego zjawi-

²² K. Michalski, *op. cit.*, s. 39.

²³ J. Patočka, *op. cit.*, s. 63.

ska. Chodzi tu o istotę intencjonalnego aktu świadomości, takiego aktu, który naocznie przedstawia się nam, kiedy myślimy o wszelkiej możliwej świadomości.

2.4 „Dążenie pierwotne” – Husserlowska odpowiedź

Fenomenologia próbowała zmagać się z problemem ruchu zjawisk. Charakterystyczne jest to, że tak Husserl w *Ideach...II*, jak i jego uczniowie – Merleau-Ponty czy Sartre, jako punkt wyjścia do takich rozważań traktowali fenomen ciała, cielesności człowieka. Konkluzje, do których dochodzili, są często dużo mniej zgodne z podstawowymi intuicjami psychologicznymi, niż twierdzenia psychoanalizy. Przyjrzymy się więc, jakie są tego przyczyny.

W rozważaniach dotyczących pochodzenia przedstawień L. Landgrebe zastanawiał się nad Husserlowskim pojęciem „dążenia pierwotnego” (*Urstreben*). Pytał o to, gdzie można owo dążenie pierwotne odnaleźć. I odpowiadał: „Otóż tym, co wprawia ono w ruch jest ludzkie ciało wraz ze zmysłowymi organami”²⁴. Pogląd ten ma silne oparcie w myśli samego Husserla, w *Ideach II*, a potem kontynuowany jest przez innych fenomenologów, a w szczególności M. Merleau-Ponty’ego. Jednak uważamy, że jest to fałszywy trop. Bo jeśli nawet ciało jest, jak twierdzi Husserl, pewnym przedmiotem uprzywilejowanym, ujmowanym zawsze w podwójnej perspektywie intencjonalnej (co już samo w sobie jest dyskusyjne), czy też, jak pisze Merleau-Ponty, ciało nie dopuszcza do eksplorowania siebie i zawsze przedstawia nam się w tej samej perspektywie²⁵ (co również jest dyskusyjne), to nadal p r z e d s t a w i a nam się,

²⁴ L. Landgrebe, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa, Czytelnik 1978, s. 87.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 106.

a więc pozostaje przedmiotem aktów świadomości, wypełnieniem pewnej intencji, a nie jej źródłem! Trzeba by wtedy przyjąć, że źródłem aktu konstytuującego przedmioty świadomości jest inny przedmiot świadomości. Sens tego byłby taki, że znaczące jest źródłem znaczącego, a podstawowe pytania fenomenologii, pytania o aktową strukturę świadomości, zostałyby po prostu zapoznane. Taka koncepcja nieuchronnie zmierzałaby w kierunku asocjacionizmu, a więc empirycznego psychologizmu. Sądzę więc, że przyjęcie tezy o cielesności jako źródle ruchu fenomenów unicestwia całą misterną konstrukcję, na której Husserl zbudował swoją naukę.

Dążenie pierwotne, najbardziej pierwotne, jakie daje nam doświadczenie świadomości, to dążenie intencji do wypełnienia. Otóż fenomenologia nigdy nie odpowiada na pytanie, co pcha intencję do konstytuowania przedmiotów, skąd owa „dążność”, jakie może być przejście pomiędzy ludzkim ciałem wraz ze zmysłowymi organami a aktem świadomości.

I tu pora powrócić do Freuda. Można bowiem powiedzieć, że istotą jego nauki było pytanie o siłę nadającą sens ludzkim aktom, konstytuującą ten sens. Freud nazywa ją nieświadomością i interpretuje w duchu naturalistycznym: „Siły, które – jak sądzimy – kryją się za napięciami towarzyszącymi potrzebom *id*, nazywamy popędami. Reprezentują one wymogi, jakie ciało stawia życiu psychicznemu” i „celem tym jest zaspokojenie własnych potrzeb”²⁶.

Czy mamy tu jednak do czynienia z językiem przyrodoznawstwa? Czy przedmiot świadomości, przedmiot postrzegany Freuda jest rzeczywiście przedmiotem badanym, a raczej konstruowanym, przez naukę pozytywną?

²⁶ Z. Freud, *op. cit.*, s. 148 i 149.

2.5 Relacje łączące świat, świadomość i nieświadomość we freudyzmie

Przytoczymy tu stwierdzenia, które wydają się zawierać freudowskie założenia „w pigułce”. Pochodzą one z późnych prac, wydaje się jednak, że w tej sprawie Freud nie zmienił poglądów.

Oto „...*ego* jest częścią *id*, która uległa zmianie pod bezpośrednim wpływem świata zewnętrznego [...]. Dąży ono również do tego, by ułatwić wpływ świata zewnętrznego na *id* i umożliwić realizację jego zamiarów, jak również do tego, by na miejsce zasady przyjemności, która bez ograniczeń rządzi *id*, postawić zasadę rzeczywistości. Postrzeżenie odgrywa wobec *ego* taką rolę, jaka w *id* przypada popędowi”²⁷.

Tak więc samoistnie istnieją: z jednej strony *id* – świat wewnętrzny – który jest poza świadomością, a z drugiej – świat zewnętrzny, świat przedmiotów, które niejako odciskają się na świecie wewnętrznym, konstytuując świadomość. Ta ostatnia jest całkowicie niesamoistna, w gruncie rzeczy stanowi odbicie świata zewnętrznego na nieuświadomianym świecie wewnętrznym. Gdy zaś już od świata zewnętrznego się oderwie, jak to ma miejsce we śnie albo w szaleństwie, to całkowicie biernie ujawnia treści, które choć wywodzą się ze świata wewnętrznego, z popędów, są tylko ich przedstawieniami. Nawet te przedstawienia zawsze są czymś w rodzaju przypomnienia sobie tego, co wcześniej było postrzeżone. Freud pisał: „Uświadomione może zostać tylko to, co już raz było świadomym postrzeżeniem”²⁸. I choć w późniejszym rozwoju psychoanalizy rozbudowane zostały teorie *ego*²⁹, to owa pierwotna struktura ontologiczna nigdy nie została zakwestionowana.

²⁷ *Ibidem*, s. 106.

²⁸ *Ibidem*, s. 100.

²⁹ Szczególnie w koncepcji mechanizmów obronnych *ego* autorstwa córki Freuda, Anny. Koncepcja ta o tyle komplikuje dotychczasową strukturę teorii Freuda, że mechanizmy obronne *ego* są w dużej części nieświadome.

Te założenia – podkreślmy to – założenia o charakterze ontologicznym, mają określone konsekwencje w sposobie rozumienia postrzeżenia. Przede wszystkim, postrzeżenie człowieka w pełni świadomego i normalnego jest jakby wierną kopią pewnej rzeczy, konkretnego przedmiotu rzeczywistości zewnętrznej. Poszczególne przedstawienia rzeczy są od siebie wzajemnie niezależne, ich obecność w umyśle jest w pełni zdeteminowana konfiguracją świata zewnętrznego i świadomość jest pod tym względem całkowicie bierna. Podobnie nieco myślał przed wiekami Demokryt – freudowskie postrzeżenia przypominają owe specyficzne atomy, będące podobiznami rzeczy, które „wpadają” do otworów w naszych narządach zmysłów.

Dalej: postrzeżenie, które znalazło się już w systemie psychicznym, może zostać zepchnięte, wyparte do nieświadomości.

Powiedzieć trzeba, że zagadnienie wyparcia i zawartości nieświadomego było przez Freuda wielokrotnie, w kolejnych wersjach jego teorii zmieniane. Przytoczymy tutaj rekonstrukcję ewolucji poglądów Freuda na tę sprawę, zaproponowaną przez Henri Eya³⁰. Według niego w początkowym okresie Freud widział w nieświadomości przede wszystkim to z przeszłości, co nie może być dopuszczone przez świadomość. Później „wyparte nie jest ani przeszłością realnie przeżyty (wspomnieniem), ani popędami samymi w sobie, lecz tym środowiskiem, w którym kłębią się (*wuchern* mówi Freud), formy figuratywne, reprezentujące popędy”³¹. Po roku 1923 w ramach teorii *id*, *ego* i *superego* wyparte będzie tylko częścią nieświadomego, które konstytuowane jest przede wszystkim przez *id*. To zaś nigdy wyparte nie było, bo nigdy nie było świadome.

We wszystkich swoich postaciach freudowska koncepcja dotycząca zawartości nieświadomego zawiera stałe elementy

³⁰ H. Ey, *La conscience*, Paris, Desclée de Brouver 1983, s. 390.

³¹ Z. Freud, *op. cit.*, s. 41.

dotyczące interesującego nas problemu. Nieświadomość zamyka w sobie reprezentacje popędów, w formie takich czy innych fenomenów, czy to będą wyobrażenia, czy słowa, które tak czy inaczej kiedyś musiały być postrzeżeniami. W pewnych okolicznościach mogą one przenikać do świadomości, jednak nie wtedy, gdy „reprezentuje” ona rzeczywisty świat.

Po tym więc jak postrzeżenie pewnego przedmiotu zaistniało w świadomości, może ono w pewnych warunkach zostać wyparte do nieświadomości i tam pozostawać. Może ulec różnym przekształceniom, może też łączyć się z innymi przedstawieniami. W zasadzie nie jest uświadamiane, ale... może przedostawać się do świadomości. Warunkiem jest to, że świadomość nie jest akurat zajęta „...dostarczaniem [...] postrzeżeń podmiot pochodzących ze świata zewnętrznego oraz doznań przyjemności i przykrości [...] z wnętrza aparatu psychicznego...”³². Taka sytuacja właściwa jest dla snu i patologii – dlatego właśnie są to „królewskie drogi” do poznania nieświadomego. Natomiast zwykle, „normalne” funkcjonowanie człowieka nie ma nic wspólnego z nieświadomością – jest w istocie wymuszane przez świat zewnętrzny, którego „delegatem” jest świadomość.

Zwróćmy uwagę na to, jak paradoksalny jest to właściwie obraz. Oto człowiek rozbity jest na dwie, słabo związane ze sobą części – gdy jest przytomny, stanowi w zasadzie przedłużenie otaczającej rzeczywistości, gdy traci z nią kontakt, stanowi wylot wulkanu, z którego wyrzucane są siłą popędów różne dawno przechowywane i trawione treści.

³² *Ibidem*, s. 10.

2.6. Czy nieświadomość może mieć swoje „pole postrzeżeń”?

Spróbujmy przyjrzeć się jeszcze raz drodze, którą przeszliśmy śladem Freuda, tym razem z perspektywy fenomenologicznej. Wpierw spróbujemy przedyskutować Freudowską koncepcję postrzeżenia, później przejdziemy do relacji pomiędzy świadomością a rzeczywistością zewnętrzną.

Przede wszystkim rzuca się w oczy to, że postrzeżenie jest dla Freuda swojego rodzaju przedmiotem. Jest obrazem pewnej konkretnej rzeczy, wymusza swoją obecność w świadomości, wędruje do nieświadomości, tam jest przechowywane i przetwarzane, znów wędruje do świadomości... Nieświadomość w tej wizji jest jakby szafą, w której nagromadzone są różne starocia. Czasem szafa ta się otwiera i starocia wypadają do pokoju, który w zasadzie wypełniony jest nowymi, praktycznymi przedmiotami. Natomiast w czasie psychoanalizy otwiera się szafę i robi w niej porządek. Tylko czy pod koniec coś tam jeszcze zostaje ?

Krytykę takiej wizji postrzeżenia, nadal zresztą powszechnej, przeprowadziła na terenie psychologii teoria postaci³³. W filozofii refleksja ta przejęta została przez wielu myślicieli, często inspirujących się fenomenologią, m.in. A. Gurwitscha i M. Merleau-Ponty'ego. Przytoczymy krytyczne uwagi tego ostatniego. Przede wszystkim, koncepcja postrzeżenia jako pewnego przedmiotu nie uwzględnia tego, że: „To »coś« postrzeżeniowe jest zawsze w obrębie czegoś innego, stanowi zawsze część »pola«”³⁴. W swej koncepcji postrzeżenia dokonuje więc Freud podobnego uproszczenia, jakie odkryliśmy we wczesnych założeniach Husserla.

Merleau-Ponty zauważa jednak, że pierwotną daną nie jest przedmiot, ani nawet jakość zmysłowa, a pewne pole postrze-

³³ Wystarczy zacytować prace K. Koffki, D. Katza czy W. Kohlera.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 10.

żeń. Dopiero w ramach tego pola, tej przestrzeni, konstytuowane są konkretne przedmioty oraz jakości. „Zdeterminowana jakość [zmysłowa], za pomocą której empiryzm chciał zdefiniować postrzeżenie, jest przedmiotem, a nie elementem świadomości, i jest to wtórny przedmiot świadomości naukowej”³⁵. Po to, by jakikolwiek przedmiot został uchwycony, świadomość musi wykonać pracę – pracę konstytucji tego przedmiotu w polu percepcyjnym. Co więcej, utrzymanie obrazu przedmiotu w świadomości wymaga stałej pracy: „Na podstawowym poziomie wrażliwości sensorycznej dostrzegamy wzajemne oddziaływanie bodźców, oraz układu sensorycznego i motorycznego, które w zmiennej konstelacji fizjologicznej utrzymuje stałość wrażenia, i które nie pozwala na określenie procesu nerwowego jako prostej transmisji danego przekazu”³⁶.

W tym kontekście freudowskie „postrzeżenie” jest empirystycznym mitem. I od razu pojawia się pytanie: jeżeli postrzeżenie nie jest czymś niezależnym od tła, od pola świadomości, to, co dzieje się z nim po tym, jak zostanie wyparte do nieświadomości? Czy nieświadomość również zawiera swoje „pole postrzeżeń”, pole konstytuowania „przedmiotów nieświadomości”?

To pytanie jest niezwykle ważne, ponieważ dotyczy sposobu istnienia nieświadomości, jej istoty, a także możliwej relacji nieświadomość – świadomość. Otóż założenie, że nieświadomość posiada swoje „pole postrzeżeń” prowadzi do absurdalnych konsekwencji – do wniosku, że nieświadomość to świadomość, tylko ukryta. Pole postrzeżeń jest immanentną cechą świadomości, t o w ł a s n i e j e s t ś w i a d o m o ś ć. Według słów Patočki „...sfera wyłaniania się wszystkiego, co może być postrzeżone”³⁷.

W poglądach Freuda odnajdujemy tutaj wyraźne pęknięcie. Z jednej strony, postrzeżenia obecne są tylko w świadomości;

³⁵ *Ibidem*, s. 12.

³⁶ *Ibidem*, s. 15.

³⁷ J. Patočka, *op. cit.*, s. 43.

z drugiej, postrzeżenia niewątpliwie są wypierane do nieświadomości, ulegają tam „obróbce”, mogą wracać, pchane siłą popędów. Gdzie wobec tego tkwią, w jaki sposób istnieją, gdy nie są przedmiotami świadomości? Mogłoby istnieć „nieświadome pole konstytucji przedstawięń popędów”. Ale dalibóg, czym miały by być takie przedstawienia? Obrazami, jak raczej sugerował Freud?³⁸ Ciągami słów, jak twierdzi Lacan?³⁹

Można wierzyć, że w aparacie psychicznym istnieją dwa pola świadomości, z których jedno jest uświadamiane, a drugie nieuświadamiane albo, być może, uświadamiane przez jakiś inny podmiot, inną duszę, o której nic nie wiemy. Mielibyśmy wobec tego dwie dusze. Takie rozumowanie stanowi uprzywilejowany punkt wyjścia dla każdej, jak je nazywa Ricoeur, „filozofii podejrzania”, bo przecież z dwóch dusz, z dwóch świadomości jedna musi być fałszywa! Zauważmy, że choć *explicite* żaden z klasyków „filozofii podejrzania” nie formułował koncepcji dwóch świadomości, to *implicite* jest ona warunkiem tego rodzaju konstrukcji.

2.7. Świat przedmiotów – stałość i nieciągłość

Można by argumentować, że wnioski psychologii postaci – na których oparł swoje rozważania Merleau-Ponty – jako empiryczne nie mają istotnego znaczenia dla rozważań filozoficznych. Jednak wydaje się, że analiza dynamiki konstytucji przedmiotów w polu świadomości nie formułuje praw empirycznych, choć z obserwacji doświadczeń wyrasta. Podobnie jak krytyka Kantowska, próbuje raczej formułować warunki logiczne każdego możliwego doświadczenia świadomego.

³⁸ H. Ey, *op. cit.*, s. 409.

³⁹ J. Lacan, *The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*, w: *Ecrits a Selection*, New York–London, WW Norton & Co. 1977.

Najważniejsze cechy ujmowania przedmiotu wiążą się z podstawowym rysem wszelkiego uświadamiania sobie: każde uchwycenie czegokolwiek jest równoznaczne z czegoś innego odrzuceniem. *Percipere* jest tożsame z *excipere*. Ta prawda dotyczy wszelkiego zjawiska świadomości, a więc oczywiście przede wszystkim postrzeżenia tego, co uchwytywane w zmysłowości.

Zwróćmy jednak uwagę, że nie tylko tego. Dotyczy również najbardziej ogólnych pojęć. Każde pojęcie powstaje przez odrzucenie tego, co temu pojęciu nie przynależy. Już Arystoteles opisał proces definiowania jako znalezienie w obrębie pewnego rodzaju *differentia specifica*. Ale to właśnie oznacza oddzielenie, zanegowanie części tego-co-jest jako nie-tematycznej. Niezależnie więc, czy mówimy o fenomenach zmysłowych, czy o pojęciach, akt konstytucji wszelkiego przedmiotu świadomości polega na utrzymywaniu pewnej stałości znaczeniowej i ciągłym odrzucaniu tego, co ową stałość, a więc istnienie przedmiotu, zaburza⁴⁰. Akt uświadamiania sobie, świadomego uchwytowania znaczenia, ustanawia istotową nieciągłość bytu. Istnienie rozpada się na fragmenty, stanowiące zamknięte, oddzielone od siebie całości, zaś owo odgraniczenie staje się ni mniej, ni więcej tylko warunkiem ich trwania.

Ta fundamentalna cecha świadomego ujmowania wzmacniana jest przez dominującą w europejskiej metafizyce od czasów Parmenidesa tendencję do substancjalizacji tego, co stałe. Powoduje ona, iż jako istniejące może być traktowane tylko to, co uobecnia się jako trwające w sposób przedmiotowy. Nasza wyobraźnia, operująca w ramach „metafizyki obecności”, z ogromnym trudem przyjmuje, że istnienie może wyrażać się w inny sposób. Że może nie ujawniać się w formie wyosobnionych, zamkniętych, tematycznych całości, których sens musi pozostawać stały, a granica – określona.

⁴⁰ W szczególności mocno akcentował to E. Husserl w *Badaniach logicznych*, tam, gdzie rozważał zagadnienie intencji sygnitywnej.

Husserl, sam kartezjanista, przedstawił⁴¹ krytykę obecnego w fundamentalnym *cogito, ergo sum*, kartezjańskiego gestu substancjalizacji. Pisał, że z faktu obecności *cogitationes* nie wynika fakt substancjalnego istnienia jakiegokolwiek bytowego ich nośnika. Wydaje się, że tego rodzaju krytyce poddać trzeba koncepcję nieświadomości. Paradoksalnie zaś, myśliciele penetrujący nieświadomość byli – i w większości również dzisiaj są – głęboko zdeterminowani przez paradygmat „obecności”.

Freud był jednym z tych, którzy najwięcej uczynili dla ujawnienia owego paradygmatu. Jednak treści nie-świadomości były dla niego, w wyżej podanym sensie, przedmiotowe. Powtórzmy zaś, uprzedmiotowienie tego, co nie-świadome, prowadzi do ogromnych, i wielokrotnie już opisywanych⁴² trudności w koncepcji nieświadomości. Czy istnieje „pole nieświadomości”, analogicznie do „pola świadomości”? A jeśli istnieje, to gdzie tkwi prawdziwa natura człowieka – tam, gdzie „świadomość nieświadoma”, czy tam, gdzie świadoma?

Inny problem stanowi sposób istnienia „przedmiotów nieświadomości”? By uporać się z nim można by przyjąć, że przedmioty nieświadomości to jakieś ślady postrzeżeń, stare kliše przechowywane w głębinowym archiwum. Wtedy, by ujawnić się, wywołują one w świadomości pojawianie się swoich symbolicznych, na stałe określonych przedstawień. Jednak ta wizja psychiki staje się groteskowa⁴³. Determinizm tak rozumianego związku pomiędzy nieświadomością a świadomością jest nieustannym źródłem kpin. Ów determinizm ma jednak dużo poważniejsze konsekwencje, oznacza bowiem zakwestionowanie wolnej woli i podmiotowego charakteru ludzkiego istnienia.

⁴¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków, Wyd. PAT 1987, s. 84.

⁴² Patrz chociażby P. Ricoeur, *De l'interpretation. Essais sur Freud*, Paris, Seuil 1965.

⁴³ Por. J. P. Sartre, *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann & Cie 1939.

Wreszcie jeszcze jedna zagadka. Jak wytłumaczyć przejście tego, co dynamiczne w to, co hermeneutyczne albo, inaczej, jaki jest ontologiczny status granicy świadome – nieświadome?

2.8. Freudowska koncepcja postrzeżenia a „teza naturalnego nastawienia”

Koncepcja „postrzeżenia” jako pewnego przedmiotu, wędrującego od świata do świadomości i od świadomości do nieświadomości jest mocno zakorzeniona w założeniu, które Husserl nazywa „tezą naturalnego nastawienia”. Mówi ona, że „jestem świadom świata, [...] jest to wiedza, która nie posiada nic z pojęciowego myślenia”⁴⁴. Jak wiadomo, fenomenologia „zawiesza” obowiązywanie tezy naturalnego nastawienia. Wstrzymuje się od sądu na temat istnienia lub nieistnienia rzeczywistości poza świadomością. Przedmioty świadomości są tylko korelatami intencjonalnych aktów „ja”. Jeżeli z tej perspektywy ujmemy freudowską koncepcję postrzeżeń, to okaże się, że jest ona nie do obronienia. To, co obecne w świadomości, nie może być odbiciem jakichkolwiek przedmiotów rzeczywistych, ponieważ nic nie wiemy na temat istnienia takich przedmiotów. To, co obecne w świadomości, jest przez świadomość ukonstytuowane, jest wypełnieniem pewnej intencji. I wszystko jedno, czy jest to centaur widziany we śnie, czy osiołek widziany na jawie.

Konsekwencje takiej zmiany nastawienia są dla odczytania Freuda bardzo poważne. Przede wszystkim, podane zostaje w wątpliwość fundamentalne rozróżnienie na to, co „realne” i to, co „nierealne” w świecie zjawisk świadomości. Wizja, w której świadomość człowieka przytomnego jest w istocie kopią świata rzeczywistego, a we śnie czy w stanie szaleństwa otwiera się na przedstawienia świata nieświadomego, zmuszała do założenia antynomicznej natury fenomenów wywodzą-

⁴⁴ E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, t. I, s. 86–87.

cych się ze świata rzeczywistego i nieświadomości. Postać ludzka postrzegana w szaleństwie musiała być rozpatrywana w porządku hermeneutycznym różnym od tego, w którym mogłaby się po prostu pojawić postać ludzka widziana na ulicy. Kontynuatorzy myśli Freuda są świadomi niejasności, do których prowadzi ta konstrukcja. Szczególnie w teorii relacji z obiektem mocne odróżnienie obiektu „rzeczywistego” od „wewnątrzpsychicznego” uniemożliwia zrozumienie płynnych przejść świadomości od jednego do drugiego⁴⁵.

Po wprowadzeniu fenomenologicznej *epoché* antynomiczność taka znika. Obcujemy z jednolitym światem zjawisk świadomości. Zaś świadomość nie jest już bierną strefą pograniczną, raz podlegającą inwazji realnego świata, innym razem – nieświadomości.

Dalej: dla psychoanalitka znaczeniem wywodzącym się z głębszych warstw psychiki obciążone są tylko przedmioty pojawiające się we śnie albo w patologii. Jeżeli jednak świat fenomenów jest jednorodny, a każdy z nich jest pewną figurą konstytuowaną intencjonalnie w polu świadomości, to uznać musimy, że każdy przedmiot świadomości ma znaczenie, nadawane mu przez tę świadomość. W tym też kierunku idzie myśl Husserla. W *Ideach...I* pisze on: „W pewnym sensie i przy niejakiej ostrożności w używaniu wyrazów można też powiedzieć: wszystkie realne jednostki są jednostkami sensu”⁴⁶.

⁴⁵ Zwracają na to uwagę Laplanche i Pontalis, pisząc w dyskusji pojęcia „obsadzenia”: „O wyobrażeniu można powiedzieć, że jest ono obsadzane i że jego losy zależą od zmienności tego ładunku, natomiast obsadzanie rzeczywistego niezależnego obiektu nie może mieć tego samego, »realistycznego« znaczenia. Pojęcie takie jak introwersja (przejście od obsadzenia rzeczywistego obiektu do obsadzenia wewnątrzpsychicznego obiektu wyobrazeniowego) dobrze pokazuje tę dwuznaczność: trudno wyobrazić sobie zasadę zachowania energii w czasie takiego wycofania. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, Warszawa, WSiP 1996, s. 187.

⁴⁶ E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, t. I, s. 181.

Freud pytał o sens czynności pomyłkowych, ponieważ były to takie fenomeny, których pojawienie nie dawało się wytłumaczyć logiką świata zewnętrznego. Również marzenia senne – otwierające przecież „królewską drogę” do nieświadomości – czy halucynacje, stanowiły wyzwanie dla tej logiki. Psychoanalityza stoczyła walkę o to, by patologia była rozumiana, by widzieć sens objawów. Ale Freud nigdy nie zapytał o sens zjawienia się dowolnego fenomenu, bo ten był dla niego po prostu realnością, światem.

Zapytajmy o sens zjawiania się takiego dowolnego fenomenu.

Spoglądam przez okno i pozwalam myślom swobodnie płynąć. W mojej świadomości pojawiają się kolejno: obraz drzew rosnących za oknem, potem tykanie zegara i wreszcie uczucie zmęczenia. A przecież mój wzrok stale opiera się na drzewach, jednocześnie tyka zegar i jestem zmęczony. Te fenomeny są współobecne w polu postrzeżeń, w owym „mglistym i nie dającym się w pełni określić horyzoncie”, o którym pisze Husserl. Ale dokonał się pewien akt wyboru, wyboru takiego a nie innego ciągu fenomenów. Jeżeli realność „weźmiemy w nawias”, to możemy zadać pytanie o sens tego właśnie ciągu fenomenów, o to, dlaczego uczucie zmęczenia pojawiło się, gdy uświadamiam sobie tykanie zegara, a nie w innym momencie? Jest to w istocie pytanie o sens każdego postrzeżenia i przeżycia, każdego aktu, każdego fenomenu, jaki może pojawić się w świadomości. Pytanie o sens pojawiania się właśnie tego fenomenu po tamtym, który go poprzedzał. Postawić je można wtedy, gdy zawiesi się obowiązywanie tezy naturalnego nastawienia, tezy o istnieniu świata zewnętrznego. A także, gdy postrzeżenie potraktuje się jako konstytuowany przedmiot świadomości, wyłoniony aktowo z szerszego pola wrażeń nieuświadamianych.

Freud nie mógł sobie pozwolić na ten krok. Tkwił głęboko w dziewiętnastowiecznym przekonaniu o adekwatności ujęcia świata przez „normalny” umysł, choć właśnie jego teoria stała

się podstawą do podważenia tego paradygmatu. I choć w wielu jego analizach pojawia się tendencja do takiego właśnie rozumienia faktów psychicznych, do rozumienia w gruncie rzeczy hermeneutycznego, to „wierność” tezie naturalnego nastawienia oraz przedmiotowe, w sensie wyłożonym powyżej, traktowanie zjawisk świadomości określiło charakter jego teorii. Wydaje się, że determinizm w rozumieniu faktu psychicznego, bierny charakter świadomości i przyczynowa jej zależność od „dwóch transcendencji” – nieświadomego oraz świata, w większym stopniu są konsekwencją opisanych wyżej założeń w istocie filozoficznych niż często przytaczanego i krytykowanego „biologizmu”. Choć, oczywiście, ów biologizm również wyraża z naturalnego nastawienia. A już opisywanego wyżej rozdarcia – w którym człowiek, gdy jest przytomny stanowi w zasadzie przedłużenie otaczającej go rzeczywistości, gdy zaś traci z nią kontakt, zdeterminowany jest przez „maszynę” swojej nieświadomości – rozdarcia, które może być odczytywane jako swoista modyfikacja dualizmu kartezjańskiego, nie da się uniknąć bez zawieszenia owej tezy, bez wzięcia świata w nawias.

Odczytanie z perspektywy fenomenologicznej drobnego fragmentu dzieła Freuda, jego koncepcji postrzeżenia, pozwala na uchwycenie źródeł paradoksów tkwiących w jego teorii. Zarysowaliśmy krytykę freudowskich założeń filozoficznych⁴⁷. Spróbujemy prześledzić teraz drogę, która do ukształtowania się owych założeń doprowadziła. Drogę kształtowania się idei nieświadomości w myśli nowożytnej.

⁴⁷ Jej pogłębienie znajdzie się w rozdziale czwartym.

3.

Nieświadomość w nowożytnej myśli filozoficznej

Nieświadomość jest dla nas kategorią ściśle filozoficzną, a nie psychologiczną. Rozumiemy przez to fakt, że rozpatrywana jest w kontekście ogólnych i koniecznych warunków możliwości powstawania przedstawień świadomych, a nie jako hipoteza nauki, jaką jest psychologia. W tym rozdziale badamy okoliczności jej pojawienia się i funkcję w dyskursie europejskiej humanistyki. Zapewne jest tak, że naszkicowany poniżej sposób rozumienia nieświadomości może mieć konsekwencje dla psychologii, jednak istotne jest to, że sens wędruje tutaj od pojęcia do jego możliwych egzemplifikacji. Pojęcie filozoficzne, postulowane przez nas, zapisywać będziemy jako nieświadomość. Natomiast zapis nieświadomość rezerwować będziemy dla kategorii wprowadzonej przez Freuda i funkcjonującej w dyskursie *stricte* psychoanalitycznym.

Nieświadomość jako samodzielny problem wyłoniła się z teorii świadomości dopiero pod koniec XIX wieku, by w wieku XX zawłaszczyć, w myśli Freudowskiej, całość psychicznego doświadczenia. Jednocześnie myśl ściśle filozoficzna omijała to zagadnienie. Dla filozofii duchowość to była kartezjańska świadomość. Wydaje się, że współcześnie filozofowie zwrócili się ku temu, co kształtuje myśl, choć nie jest bezpośrednio uchwytna, nie jest świadome. W tym kierunku zmierza krytyka „metafizyki obecności”, a w gruncie rzeczy większość znaczących, dwudziestowiecznych nurtów filozo-

ficznych¹. Jednocześnie wydawać się może, iż zainteresowaniu temu towarzyszy ukryta, złudna obietnica. Krytyka kartezjanizmu, krytyka całej tradycji filozoficznej wpatrzonej w to, co stałe – tradycji Parmenidesa i Platona – ma nam otworzyć jakiś nowy, całkowicie różny sposób myślenia. Mielibyśmy myśleć bez obecności, bez substancjalizacji, bez trwałości przedmiotowej. Co miałyoby jednak oznaczać myślenie, pozbawione swojego przedmiotu? Jeśli nie jest on obecny, to co się myśli, gdy się myśli?

Sądzę, że krytyka ponowoczesna zbyt łatwo grzebie Kartezjusza. Z pasją malując negatywne konsekwencje aktu uprzedmiotawiania, skłonna jest zapominać, że na ów gest w ostatecznym rozrachunku jesteśmy skazani. To, co nie-obecne, jest nie-świadome. Ale jeśli jest nie-świadome, nie może też być przedmiotowe, nie można więc o tym myśleć. By mogło być myślane, musi zostać uchwycone świadomie, uświadomione właśnie. Ale – co próbujemy pokazać w dalszych rozdziałach pracy – to co uświadamiane nieodwracalnie zmienia sposób istnienia, na taki, w którym jest dla nas dostępne, obecne.

Tak więc nie-obecne, nie-świadome nie może się stać przedmiotem kontemplacji, dostępnej dla wtajemniczonych. Nie ma jakiegś ukrytej wiedzy, przysłoniętej błędami „metafizyki obecności”. Nie może czekać na nas, ukryta w głębokich warstwach naszej *psyche* albo *universum* kulturowego. A taką właśnie wizję, gnostycką w rozumieniu Voegelina², niosą me-

¹ Patrz M.J. Siemek, *Myśl drugiej połowy XX wieku*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa, Czytelnik 1978, s. 29–30.

² Gnostycyzm w tym sensie oznacza wiarę w możliwość bezpośredniego dostępu do prawdy absolutnej, skrytej przed większością przez „fałszywych proroków”. Eric Voegelin odnosił ją oczywiście do sfery politycznej, ale uważał, że jest to raczej cecha pewnej formacji poznawczej. Zob. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa, Aletheia 1992.

tafory „archeologiczne”, których namiętnie używają krytycy świadomości³. Skazani jesteśmy na odczytywanie ukrytych śladów w tym, co nam się uobecnia.

Jednocześnie krytyka metafizyki obecności pokazała, że niemożliwe do utrzymania jest to odczytanie myśli Descartes'a, które – wiedzione poszukiwaniem pewności – dominowało w ciągu ostatnich trzystu lat. Rozsadzają je nieprzewyciężone aporie. Freudowskie pojęcie nieświadomości jest właśnie późnym dziedzicem jednej z nich⁴.

3.1. Kartezjanizm i nieświadomość

Kartezjusz podzielił byt na dwie substancje: myślącą i rozciągłą: *Res cogitans* i *res extensa*. Pomiedzy nimi nie pozostał miejsca na nic więcej. A nie-świadomość jest tym, co domaga się takiego „pomiedzy”, nie można zamknąć jej ani w samoprzejrzystym *cogito*, ani zrobić z niej rozciąglej rzeczy. Przez sam fakt tego, że nie-świadoma, nie-świadomość znajduje się w radykalnej opozycji wobec myśli, wobec wszelkich fenomenów. Przez to, że psychiczna – jest nieredukowalna do przedmiotów świata rozciąglego. Stąd jej marginalna pozycja w pokartezjańskim dyskursie.

Ale jednocześnie właśnie w tej tradycji nie-świadomość stale się przewija. Czasem jako dynamiczne dopełnienie świata świadomego, pewna *vis activa*, jak u Leibniza, gdzie tłumaczy ruch *cogitationes* w monadzie. Kiedy indziej, jako część biolo-

³ Obraz „zagłębiania się” i „odnajdowania” jest stale obecny w myśli Freuda, ale też, np. Foucault.

⁴ Dochodząc do podobnych konkluzji, szczegółową dyskusję związku pomiędzy kartezjanizmem a koncepcją nieświadomości przedstawiła Agata Bielik-Robson w książce swojej *Na drugim brzegu nihilizmu*. (Warszawa, Wyd. IFiS PAN 1997). Nie mogę jednak zgodzić się z jej wyrażoną *implicite* tezą, iż kartezjanizm okazał się po prostu błędem, z którym się uporaliśmy.

gicznej maszynerii – a więc w istocie świata materialnego – jak u La Mettri’ego, w naturalistycznym wątku myśli Freuda czy współczesnych behawiorystów.

Skąd to uparte pojawianie się nie-świadomego?

W momencie przeniesienia najistotniejszych pytań filozoficznych w obręb sfery podmiotowej – a tego właśnie dokonał Descartes⁵ – nie-świadome musiało pojawić się jako zagadnienie. Paradoksalnie, właśnie wyznaczenie sfery immanentnej jako jedyne obszaru pewności, oddzielenie *cogitationes* od wpływu zmienności rzeczy zrodziło prawie natychmiast pytanie: Jeżeli nie ma wpływu rzeczy rozciągniętych na substancję duchową, to skąd w ogóle różnorodność myśli, różnorodność tego, co się zjawia duszy? I skąd ruch *cogitationes*? I dlaczego w świadomości w ogóle pojawiają się zjawiska?

Bez radykalnego oddzielenia tego, co psychiczne, od świata, problemu nieświadomości w ogóle nie dałoby się sformułować. Bez tego oddzielenia myśl pozostawałaby, jak u Greków, lustrem bytu. Pytanie o naturę myślenia pojawiło się, gdy rzeczywistość ujmować zaczęto jako korelat myśli, a nie myśl jako korelat rzeczywistości. I naturę rzeczywistości zaczęto tłumaczyć naturą myślenia, a nie odwrotnie. Natura myślenia stała się całkowicie oddzielona od praw świata, a więc nie można było jej za pomocą tych praw tłumaczyć. Stała się zagadką, pytaniem.

Pisaliśmy wyżej, że zjawiska nie tłumaczą się same. Każda odpowiedź na pytanie o naturę myśli wymuszała więc zajęcie się tym, co „poza” samymi zjawiskami, poza sferą immanencji, a więc poza naocznym oglądem. Wymuszała postawienie problemu tego, co już nie-świadome, ale jeszcze duchowe. Filozofowie szukający naocznej pewności musieli od pierwszej chwili pewność tę porzucać i – jak sam Descartes, który w odpowiednim momencie wprowadził Boga poruszającego myśli – udzielać na powyższe pytania odpowiedzi dogmatycznych, a w istocie bę-

⁵ F. Alquié, *Kartezjusz*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa, PAX 1989, s. 77 i n.

dących metafizycznym wyznaniem wiary. Alternatywna droga wiodła ich do skrajnego, samounicestwiającego się sceptycyzmu, w którym pytanie o konstytucję fenomenów było zakazane.

3.2. Nieświadomość – problem ontologiczny

Odkrywamy więc, że ustanawiając problem świadomości, problem substancji duchowej całkowicie izolowanej od substancji rozciągłej, Descartes stworzył pośrednio miejsce dla pytania o duchowość poza-świadomą, wpływającą na świadomość, ale nie będącą materią. Nie będącą materią, nie będącą samą myślą, a więc czym? To podstawowe pytanie.

Oto jedynie pewne jest to, co obecne w świadomości – *cogitationes*. *Cogitationes* to nie tylko myśli, ale również uczucia, wyobrażenia, wola, wszystkie one są ideami, atrybutami podmiotu – istniejącej samoistnie substancji duchowej. Idee, powie Kartezjusz w *Medytacjach*, będą zawsze ujmowane jako modyfikacje mego ja. Bytem idei jestem ja sam. I to nie jestem nim jako intelekt, ale jako skończone ja – *sum res cogitans*. Jest to taka interpretacja *Medytacji*, która akcent kładzie na ich ontologiczną treść, *sum* oznacza tu naprawdę „jestem”⁶.

Ale jeżeli idee są wszystkim, absolutnie wszystkim, czego jesteśmy i czego możemy być świadomi, to czym jest owo ja, którego są one modyfikacjami? Jakiego rodzaju jest bytem? Jest podmiotem, jest substancją duchową, ale nie jest równo-

⁶ Interpretację tę proponuje Ferdinand Alquié, kiedy pisze: „Wedle Malebranche’a, idee spostrzega się w Bogu. Według Kartezjusza, ontologiczna podpora ich realności materialnej to ja, co umożliwia twierdzenie o ich wrodzonym charakterze. W ten sposób problematyczny świat doznań, obrazów, idei, odcięty wątpieniem od zewnętrżności, jest przez *cogito* i przez *sum* związany na powrót ze mną jako z jedyną swoją substancją...” *op. cit.*, s. 92.

znaczne z treścią świadomości, bo ona tworzona jest przez idee. Niespodziewany wniosek, który narzuca skierowana ku problemom ontologicznym lektura *Medytacji* jest taki, że kartezjanizm pozostawia miejsce na to, co jest duchowe, ale nie jest obecne jako idea, uświadomione *cogitatum*.

Jednak w tychże samych *Medytacjach* pisze Kartezjusz „Myśl, poprzez którą spostrzegamy coś, nie różni się” od tej, „poprzez, którą spostrzegamy, że już spostrzegliśmy to przedtem”⁷. Przyjrzyjmy się sensowi tego sformułowania. Jeżeli odwrócimy wzrok, zaczniemy myśleć „pod prąd” strumienia świadomości, refleksja o idei jest tożsama z ideą. W odróżnieniu do wszelkiej innej myśli, przedstawiającej byt, którym nie jest, *cogito* przejawia w sposób bezpośredni obecność bytu, którym jest. Stąd „przejrzystość”, immanencja substancji duchowej, a więc podmiotu. Za taką interpretacją kartezjanizmu szła teza utożsamiająca podmiot ze świadomością, a więc nie pozostawiająca miejsca na to, co nie-świadome. Teza w nowożytności dominująca.

Z twierdzenia *sum res cogitans* można więc wyprowadzić dwie całkowicie przeciwstawne tezy: o istnieniu bytu, który jest podstawą idei, ale nie jest z nimi tożsamy i o pełnej tożsamości świadomości i bytu podmiotu. Druga teza stała się dominantą filozofii pokartezjańskiej, ponieważ tylko ona gwarantowała pewność poznania filozoficznego. Jednocześnie jednak, poprzez stopienie kategorii pewności z kategorią stałości, czyniła niezrozumiałym wszelką zmianę, ruch przedstawień. Ten problem stał się niezwykle wyraźny w myśli dwudziestowiecznego przedstawiciela kartezjanizmu – Edmunda Husserla. Po między *Badaniami logicznymi*, nastawionymi skrajnie esencjalistycznie, będącymi wręcz manifestem fundamentalizmu epistemologicznego, a *Wykładami z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, w których nieuchwytny proces zmian staje

⁷ R. Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii*, w: *Oeuvres de Descartes* wyd. C. Adam i P. Tannery, Paris, Lib. Phil., Vrin 1887–1913, t. ÇVII, s. 559, cyt. za F. Alquié, *op. cit.*, s. 87.

się fundamentalną charakterystyką świadomości – dokonuje się w myśli fenomenologicznej prawdziwy przełom. Do zagadnień tych wrócimy w rozdziale piątym i szóstym.

3.3. Leibniza vis activa

Oto zastanawiający fragment *Medytacji*, który wybraliśmy na motto całej pracy: „...jakżebym mógł inaczej pojąć, że mam wątpliwości, że czegoś pragnę, to znaczy, że czegoś mi brak i że nie jestem zupełnie doskonały, jeśliby nie było we mnie żadnej idei bytu doskonalszego, którego porównanie ze mną pozwoliłoby mi poznać własne moje braki?”⁸ Dzięki pytaniu o różnorodność i skończoność idei poznawanych Kartezjusz odnalazł ideę doskonałą i nieskończoną. To, co skończone, może być pomyślane tylko na tle tego, co nieskończone. Myśl ta została jednak zapoznana, nowożytność, skupiona na kwestii pewności, nie przywiązywała do niej istotnej wagi. Dopiero w XX wieku, wobec kryzysu fundamentalizmu epistemologicznego, zakwestionowania sensu, a wręcz moralnej prawomocności poszukiwania pewności poznawczej, odczytanie myśli Descartes’a przez Emmanuela Levinasa ponownie zwróciło uwagę na ten aspekt: właśnie w relacji z Nieskończonością konstytuuje się *cogito*⁹.

Można na rozumowanie Kartezjusza spojrzeć też inaczej. Odnajdując ideę nieskończoną i doskonałą – Boga odpowie-

⁸ Patrz R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, w zbiorze F. Alquié, *Kartezjusz, op. cit.*, s. 253.

⁹ Ta idea przenika dzieło Emanuela Levinasa *Całość i Nieskończoność, explicite* wypowiedziana brzmi „Ta relacja Tożsamego z Innym, [...] została w rzeczy samej uchwycona przez Kartezjusza, kiedy to »ja myślę« utrzymuje z Nieskończonością, której w żaden sposób nie może w sobie zawrzeć i od której jest oddzielone, relacją zwaną »ideą Nieskończoności«”. E. Levinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa, PWN 1998, s. 39.

działnego za wszystko – rozwiązał on problem różnorodności idei, odpowiedział na pytanie, które trzy wieki później Heidegger postawił ponownie: dlaczego jest raczej coś, niż nic?

Dla Leibniza było to pytanie o rację dostateczną. Także dla niego bytem doskonałym, który sam zawiera rację swojego istnienia, jest Bóg. Jednak jego koncepcja doskonałości stworzenia i wynikająca z niej wizja harmonii przedustawnej, idealnego mechanizmu świata nie wymagającego żadnych interwencji wielkiego zegarmistrza, wyklucza *creatio continua*, ciągłą aktywność stwórcy, która miałaby tłumaczyć różnorodność i zmianę przedstawień. Tym bardziej że monady, wszelkie samoistne substancje duchowe, nie oddziałują na siebie, „nie mają okien”, a rządzą nimi „prawa przyczyn celowych”¹⁰. Zakłada więc Leibniz nieskończoną różnorodność monad, w każdej z nich działa nie ujawniająca się siła – *vis activa*; „działalność zasady wewnętrznej, sprawiającej zmianę, czyli przejście od jednego postrzeżenia do drugiego, można nazwać dążnością”¹¹. *Vis activa* jest pierwszym pojęciem, ujmującym ukrytą za fenomenami siłę, odpowiadającą za ich tworzenie się i ruch. Musi być to siła duchowa – w świecie monad nie ma żadnej innej. Owa siła rządzi się zasadą celowości, a nie przyczynowości. Na to wskazuje wybrana dla niej przez Leibniza nazwa – dążność [...]. Wskazuje wreszcie na konieczność przyjęcia jakiegoś ciągłego, choć niejednorodnego środowiska duchowego dla wytłumaczenia, czym jest apercpcja czyli świadomość¹².

¹⁰ G. W. Leibniz, *Monadologia*, par. 79, tłum. H. Elzenberg, Toruń, Wyd. UMK 1991.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Wiązało się to z ogromną wagą, jaką Leibniz przywiązywał do zasady ciągłości. Patrz np. *Monadologii* par. 13: „Ponieważ bowiem wszelka zmiana naturalna odbywa się stopniowo, coś się zmienia a coś zostaje; skutkiem tego musi w substancji prostej istnieć jakaś wielość modyfikacji stosunków, chociaż nie ma wielości części”, a także 14 „...grubo poblądził Kartezjanie, policzywszy za nic percepcje, których się nie zauważa. Stąd też wywodzi się ich przekonanie, że tylko duchy

W *Nowych rozważaniach...* Leibniz wprowadza jednak całym inną intuicję tego, co nie-świadome. Pisze: „...tysiące znamion każe sądzić, że w każdej chwili jest w nas jednak nieskończona ilość spostrzeżeń bez apercepcji i bez refleksji, tzn. że dokonują się zmiany w duszy samej, których nie uświadamiamy sobie [...]. To one właśnie kształtują to coś nieokreślonego, owe gusta, owe obrazy jakości zmysłowych, [...]; owe wrażenia, które otaczające nas ciała wywierają na nas, a które zawierają nieskończoność”¹³.

Ujawniają się więc dwa całkowicie różne rozumienia nieświadomego. Różnica zawiera się w sposobie definiowania relacji ja–postrzeżenie. Ma jednak głębszy wymiar. Jeżeli każde postrzeżenie jest przedmiotem świadomości, to różnica ta związana jest z rozumieniem przedmiotowego sposobu istnienia. Albo istnienie przedmiotów jest zawsze ujawniane w akcie czegoś nie-przedmiotowego – czegoś, co Descartes nazwał substancją duchową – albo przedmioty są fundamentalną warstwą bytu, istnieją samoistnie, a wszystko, co istnieje, musi mieć charakter przedmiotowy. Koncepcja *vis activa* zakłada aktywność podmiotu zakorzenioną w nieświadomości – to podmiot zmienia postrzeżenia, konstytuuje przedmioty. Nieświadomość jest tu pewną energią, siłą, nieuświadomioną wolą podmiotu, nie ma jednak nic wspólnego z samym przedmiotem świadomości. Filozofowie, którzy świadomość zamykać będą w obrębie substancji duchowej, zmuszeni będą sięgać po to właśnie rozumienie nieświadomego, aby wytłumaczyć różnorodność i ruch. Ale wtedy pojawia się pytanie, sformułowane przez

są monadami, na skutek czego popadli w scholastyczny przesąd dusz całkowicie odłączonych”. (G.W. Leibniz, *Monadologia*, *op. cit.*, s. 49–50).

¹³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbska, t. I, Warszawa, PWN 1955, s. 13 i n., podkr. własne – A. L. Patrz także: „...fakt istnienia nieskończonej ilości poznań, które nie zawsze dostrzegamy, nawet wówczas gdy są nam potrzebne”, s. 52.

Paula Ricoeura: jak mam zrozumieć energię przekształcającą się w znaczenie?¹⁴

Nieświadomość jako „nieświadomione postrzeżenie” pozwala wytłumaczyć gromadzenie doświadczeń, tworzenie modelu świata. Ale skazuje podmiot na bierność. Tu „ciała wywierają na nas wrażenia”, a my uświadamiamy je sobie albo nie. Stroną sprawczą w relacji jest świat przedmiotów¹⁵, a sposób istnienia podmiotu w ostatecznym rozrachunku też musi być przedmiotowy. Za tym sposobem myślenia pójdą empirycy angielscy.

Jest jeszcze jedna poważna konsekwencja założenia „postrzeżeń bez apercepcji”. Stanowi ono istotną przesłankę dla filozofii „podejrzliwej” wobec świadomości i świadomego podmiotu, a więc takiej, jak myśl Nietzschego, Freuda czy Marksa¹⁶. Jeżeli bowiem założę konstytuowanie się nieświadomych zjawisk, jakimi musiałyby być takie postrzeżenia, to muszę założyć podmiot, któremu one się zjawiają, ale o którego istnieniu w sobie nic nie wiem! Tak więc poza podmiotem, który znam i utożsamiam się z nim jako związanym z moją świadomością, jest we mnie podmiot, którego nie znam – bo poznaje on przecież przedmioty nieświadomości – i którego działania są ze mną być może w zupełnej sprzeczności. Stąd zaś najprostsza droga do „fałszywej świadomości” marksistów czy całkowicie biernej świadomości klasycznej psychoanalizy.

3.4. Empiryzm

Empirycy angielscy zaatakowali myśl Kartezjusza tam, gdzie z porządku poznania dedukowała ona istnienie. Zakwe-

¹⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, Seuil 1965.

¹⁵ Jak trudne nie byłoby to do połączenia z „zapuszkowaną” (*eingekapselt*), jak mówi Heidegger, monadą Leibniza.

¹⁶ P. Ricoeur, *Konflikt hermeneutyk, epistemologia interpretacji*, tłum. J. Skoczylas, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa, IW PAX 1985, s. 133.

stionowali substancjalność duchowości poprzez krytykę realności idei wrodzonych. Berkeley doszedł do wniosku, że nie dysponujemy ideami abstrakcyjnymi – nie ma więc idei substancji. Przedmioty świadomości zaś to postrzeżenia lub ich kombinacje – ich *esse* to *percipi*. Tak więc, jedyne co się ostało w ogniu wątpienia, to istnienie postrzeżeń, zjawisk. Bo też argumenty Kartezjusza na rzecz istnienia substancji opierały się na powszechnie wówczas przyjętej, ale dogmatycznej tezie, że „jest niezbite, że temu, co jest niczym, nie mogą przysługiwać żadne stany czy jakości”¹⁷. *Cogitationes*, w tym również postrzeżenia, nie mogą pojawiać się „z niczego”, w całkowitej pustce. Odpowiedź empiryka brzmi: być może tak jest, ale nie jest to wiadome mi w sposób pewny. To, co jest mi wiadome, to to, że czasem widzę barwę i czuję kształt i na tej podstawie uważam, że trzymam jabłko.

Berkeley próbował jeszcze ratować substancję duchową, choć jego sensualizm powodował, że ducha umieszczał w istocie poza zjawiskami świadomości. „Leży w naturze ducha, czyli tego, co działa”, pisał, „że nie może być postrzegany sam przez się, lecz tylko za pośrednictwem skutków, które wytwarza”¹⁸. Tak rozumiana duchowość odpowiada w istocie nieświadomości, jako aktywności ujawniającej się w zjawiskowych skutkach. Lecz przyjęcie tej koncepcji byłoby równoznaczne z rezygnacją z tezy o absolutnej przejrzystości podmiotu poznającego, o jego samowiedzy, a to podawałoby w wątpliwość pewność poznania.

Tej pewności bronił Hume. Podtrzymywał więc Kartezjańską tezę o uprzywilejowanej poznawczo pozycji tożsamości podmiotu i przedmiotu. Konsekwentnie rozwijając krytykę idei wrodzonych, druzgocąc pojęcie substancji, doprowadził do tego, że zlikwidował substancjalny podmiot jako taki. Pozostały

¹⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii* I–11 cyt. za F. Alquié, *op. cit.*, s. 82.

¹⁸ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński i J. Sosnowska, Warszawa, PWN 1956, s. 53.

tylko zjawiska. Jak twierdzi Husserl, było to zresztą ujęcie kartezjanizmu, które doprowadzało jego założenia do konsekwentnego końca i unicestwiała samo siebie¹⁹.

Dla interesującego nas problemu rozumienia nieświadomości usunięcie przez Hume'a duszy ze sfery istnień miało radykalne konsekwencje. Podmiot przestał być czymkolwiek poza poznawaniem. Ale likwidując duszę nie dało się zlikwidować pytania „a skąd to wszystko, co podmiot poznaje?”, pytania o rację dostateczną. By jednak udzielić odpowiedzi na to pytanie po Humie, trzeba było dokonać trudnego wyboru. Albo pozostawać na niezwykle cienkiej krawędzi: jeszcze badając fenomeny, ale na ich granicy, gdy powstają. Tą drogą poszedł Kant. Albo też można było ogłosić, że samo pytanie również nie ma sensu, bo przecież podmiot poznaje rzeczywistość, o której rację istnienia nie ma co pytać, a następnie odebrać wszelkim zjawiskom ich samoistne, świadomościowe znaczenie, wyjaśniając je jako „epifenomeny” badanej naukowo rzeczywistości materialnej. To argumentacja pozytywizmu i jego pochodnych. W gruncie rzeczy unicestwiała ona jednak możliwość myślenia o samoistnej duchowości, o jakiegokolwiek duchowości.

Bowiem radykalny sceptycyzm Hume'a ma jeszcze jedną konsekwencję, rzutującą na interesujące nas kwestie. Kartezjańska substancja duchowa była całkowicie oddzielona od świata przedmiotowego. Niszcząc tę substancjalność, sprowadzając istnienie do postrzeżeń, Hume unieważnia również owo radykalne odgraniczenie. Umożliwia to przekraczanie w obie strony granicy porządku *psyche* i porządku rzeczy materialnych. Kategorie rządzące myśleniem mieszają się z prawami przyczynowości. Poszczególnym myślicielom wydaje się, że to jedno, to drugie mogą uporządkować całość ludzkiego doświadczenia. Wspomniana wyżej argumentacja pozytywizmu

¹⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków, Wyd. PAT 1987, s. 84.

jest w istocie inwazją myślenia o rzeczach w porządek duchowy. Jednak dokonywał się również proces odwrotny. Idealistyczna filozofia niemiecka XIX wieku, łącznie z Heglem, przenosiła kategorie ze sfery duchowości na porządek przedmiotowy – najwyraźniej zobaczymy to w nadaniu procesom naturalnym charakteru logicznego.

3.5. Kant i granica świadomego

Kant podjął walkę z druzgocącymi konsekwencjami sensualizmu Hume'a. W zgodzie z tendencją epoki, skupiony był na zagadnieniach epistemologii i tak był pierwotnie odczytywany. Dopiero wiek XX zaproponował taką lekturę Kanta, która wraca do wielkich zagadnień metafizycznych. Heidegger ujmuje to w taki sposób: „*Krytyka czystego rozumu* nie zajmuje się »teorią poznania«. A gdyby nawet uznać prawomocność takiej interpretacji, to trzeba by powiedzieć: krytyka czystego rozumu nie jest teorią poznania ontycznego (doświadczenia), lecz treścią poznania ontologicznego”²⁰. I dalej: „Chodzi więc o określenie istoty »prawdziwości transcendentalnej«, »która poprzedza wszelką empiryczną prawdę i umożliwia ją«”²¹. Zaś według słów Patočki, Kant pokazał „że skoro ma być możliwa obiektywność, to jedna rzeczywistość musi już być zakładana, a jest to rzeczywistość osoby. Osoby są fundamentalną warstwą egzystencji [...]”²².

Postępując w ramach obszaru wyznaczonego możliwością poznania bezpośredniego, próbował Kant uchwycić warunki pojawiania się wszelkich świadomych przedstawień. Tak więc,

²⁰ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN 1989, s. 23–24.

²¹ *Ibidem*, s. 24, cytowany fragment *Krytyki...*, A 146, B 185.

²² J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków, Wyd. PAT 1987, s. 32.

stając na granicy tego, co nie-świadome i tego, co świadome, próbował pokazać konieczne warunki przejścia jednego w drugie. Zmuszony był więc do stałego sięgania w nieświadomość. W znanym fragmencie pisze o bezradności, która towarzyszy owej pracy: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich [sobie] niezakrytych przed oczy”²³.

A jednak znacząca część myśli Kanta dotyczy *implicite* nieświadomego. Johann Volkelt dokonał rekonstrukcji jego stanowiska. Stoi ona jeszcze na gruncie odczytania czysto epistemologicznego – Volkelt był jednym z czołowych przedstawicieli dziewiętnastowiecznego neokantyzmu – i dotyczy przede wszystkim nieświadomych władz poznawczych. O transcendentnej estetyce Volkelt pisze: „formy naszej zmysłowości, o ile wyprzedzają w nas wszelką naoczność są obecne w nas w stanie nieświadomym”²⁴. Podobnie jest z intelektem. „Syntetyczna, pierwotna jedność samowiedzy [...]” – a więc najgłębsza podstawa doświadczenia, poza którą Kant już nie wychodzi – „jest raczej jednością tylko możliwej, dopiero później rzeczywistej samowiedzy, a więc pewną jednością nieświadomą”²⁵. Podobnie argumentuje Volkelt w sprawie kategorii intelektu, a także estetycznej władzy sądzenia. Szczególnie gdy chodzi o tę ostatnią, gdzie upodobanie do piękna jest powszechne i konieczne, ale powstaje bez pośrednictwa pojęciowego – wykazuje konieczność założenia nieświadomej zasady piękna²⁶.

²³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa, PWN 1957, t. I, s. 292 (A 142, B 181).

²⁴ J. Volkelt, *Wybór tekstów*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa, Wyd. IFiS PAN 1983, s. 12.

²⁵ *Ibidem*, s. 14.

²⁶ *Ibidem*, s. 19–26.

Wywód Volkelta skupiony jest wokół badanych przez Kanta władz poznawczych. Tak ujęta nieświadomość staje się „nieświadomą logicznością”, jest formą, za pomocą której umysł organizuje materiał dany przez zmysły. To nowe, ważne ujęcie tego, co nie-świadome. Nie mamy tu do czynienia z „niedostrzegalnymi postrzeżeniami”, lecz z ukrytym warunkiem, „prawidłem”, jak mówi Kant, które umożliwia organizację tych postrzeżeń. Jednocześnie jednak nie jest to *vis activa*. Podmiot, mimo iż jego kategorie na podobieństwo koryta rzeki przekształcają strumień materiału wrażeniowego, pozostaje bierny. Kanta intrygowały również inne aspekty tego problemu, a przede wszystkim możliwość oddziaływania substancji duchowej i fizycznej. Świadczy o tym cytowana przez Lwa Szestowa wypowiedź: „To, że moja wola wprawia w ruch moją rękę, nie jest dla mnie bardziej zrozumiałe, niż gdyby mi ktoś powiedział, że moja ręka może zatrzymać księżyc”²⁷. Jest to przecież pytanie o myśl przechodzącą w siłę, a więc odwrócenie pytania o energię przechodzącą w znaczenie, podstawowego według Ricoeura, pytania freudyizmu!

I *Krytyka czystego rozumu* daje podstawy do takiego ujęcia podmiotu, które akcent kładzie na aktywną, ustanawiającą to, co świadome, rolę nie-świadomego. Rozważając pierwotnie-syntetyczną jedność apercpcji pisze Kant o przedstawieniu „myślę”, do którego koniecznie odnosi się wszelka różnorodność danych naocznych, jako o akcie samorzutności. I dodaje: „Nazywam je dla odróżnienia od empirycznej apercpcji apercpcją czystą lub też apercpcją pierwotną, ponieważ jest ono tą samowiedzą (*Selbstbewusstsein*), która wytwarzając przedstawienie »myślę« – które musi móc towarzyszyć wszelkim innym przedstawieniom i we wszelkiej świadomości jest jedno

²⁷ *Das mein willen meinen Arm bewegt, ist mir nicht verstaendlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch Mond zurueckhalten koene.* I. Kant, za L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna*, tłum. C. Wodziński, Warszawa, Aletheia 1990, s. 12.

i to samo – nie może już być sama wyprowadzona z żadnego innego przedstawienia”²⁸. Tak więc pierwotne przedstawienie „myśle”, wytwarzane przez coś, co samo nie może już być wyprowadzone. Jest to bez wątpienia akt, podmiot nie kształtuje biernie danych, ale wytwarza podstawę ich wystąpienia. Ale czy *agens* należy jeszcze do sfery świadomej, czy jest już poza świadomością? I jaki jest jego status ontologiczny? Patočka komentuje to zdanie: „Bezpośrednia samoświadomość nie jest oglądem, lecz wzbudza ogląd – a to przez to, że sami siebie obiektywizujemy”²⁹. Sam Kant pisze: „Synteza w ogóle jest [...] jedynie d z i a ł a n i e m wyobraźni, pewnej ślepej, choć niezbędnej funkcji duszy, bez której nie mielibyśmy wcale poznania, ale którą rzadko tylko sobie uświadamiamy”³⁰. W innym miejscu Kant twierdzi, że czysty rozum „jako dająca się jedynie pojąć zdolność nie podlega formie czasu”[...], „jest to zdolność, dzięki której zaczyna się zmysłowy warunek [...]”³¹. Bowiem forma czasu, sama ściśle związana z świadomością, nie może dotyczyć tego, co nie-świadome. I wreszcie: „Nie mam przeto poznania siebie samego takiego jakim jestem, lecz jedynie takiego, jakim się sam sobie przejawiam”³². Następuje więc jak gdyby rozdwojenie podmiotu – na ten, który obiektywizuje i ten, który jest obiektem. W istocie „ja” jako przedmiot apercpcji należy do świata fenomenów świadomości, jedyny podmiot, ten, który wzbudza ogląd, leży poza wszelkimi warunkami doświadczenia³³. Podmiot, który Patočka nazywa osobą – a więc rzeczywistość, zawierającą w sobie warunki możliwego pojmowania rzeczywistości – leży w nie-świadomym i nie może być uświadomiony.

²⁸ I. Kant, *op. cit.*, s. 239.

²⁹ J. Patočka, *op. cit.*, s. 31.

³⁰ I. Kant, *op. cit.*, s. 169.

³¹ *Ibidem*, t. II, s. 295 (A 552, B 580).

³² *Ibidem*, s. 267.

³³ I. Kant, *Prolegomena*, par. 46 za J. Patočka, *op. cit.*, s. 31.

Kant deklaruje istnienie pewnej samoistnej natury myślenia, przywraca więc ontologiczny sens *cogito*. Sens ten jednak tkwi poza zasięgiem zmysłowości i intelektu, poza zasięgiem świadomości immanentnej, a nawet transcendentalnej, poza możliwością bezpośredniego poznania – jest transcendentny. Sposób rozumienia tej transcendencji ujawnia Kant w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*. To, co jest poza doświadczeniem, musi być całkowicie nieuwarunkowane. Kant przenikliwie dostrzega i kategorycznie formułuje to, co Freud sto lat później będzie postulował tylko bardzo ostrożnie³⁴. Nie-świadome nie jest logiczne. To jednak staje się jasne, gdy przypomnimy sobie, że logika jest ontologią tego, co przedmiotowe. Ani formy zmysłowości, ani żadna z kategorii, a przede wszystkim przyczynowość, nie może być przeniesiona poza granicę naoczności, w nie-świadome, bowiem jest to granica ontologiczna. Po „drugiej stronie” może być tylko wolna wola. Konieczna zresztą jako warunek moralności.

W jaki jednak sposób miałyby ona istnieć? I jaka jest relacja wolnej woli z opisywanym przez Kanta „działaniem wyobraźni”, „apercepcją czystą” i „bezpośrednią samoświadomością”, która wzbudza ogląd, ale sama jest poza oglądem? Szczególnie trudne, a jednocześnie stymulujące późniejszych myślicieli do poszukiwania własnych rozwiązań, było postawienie „czystego rozumu jako zdolności” poza władzą formy czasu. Jak ta bez-czasowość miałyby być możliwa?

Na te wszystkie pytania Kant bezpośrednio nie odpowiada. Zgodnie bowiem z zarzutem Heideggera, zajmuje się tylko

³⁴ Freud w wielu swoich pracach, na przykład w *Marzeniach sennych* (tłum. L. Jekels i H. Ivánka, BKP, Warszawa, PWN 1987) pisał o tym, że praca snu, odbywająca się w nieświadomości, gwałci prawa rozumu przedmiotowego. Jednak nieświadomość miała zastępować jedną logikę – inną. Na przykład sprawa czasu. Sen mógł łączyć ze sobą w jednej chwili wydarzenia w świecie rzeczywistym odległe w czasie, tak więc mógł „zapętlać” czas linearny. Jednak rozumowania Freuda na temat nieświadomości wymagają tego, żeby jakaś forma czasowości – niekoniecznie linearna – w niej obowiązywała.

„bytem obecnym” (*Vorhandensein*), sumą tego co fizyczne i psychiczne, ale dane, a co wystąpić może w ogóle tylko wobec „jestestwa” i czemu „jestestwo” nadaje sens³⁵. *Explicite* nie zapuszcza się w obszar nienaoczności, nie przekracza granicy „poznania pewnego”.

3.6. Idealizm niemiecki – rozmyta granica substancji

W swojej historii filozofii Tatarkiewicz dziwi się temu, że XIX wiek „... Metafizykę odnowił [...] wbrew wszelkim oczekiwaniom, bo już wydawało się, że przez francuskie Oświecenie i niemiecki krytycyzm na długo została przewyciężona [...], jej punkt ciężkości został przeniesiony ze świata zewnętrznego na wewnętrzny; jaźń osiągnęła w niej pierwsze miejsce przed kosmosem, a idee przed rzeczywistością”³⁶. Nasuwa się więc pytanie: co umożliwiło ten zwrot, wbrew krytycyzmowi, Oświeceniowi i sensualizmowi?

Pytanie to, dyskutowane przez specjalistów badających epokę, ma również istotne znaczenie dla rekonstruowanej przez nas problematyki nieświadomej duchowości. Właśnie bowiem w tym okresie nastąpiło w filozofii niemieckiego idealizmu niespodziewane utożsamienie nieświadomości z „naturą”. Wydaje się, że u podłoża tych dwóch zjawisk tkwią podobne przyczyny.

Na progu tej epoki rozumienie duchowości można rozpatrywać w dwóch wymiarach. Jeden opisuje aktywność tego, co duchowe; rozciąga się od wizji podmiotu jako całkowicie wolnej, spontanicznej siły twórczej, do koncepcji biernych w istocie form podmiotowych, które porządkują tylko dany nam

³⁵ Cyt. za B. Baran, *Wstęp*, w: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa, PWN 1989, s. XVII.

³⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa, PWN 1981, s. 194.

przez zmysły material. Drugi wymiar, który nazwać by można ontologicznym, wyznaczony jest z jednej strony przez inwazję duchowości w sferę przedmiotową, z drugiej przez proces przeciwny – zaprzeczenie duchowości i sprowadzenie wszystkich jej problemów na grunt nauk pozytywnych.

Szczególnie ten drugi wymiar określony został przez zniszczenie przez sensualizm Hume'a pojęcia substancji. W efekcie rozplynęła się granica porządku myśli i przedmiotów. W istocie cały wiek XIX nie umiał sobie z tą sytuacją poradzić. Po dominującej „metafizyce jaźni” w pierwszej połowie wieku, nastąpił odwrót w kierunku pozytywizmu i scjentyzmu. Równolegle nastąpiła ewolucja – od traktowania podmiotu jako siły twórczej, konstytuującej przedstawienia, do traktowania go jak „przetwornika danych” dostarczanych przez świat zewnętrzny. Dopiero Dilthey podjął próbę ponownego „rozdzielenia sfer”. W zgodzie z duchem swojej epoki, uczynił to nie poprzez dyskusję sposobu istnienia każdej z nich, lecz przez ukazanie specyfiki ich poznawania, a więc związanych z nimi nauk.

Odbudowanie przez Kanta sfery duchowej, jako „rzeczywistości będącej warunkiem wszelkiej rzeczywistości”, ale również rzeczywistości o całkowicie autonomicznym porządku, zostało tylko częściowo podjęte przez Fichtego. Przyjął on nieprzedmiotowe, a więc również niezmysłowe „ja”, ja wyrzucone poza sferę immanentną. „Należy filozofię budować na tym, czego nie można skonstatować, co dopiero poprzez akt filozofowania wychodzi na światło dzienne” [za Patočką], to wyznaczenie antykartezjańskie. Tym w podmiocie, czego nie można zobjektywizować, a co jest źródłem świadomości, jest pierwotny czyn (*Tathandlung*)³⁷, ustanawiający „ja”. Jest to jednocześnie ustanowienie kategorii rzeczywistości i zdania tożsamości, w sensie Kantowskim. Owo „ja” jest jednak wprzęgnięte

³⁷ J.G. Fichte, *Werke in Auswahl*, wyd. F. Medicus, Leipzig, 1911–1912, t. I, s. 136.

w proces o charakterze logicznym. Bowiem „ustanawia sobie coś w rodzaju *vis-à-vis*”³⁸, którym wytycza całą sferę przedmiotowości. Ale to *vis-à-vis*, ciągle jeszcze będąc w podmiocie, jest już nie-ja! To bolesne rozdarcie, tworzące zresztą według Fichtego kategorię ograniczenia i zdanie przyczyny, wprowadza do podmiotu nie dający się przewyciężyć niepokój i sprzeczność. To fichteńska dialektyka. Zwróciła ona uwagę na tworzenie się świadomości, na jej genezę w tym, co my nazwiemy nieświadomym. Jednocześnie, tłumaczyła tę genezę za pomocą przeniesionych ze sfery immanentnej pojęć logicznych. I łączyła je szczególną formą „dziania się”, przepływu od jednej do drugiej, a więc, w ostatecznym rozrachunku, czasowości.

Jeszcze dalej poszedł Hegel, który w obronie samoprzejrzystości poznania – jeśli nie aktualnej, to potencjalnej – zadeklarował całkowitą tożsamość sfery przedmiotowej z duchową: „świadomość nie wie i nie pojmuje nic innego jak tylko to, co zawiera się w jej doświadczeniu, tym zaś co zawiera się w jej doświadczeniu jest tylko substancja duchowa i to mianowicie jako przedmiot jej własnej jaźni”³⁹. Takie utożsamienie pozwalało mu uczynić dialektykę – mającą być regułą przekształcania się jednych form logicznych w inne – podstawową zasadą bytu. „Pierwsze Coś jest, istotnie rzecz biorąc, taką bezpośredniością, która powstała dzięki refleksyjnemu skierowaniu się zapośredniczenia ku sobie samemu. Egzystujące coś okazuje się w ten sposób *rzeczą*”⁴⁰. I tak dalej, aż po ducha absolutnego.

Czyniąc całość bytu jakby jedną, wielką monadą, Hegel mógł połączyć wewnątrz sfery immanentnej wszystko z wszyst-

³⁸ J. Patočka, *op. cit.*, s. 36.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa, PWN 1963, s. 48 i n.

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa, PWN 1968, t. II, s. 174.

kim. Rzecz z rzeczą samą w sobie, świadomość z racją dostateczną. Ta sfera niewiele ma wspólnego z Kartezjańskim *cogito*. Jej istotą jest pozaświadoma przyczyna zjawisk. Znikł postulat poznania pewnego i bezpośredniego, znikło rozróżnienie substancji. Niemiecki idealizm odsunął do końca dziejów ujawnienie się doskonałej, kartezjańskiej samoświadomości. Uczynił ją granicznym celem, ukoronowaniem procesu, a w ten sposób stworzył miejsce dla nieświadomości, która ma się uświadomić. Ale zrobił to kosztem całkowitego zapoznania ontologicznej autonomii dwóch substancji, wypracowanej przez Descartesa. Przeniósł kategorie myślowe na świat natury i tak ryzykownie ustanowionym projektem bytu dalej się zajmował.

3.7. „Filozofie podejrzenia” i pozytywizm

Ostra reakcja na to podejście nastąpiła w drugiej połowie wieku. Już Schopenhauer, twierdząc, że „świat to wola i przedstawienie”, odbierał nadzieję na zamknięcie się procesu w jakimś absolutnym duchu, w immanentnej świadomości. Jednak chcąc traktować wolę jak Leibniza *vis activa*, a jednocześnie przyjmując kantowskie jej utożsamienie z rzeczą samą w sobie, ten prekursor Freuda zauważył pułapkę. Opisał paradoks, polegający na tym, że „...*a priori* każdy uważa, iż nawet jego poszczególne działania są zupełnie wolne, i sądzi, że mógłby w każdej chwili zacząć życie na nowo [...]. *A posteriori* jednak odkrywa ku swemu zdumieniu, że nie jest wolny, lecz podlega konieczności; że nie bacząc na wszystkie zamiary i wszelką refleksję, nie zmienia swego postępowania i od początku swego życia aż po jego kres musi realizować ten sam, przez niego samego potępiony charakter [...]”⁴¹.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, tłum. J. Garewicz, Warszawa, PWN 1994, s. 193.

Paradoks ukryty w tej uwadze wiąże się z podwójnym charakterem woli, z jednej strony wolnej, będącej absolutnie nieuwarunkowanym atrybutem podmiotu, z drugiej – zmuszonej do poddania się *principium individuationis*, a więc w ostatecznym rozrachunku jakoś zanurzającej się w obszar uwarunkowania. Schopenhauer ma świadomość fundamentalnej różnicy w sposobie istnienia pomiędzy tym, co nieuwarunkowane, a tym, co uwarunkowane. Pisze: „Wola jako rzecz sama w sobie różni się całkowicie od swego przejawu i jest zupełnie wolna od wszelkich jego form, w które wchodzi dopiero, kiedy się pojawia, które dotyczą więc tylko jej przedmiotowości, jej samej zaś są obce”⁴². Musi jednak postawić arcytrudne pytanie, pytanie o to, jak następuje przejście od woli samej do przejawu, a właściwie przejawów w ich wielości. Przecież nawet osoba, a więc podmiot ujmujący świat przedmiotowy, też jest przejawem woli⁴³. W jaki więc sposób następuje przekroczenie granicy sposobów istnienia, granicy, którą my rozumiemy jako ontologiczną? Jak jedna, nieuwarunkowana wola staje się wielością zjawisk?

Odpowiedź Schopenhauera w iście Heideggerowskim stylu wiąże wielość zjawisk ze skończonością poznania. „Gdyby wszystkie nie były zdane na ową wspólną materię, którą muszą się między sobą dzielić, nie byłoby potrzeby takiego prawa, określającego ich roszczenia: mogłyby wszystkie równocześnie i obok siebie wypełniać nieskończoną przestrzeń i nieskończony czas”⁴⁴. Co znaczy jednak w tej odpowiedzi materia? Przecież żadnej materii nie ma, świat to wola i przedstawienie! Schopenhauer śpieszy z wyjaśnieniem: „...w poprzedniej księdze uznaliśmy materię za jedność czasu i przestrzeni;...”⁴⁵

⁴² *Ibidem*, s. 191.

⁴³ „Przeocza się jednak, że jednostka, osoba nie jest wolą w sensie rzeczy samej w sobie, lecz jest przejawem woli, a jako przejaw jest już zdeterminowany i przybiera postać zjawiska, podlega regule podstawy dostatecznej”, *ibidem*, s. 193.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 224.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 224.

Pojawianie się i przepływ zjawisk wiąże się więc z koniecznością dzielenia się różnych przejawów woli materią, a więc jednością czasu i przestrzeni. Zaś permanentny konflikt poszczególnych przejawów woli jest źródłem nieuchronnego cierpienia. Jedyne sposobem, by uwolnić się od cierpienia, to oderwać się od woli. Jak jednak świadomość, będąca przecież przejawem woli, miałaby to uczynić, nie jest przez Schopenhauera wyjaśnione. Nie jest i nie może być, bowiem to wymagałoby zdefiniowania ontologicznej relacji wola – świadomość. Tego zaś Schopenhauer, podobnie jak Kant, nie uczynił.

Niemniej pozostaje Schopenhauer wielkim prekursorem Freuda, jest nim po pierwsze w śmiałości – w odróżnieniu do Kanta – sięgania poza to, co naocznie dane. Po drugie – w przeciwieństwie do Hegla – w stanowczym i całkowitym oddzieleniu tego, co nie-świadome od sfery immanentnej. Po trzecie wreszcie, w przenikliwej wizji cierpienia jako nieuchronnie związanego z istnieniem indywidualnym.

Na podobnych założeniach zbudowana jest też *Filozofia nieświadomego* Eduarda von Hartmanna. Nieświadome staje się tu „zasadą pierwszą” bytu, ale celem ludzkiej świadomości jest uwolnienie się od woli i wyłączenie poddanie się świadomemu rozumowi⁴⁶.

Konsekwencje z tego stanowiska wyciągnęli Nietzsche i Marks. Nie-uświadomiana świadomość, zdeterminowana przez naturę czy historię, jest nie tylko wroga „świadomości”, którą znamy, jest też prawdziwa. Po zdemaskowaniu „fałszywej świadomości” stajemy wobec prawdy, która jest poza indywidualną wolnością i rozumem. Rzeczywistość jest przeciwieństwem człowieka, jego negacją – i tak właśnie być musi. Człowiek ma do wyboru: albo oszukiwać się i trwać przy swojej naiwnej świadomości, wolnej woli i podobnych mrzonkach,

⁴⁶ E. von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa, Wyd. IFiS PAN 1982, s. 35.

albo rozpoznać swoją rzeczywistość i poddać się jej jako konieczności.

Jest jednak podstawowa różnica pomiędzy dualizmem Descartes'a a – według określenia Ricoeura – „filozofów podejrzania”. Kiedy Kartezjusz przeciwstawia sobie substancję myślącą i rozciągłą, to są to naprawdę dwie całkowicie różne substancje. Rządzą się różnymi prawami i przejście od jednej do drugiej bez zmiany porządku myślenia jest niemożliwe. Taki jest sens ontologicznego rozróżnienia substancji. Tego właśnie brak filozofom XIX wieku. Po inwazji duchowości w naturę w pierwszej połowie stulecia, w drugiej następuje inwazja przyrody (i historii, ale traktowanej równie deterministycznie, a więc przedmiotowo) w sferę duchową. Świadomość w gruncie rzeczy traci jakąkolwiek samoistność – jest fałszywa, klasowa, i Bóg raczej wiezieć jak jeszcze zdeterminowana.

Paradoksalnie, w podobnym duchu rozwijały się rozważania pozytywistycznej nauki. Po odrzuceniu jako „metafizycznych spekulacji” systemów pierwszej połowy wieku, a wraz z nimi inwazji ducha w przyrodę, nowożytne przyrodoznawstwo postanowiło za pomocą badań mózgu określić naturę umysłu. Od La Mettrie'ego, poprzez Lombroso, Skinnera, aż po socjobiologów, biegnie szlak, którego istotę najlepiej uchwycił Michel Foucault⁴⁷.

3.8. Przyczynowość albo intencjonalność

Od czasu Arystotelesa ruch, wszelką zmianę, tłumaczono albo poprzez jej przyczynę, na sposób kauzalny, albo poprzez cel, na sposób teleologiczny. Finalizm, tłumaczenie biegu rzeczy poprzez cel, ku któremu ów bieg zmierza, obecny był w europejskim myśleniu przez całe średniowiecze, stanowił jeden

⁴⁷ M. Foucault, *Historia szaleństwa w wieku klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987.

z filarów rozumienia świata. Nowożytne przyrodoznawstwo, tłumaczące wszelki ruch wyłącznie za pomocą przyczyny, a rugujące ze swego myślenia cel, stało się możliwe dopiero wtedy, gdy Kartezjusz rozdzielił substancje, a świat rozciągnął, przestrzenny, pozbawił możliwości samoistnej zmiany. Te pozostały atrybutem *res cogitans*. W miarę jednak jak *res cogitans* traciła swoją substancjalność, kategoria przyczyny celowej stawała się coraz mniej potrzebna. Na skutek tego na przełomie XIX i XX wieku nastąpiło rozmycie granicy pomiędzy myśleniem przedmiotowym, posługującym się kategorią przyczyny, a myśleniem nacechowanym finalizmem. To „rozmycie granicy” oznaczało przede wszystkim całkowite zapoznanie, oczywiście jeszcze dla myślicieli XVII wieku, r ó ż n y c h s p o s o b ó w i s t n i e n i a poszczególnych sfer rzeczywistości. Zapominając o tym, że sfera przyrody badanej empirycznie została stworzona przez nowożytną metodę badania naukowego, rugującą średniowieczny finalizm, uczniowie Hegla przenosili na nią kategorie teleologiczne, przeciw którym właśnie została ukonstruowana!

Głębsze konsekwencje miało jednak uznanie przez różne odmiany scjentyzmu, że owa sfera przyrody poznawanej naukowo, a więc zjawisk powtarzalnych i ilościowo mierzalnych⁴⁸, stworzona przed pięciuset laty, jest jedyną sferą istniejącą. Zgodnie z tym założeniem nastąpiła próba tłumaczenia zjawisk niepowtarzalnych, a więc też niemierzalnych, poprzez kategorie stworzone właśnie po to, by wyrugować ze sfery poznania niepowtarzalność, niemierzalność, a także finalizm. Zaowocowało to redukcjonizmem, który niepodzielnie zapanował w przyrodoznawstwie. W jego własnym obrębie dopiero myśl Henri Poincarégo i jej współczesne konsekwencje nazywane teoriami chaosu zakwestionowały ten paradygmat. Z tej perspektywy matematyk Ian Stewart pisze: „Na rynku fizyki ma-

⁴⁸ Patrz E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, op. cit.

tematycznej towary kramu deterministycznego są już wystawione. [...] Lecz nie oszukujmy się. Technika jest naszym własnym wytworem. W technice nie tyle rozumiemy wszechświat, ile budujemy dla nas samych mikrokopijne wszechświaty, które są tak proste, że możemy zmusić je do robienia tego, czego chcemy”⁴⁹. Jednak nie jest to pogląd powszechnie przyjęty przez neopozytywistów.

Inny matematyk, Edmund Husserl, poprzez ujawnienie świadomości transcendentalnej zdołał ocalić ontologiczną samoistność *res cogitans*. Uważamy, że to właśnie, a nie próba nowego uzasadnienia epistemologicznego fundamentalizmu, jest filozoficznym przełomem, który przyniosła fenomenologia. Ontologiczna samoistność tego, co świadome, ale też szerzej, tego, co psychiczne, duchowe, uzasadnia ponowne postawienie pytania o to, jakie są atrybuty tej sfery bytu? Jakie kategorie pozwalają uchwycić to, co w niej najistotniejsze?

Otóż tak jak podstawowe kategorie porządkujące rzeczywistość poznawaną poprzez deterministyczne przyrodoznawstwo to przyczyna, ilość czy powtarzalność, tak ujęcie fenomenologiczne akcentuje jakościowy oraz właśnie teleologiczny, celowy charakter tej sfery rzeczywistości, jaką jest świadomość. „Intencja dąży do wypełnienia”, „świadomość jest zawsze świadomością czegoś” – konstrukcje te ujawniają pewien ruch do celu, celu, jakim jest konstytucja tego właśnie, określonego fenomenu. Świadomość jest całościowym p r o j e k t e m, jak to ujmuje Merleau-Ponty. Jeżeli przyjmiemy, że intencjonalność jest teleologiczna, to porządek świadomości jest całkowicie przeciwstawny porządkowi przyrodoznawstwa, także biologicznie zorientowanej psychologii.

Kolejną konsekwencją ontologicznej samoistności *res cogitans* jest to, że intencjonalność nie musi być związana z pewnym określonym, empirycznie poznawalnym bytem, jakim jest

⁴⁹ I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości?* tłum. M. Tempczyk, Warszawa, PWN 1995, s. 51.

człowiek, nie jest to jej warunkiem koniecznym. Jeśli nawet ludzka intencja konstytuowana jest przez pewną psychologiczną, emocjonalną rzeczywistość, to rzeczywistość ta jest tylko pewną przypadłością – przypadkiem jest tak, że ludzka świadomość jest „ludzka”, istotowe jest dla niej to, że jest intencjonalna. Można sobie wyobrazić intencjonalność o całkowicie innym nośniku i intencje o całkiem innym źródle. Intencjonalność jest charakterystyką pewnej pozycji egzystencjalnej, pozycji bytu wyosobnionego. Intencjonalność pojawia się tam, gdzie mamy do czynienia z niepełnością, skończonością bytu wyosobnionego. Bytu, który z konieczności więc konstytuuje zjawiska, przedmioty świadomości, będące dopełnieniem jego własnego istnienia. Do zagadnienia tego powrócimy w dalszych rozdziałach.

Jednak nie musi to być wcale byt białkowy, mający takie czy inne ciało, którego istnienie ograniczają temperatury od minus do plus siedemdziesięciu stopni Celsjusza.

Tak rozumiana intencjonalność jest cechą świadomości szerszą niż jej „psychologiczność”, jest cechą ujawniającą immanentnie teleologiczny charakter świadomości czy w ogóle duchowości; jakakolwiek świadomość czy duchowość by to była. Jak pisze Husserl, dyskutując intencjonalną koncepcję fenomenu psychicznego Brentany, „Rzeczywista istota, której niedostępne byłyby te przeżycia, która na przykład miałyby w sobie wyłącznie treści o charakterze doznań zmysłowych, niezdolną będąc do ich obiektywnej interpretacji lub do przedstawienia sobie w taki czy inny sposób przedmiotów za ich pośrednictwem [...] otóż nikt nie mógłby już utrzymywać, że taka istota zasługuje na określenie istota psychiczna”⁵⁰. Nawet jeżeli podać musimy w wątpliwość możliwe istnienie czegoś, co zawiera same doznania zmysłowe – bo gdzie miałyby się one

⁵⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tuebingen 1968, t. V, s. 365, tłum. własne – A. L.

zawierać, jeśli nie w pewnym polu świadomości – to zgadzamy się z Husserlem w tym, że psychiczność, to intencjonalne akty świadomości, a więc też pewna teleologiczność.

Wydaje się też, że teleologiczność może obowiązywać tylko i wyłącznie w porządku psychicznym. Przenoszenie jej w dziedzinę przyrody grozi popełnieniem takiego błędu kategoryjnego, jaki przydarzył się – z uzasadnionych przyczyn, które dyskutować będziemy później – Freudowi, a który często popełniany jest jeszcze dzisiaj⁵¹.

Kluczowe jest jednak to, że fakt, czy poruszamy się w porządku przyrody, kauzalnym, czy duchowości, teleologicznym, nie zależy od rodzaju przedmiotów i zjawisk, o których mówimy, lecz od sposobu ich ujęcia, w gruncie rzeczy właśnie od intencji, z którą je ujmujemy. Ten sam fakt może być rozumiany jako mający pewien sens celowy i jako skutek pewnej przyczyny. Tak, na przykład, marzenie senne może być wyjaśnione jako efekt pewnych niezsynchronizowanych wyładowań w sieci neuronalnej, związanych z jej napięciem, a może być rozumiane jako wypełnienie pewnej, niewysyczonej w inny sposób, intencji. Jedno wyjaśnienie nie wyklucza drugiego, one należą tylko do różnych porządków, do różnych ontologii. Pisze Heidegger: „Ludzka naoczność nie dlatego jest »zmysłowa«, że pobudzanie jej dokonuje się poprzez narządy zmysłów; jest właśnie na odwrót: ponieważ nasze jestestwo jest skończone – egzystuje pośród tego, co już jest, jest nań zdane – stąd też musi ono z konieczności odbierać to, co już jest...”⁵². Pokazuje, że doświadczenie zmysłowe nie jest skutkiem poznawania przez zmysły (choć przecież w porządku kauzalnym tak właśnie jest), lecz że właśnie zmysły ujawniają i wypełniają istotę ludzkiego poznania, poznania skończonego, poznania istoty skończonej.

⁵¹ Patrz np. teoria socjobiologa E. O. Wilsona, posługująca się koncepcją genów „posługujących” się istotami żywymi, w tym ludźmi, a więc przypisująca im działania celowe.

⁵² M. Heidegger, *Kant...*, *op. cit.*, s. 33.

Możemy powiedzieć, że zawsze porządkujemy to, co niepoznawalne, skryte za pomocą jakichś kategorii. Jeśli jest to kategoria przyczyny oraz inne przyrodoznawcze, to ujawnia się jako naukowo poznawana natura, a jeśli za pomocą kategorii intencji i sensu, to ujawnia się jako Świat, odpowiadający Husserlowskiemu *Lebenswelt*. Nie oznacza jednak tego, że jeden z tych światów istnieje „naprawdę” i przyczynowo determinuje drugi. Oba są tylko konstruktami naszej myśli, skonstruowanymi za pomocą różnych narzędzi poznawczych. Narzędzi, których jednoczesne użycie zawsze prowadzi do sprzeczności.

Gdyby te konstrukcje były całkowicie dowolne, można by przypuszczać, że niepoznawalne po prostu nie istnieje. A jednak mamy głębokie przekonanie, że owe porządki dowolne nie są. W każdej z tych sfer obowiązuje właśnie pewna konieczność. Konieczność przyczyn poszukiwana przez przyrodoznawstwo w prawach albo determinacja sensów, której poszukiwał Husserl. W owej konieczności, obecnej i tu i tam, przejawia się istnienie niepoznawalnego. Jest wielką pokusą poszukiwanie związku pomiędzy prawami konieczności obowiązującymi w każdym z tych porządków. Ale oznacza to zmaganie się z ogromnymi problemami.

Nauka Freuda jest jakby ucieleśnieniem trudności, związanych z próbą mediatyzacji pomiędzy porządkiem rzeczy a porządkiem sensów. Świadomość ujmuje on właśnie jako „strefę zapośredniczenia”, całkowicie niesamoistną i „atakowaną” stale przez rzeczywistość i nieświadomość⁵³. Nieświadomość rozumiana tak jak to postulował Freud odbiera człowiekowi ostatnią wysepkę autonomii – cała sfera duchowa zostaje zajęta przez zdeterminowaną, pierwotną naturę, wrogą wszystkiemu, co uznaje się za rozumne.

Jednak poza „podejrzeniem” i „cierpieniem” w myśli Freuda odnaleźć można ponownie postawiony problem racji dosta-

⁵³ Patrz np. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, PWN 1976.

tecznej ludzkiego myślenia i jego różnorodności, różnorodności znaczeń. I Freud rozwiązuje ten problem dzięki tezie metafizycznej, tezie o popędowej sile pchającej ruch przedstawień. W taki sposób na gruncie quasi-naturalizmu wraca *vis activa* Leibniza. Ale jednocześnie tezy tej nie można obronić w ramach rzeczywiście naturalistycznego porządku. Obronienie jej wymaga przywrócenia oddzielnego statusu duchowości.

Taką próbą jest fenomenologia. Wydaje się, że wbrew intencjom Husserla fenomenologia w sposób bardziej płodny rozwiązuje problem autonomii sfery duchowej, niż problem pewności poznania. Jest to spowodowane przez stałą, choć nie wypowiedzianą obecność w rozważaniach tego, co nie-świadome, a jednak fundamentalne dla duchowości. W fenomenologii bowiem najbliżej chyba spotyka się deklarowany pełny immanentyzm z ciągłym tego immanentyzmu porzucaniem, zmaga się chęć unaocznienia z tym, co unaocznione być nie może. Fenomenologia odbywa się na krawędzi tego, co świadome i tego, co nieświadome – w dalszych rozważaniach spróbujemy to wykazać.

4.

Psychoanaliza jako metafizyka

Zdumiewająca jest pozycja psychoanalizy w kulturze współczesnej. Pozycji tej nie tłumaczy dająca się odczytać w pismach Freuda teoria interpretacji zjawisk psychicznych – snów, skojarzeń, czynności pomyłkowych – a więc to, co jest podstawowym instrumentem praktyki psychoanalitycznej. Nowa metoda leczenia nerwic, na dodatek niezbyt skuteczna, nie mogłaby tłumaczyć tego, że ów wiedeński lekarz uznany został za jednego z myślicieli tworzących wiek XX. Najgłębszy sens psychoanalizy pozostał ukryty.

Za Paulem Ricoeurem przyjmujemy, że myśl Freuda daje się odczytać jako teoria znaczenia, teoria interpretacji. Teoria interpretacji, czyli taki sposób myślenia, który pozwala łączyć ze sobą zjawiska pojawiające się w naszej świadomości, nadawać im sensy. Pozwala uczynić zrozumiałym to, co dotychczas było niezrozumiałe. Na pewno jedną z największych zasług Freuda jest to, że spróbował uczynić zrozumiałym szaleństwo, zracjonalizować to, co z istoty irracjonalne. Pomyłki słowne, halucynacje i dziwne skojarzenia – wszystko to zaczęło mieć swój sens, sens nadany przez myślenie analityczne.

Wydaje się jednak, że odczytanie to nie wyczerpuje, a nawet pomija to, co w psychoanalizie niezwykle ważne i stale oddziałujące na kulturę współczesną, pomija ugruntowanie psychoanalizy w ukrytych założeniach ontologicznych. Po to, by móc łączyć w psychice niezrozumiałe ze zrozumiałym, musiał wprawdzie Freud zadeklarować: psychika jest tym a tym, istnieje

w taki a taki sposób, a poznać to możemy tylko tak a tak. Musiał więc poprzedzić swoje rozważania psychologiczne tezami o bycie i prawdzie, a więc – zgodnie z propozycją Heideggera – swoistą metafizyką. Metafizyka ta narzuca bardzo określone rozumienie człowieka, jego losu i natury świata. Zapewne też, jak każda metafizyka, wyklucza wszelkie inne „wyznania wiary”. Trudno jest być ortodoksyjnym freudystą, a jednocześnie wierzyć w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. I Chrystusa.

4.1 Psychoanaliza jako nauka pozytywna

Samego Freuda takie postawienie sprawy zapewne by zdziwiło, ponieważ on sam uważał się za rzetelnego naukowca, przyrodnika, który zdobywa dla nauki nowy obszar świata rzeczywistego. Stworzył psychoanalizę jako gałąź medycyny, był praktykującym lekarzem. Zgodnie więc z zakorzenionym w środowisku medycznym i wyznawanym przez niego modelem teorii naukowej psychoanaliza miała być zbudowana na podstawie doświadczenia, miała proponować prawa konieczne i dotyczyć jednej ze sfer rzeczywistości poznawalnej, a mianowicie psychiki. Mimo że Freud sam często powtarzał, że psychoanaliza nie jest teorią zakończoną, to oczywisty był dla niego jej status: część korpusu nauk przyrodniczych. Opór przeciwko niej uznawał za wyraz dwóch głęboko zakorzenionych w kulturze przesądów: intelektualnego, wiążącego psychikę z świadomością i estetyczno-moralnego, negującego wagę instynktów, a w szczególności seksualności.

Jednak środowisko przyrodników nigdy nie uznało „naukowości” psychoanalizy. Fascynacja tą teorią dotyczyła przede wszystkim artystów, literatów, części filozofów. To fakt znaczący, gdy zastanawiamy się, czym psychoanaliza jest, a czym nie jest. Wskazuje on bowiem na to, jaki typ myślenia określa szczególny, jedyny w swoim rodzaju charakter psychoanalizy. Myślenie psychoanalityczne przyciąga humanistów. I to wła-

śnie humaniści stworzyli teoretyczne przesłanki dla odrzucenia psychoanalizy jako nauki. Przytoczę refutację Poppera; w różnych wariantach powtarza się ona u innych.

Jak to sam opisuje¹, na początku swojej drogi naukowej Popper zajął się różnicą pomiędzy takimi konstrukcjami teoretycznymi jak teoria względności z jednej strony, a psychoanaliza czy teorie społeczne Marksa z drugiej. Argumentem, który miał przemawiać na rzecz naukowego charakteru wszystkich tych konstrukcji teoretycznych było to, że fakty potwierdzają każdą z nich. Była jednak pewna różnica, różnica kapitalna. Sformułował ją Popper mniej więcej w taki sposób: tak teoria względności jak psychoanaliza potwierdzana jest przez fakty doświadczalne, ale tylko teoria fizyczna może być przez fakty doświadczalne zanegowana, sfalsyfikowana. Nie ma takich faktów, które mogłyby zanegować psychoanalizę. Wszystkie możliwe zjawiska psychiczne są wytłumaczalne za pomocą teoretycznej konstrukcji Freuda. W psychoanalitycznej interpretacji historii Hamleta², księżę duński zabija stryja, ponieważ utożsamił go z ojcem, którego tamten zamordował. Jego pociąg do Ofelii jest w gruncie rzeczy pożądaniem matki, bo ta jest Ofelii przeciwieństwem. Gdyby Hamlet zamordował Ofelię i pożądał stryja, też można by to wytłumaczyć poprzez kolejne nieświadome utożamiania i projekcje. Ale jeśli wszystkie zdarzenia są w świetle tej teorii tak samo wytłumaczalne, to nie ma mowy o żadnych prawach koniecznych.

W dalszej dyskusji z psychoanalizą nauki empiryczne – a w psychologii oznaczało to przede wszystkim behaviorizm – podjęły próbę takiego przeformułowania psychoanalitycznego aparatu pojęciowego, by możliwe było uniknięcie „fikcji życia

¹ K.R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York, Hagerstown, San Francisco, London, Harper Torchbooks 1968, s. 35 i in.

² Przytacza ją L. Kołakowski w eseju pt. *Psychoanalityczna teoria kultury w tomie Czy diabeł może być zbawiony ...?*, Warszawa, Wyd. Krąg 1983.

mentalnego”, która, jak pisał Skinner, „idzie za tradycyjnym modelem, pchającym do szukania przyczyn ludzkiego zachowania we wnętrzu organizmu”³. Była to swoista próba „kwadratury koła”, bowiem chodziło tu już nie tylko o uniknięcie uznania hipotetycznej nieświadomości, ale też świadomości, wolnej woli i wszystkich pojęć, które w jakikolwiek sposób podkreślają autonomię życia psychicznego. Przeformułowanie musiało więc spełniać warunki nałożone przez empiryzm zastosowany w psychologii, a to znaczy, że musiało opierać się tylko na faktach obserwowalnych, bez sięgania do introspekcji w jakiejkolwiek formie. Fakty w rozumieniu psychologii behawioralnej, to „bodziec”, „percepcja” i „reakcja”. I do tych pojęć próbuje behawioryzm sprowadzić cały język Freuda: *Ego, Id, Superego*, wyparcie, libido, kompleks Edypa, lęk kastracyjny itd. Tylko – jak zauważa Ricoeur – żadne z tych pojęć nie jest „daną obserwacyjną”, nawet w sposób najbardziej pośredni – „...zanim mogło być »przeformułowywane« wszystko to było »interpretowane« w sytuacji analitycznej – to znaczy w sytuacji języka”⁴.

Tę podstawową trudność wszelkiego przeformułowania kluczowych pojęć psychoanalizy w języku przyrodoznawstwa sformułował Ricoeur, ujmując psychoanalizę jako hermeneutykę. Twierdzi, że fakt obserwowany nie buduje tutaj teorii, a tylko ją przywołuje, wskazuje na nią. Inaczej mówiąc, fakt nie jest tym, czym jest, to teoria nadaje mu prawdziwe znaczenie, odsłania je. Nieobserwowalne określa prawdziwe znaczenia obserwowalnego. Widzialne jest symbolem, znakiem niewidzialnego.

Inna sprawa, że współcześnie często się twierdzi, iż każda obserwacja – bez względu na to, jak „ściśła” czy „naukowa”

³ B.F. Skinner, *Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories*, „Minnesota Studies in Philosophy of Science”, t. I, University of Minnesota Press, 1956, s. 79–80.

⁴ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, Seuil 1965, s. 347.

miałaby być – zawsze opiera się na pewnych teoretycznych założeniach i że zawsze taki teoretyczny „paradygmat” nadaje faktom znaczenie. Problem jednak polega na tym, że psychoanalitik w gruncie rzeczy niczego nie obserwuje. Psychoanalitik słucha. Słucha wypowiedzi pacjenta. Pojedynczego, jedyne go, niepowtarzalnego. Bada zupełnie inną rzeczywistość, niż ta, badana przez psychologa doświadczalnego, w której ważne jest to, co w każdym z nas powtarzalne, a więc powszechne. Psychoanalitik próbuje zrozumieć to, co wyjątkowe i nie dające się zredukować do prawa.

4.2. Co i jak bada psychoanaliza?

Psychoanaliza nie bada praw koniecznych ani nie jest zbudowana na doświadczeniu rozumianym tak jak w przyrodoznawstwie. Pozostaje pytanie: co w takim razie bada psychoanaliza? Czy bada, jak utrzymywał Freud, jedną ze sfer rzeczywistości obiektywnej, psychikę? Jeżeli tak było, to cała krytyka scjentystyczna okazałaby się jak najbardziej trafna: twory psychoanalizy, wszystkie popędy i kompleksy tak odnosiłyby się do mózgu i psychiki, jak pioruny Zeusa do wyładowań elektrycznych, byłyby „...niebezpiecznymi metaforami typu flogistycznego”, a myśl Freuda nie stanowiłaby „...znaczącego postępu w stosunku do animizmu i jego następców (demon, duch, *homunculus*, osobowość)”⁵.

Rozstrzygnąć tę wątpliwość może tylko najmocniejsze postawienie pytania: czy psychika – dostępna jako świadomość, choć niekoniecznie z nią tożsama – czy więc psychika doświadczana jako świadomość jest jedną ze sfer rzeczywistości, świata obiektywnie poznawalnego?

Jak pisaliśmy wyżej, sama możliwość zadania tego pytania jest skutkiem procesu, który wpierw, w myśli Galileusza, Des-

⁵ B.F. Skinner, *op.cit.*, s. 345.

cartes'a i Newtona, doprowadził do ukonstytuowania sfery przedmiotowej, badanej przez przyrodoznawstwo, a następnie, wskutek rozmycia granicy substancji w myśli XIX wieku, uczynił tę sferę przedmiotową jedynym bytem. W fascynacji niewątpliwą skutecznością nauk przyrodniczych pozytywizm próbował poprzez różne wersje psychologizmu przeskoczyć od praw fizjologicznych do praw myślenia. Sprzeczności i aporie, które kryły się w tych próbach, badane przez Husserla, zmusiły go do ponownego sproblematyzowania kwestii relacji pomiędzy świadomością i światem przedmiotowym.

Czy psychika doświadczana jako świadomość jest jedną ze sfer rzeczywistości świata obiektywnie poznawalnego? W takiej właśnie, najmocniejszej wersji, pytanie o możliwość uznania świadomości za część świata badanego przez przyrodoznawstwo zadaje fenomenologia. I jej odpowiedź jest negatywna. Świadomość nie jest sferą rzeczywistości, którą można badać jak każdy inny przedmiot, wręcz odwrotnie, wszelkie przedmioty, zaczynając od teorii naukowych a kończąc na pomysłach językowych pojawiają się w świadomości, a właściwie są konstytuowane przez świadomość. Fenomenologia głosi, że nie buduje teorii, w świetle której obserwuje fakty – tym różni się od nauki pozytywnej. Twierdzi, że cała prawda o przedmiotach świadomości tkwi w przedmiotach świadomości. Już w samej jednak myśli fenomenologicznej sprawa nie przedstawia się tak prosto.

Bowiem rzeczy są dane świadomości na tle nieokreślonego, rozmytego horyzontu, który musi zostać jakoś wypełniony, dookreślony, nazwany. „[...] rzecz przedkłada doświadczającemu podmiotowi nieskończony otwarty, nieokreślenie ogólny horyzont tego, co nie jest we właściwy sposób samo obecnie spostrzegane, horyzont, który [...] może być na drodze możliwego doświadczenia odsłonięty”⁶. W tym nazywaniu, czy – jak mówi

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa, PWN 1982, s. 33.

Husserl – odślanianiu, otwiera się przestrzeń interpretacji. Przestrzeń tę wypełnić mogą różne teorie rozumienia zjawiających się „rzeczy”, różne hermeneutyki, wychodzące z różnych założeń filozoficznych.

I właśnie hermeneutyką, wypełniającą na jeden z możliwych sposobów fenomenologiczny horyzont przedmiotu świadomości, przedmiotu takiego jak przejęzyczenie, sen czy mit, jest dla Ricoeura freudyzm.

4.3. Psychoanaliza jako hermeneutyka

Ricoeur rozpoznał więc psychoanalizę jako pewną hermeneutykę, teorię interpretacji zjawisk psychicznych. Zadał również pytanie: jakiego rodzaju jest to interpretacja? Skąd, od jakiej intencji wychodzi i do jakich konsekwencji prowadzi? My dodajemy jeszcze: czy psychoanaliza daje się pogodzić z innymi „systemami poszukiwania znaczeń”, czy operuje w tym samym obszarze podstawowych założeń? I czy wystarczy, by ocenić jej rolę we współczesnej kulturze, nazwać ją „teorią interpretacji”?

Przypomnijmy: fakt nigdy nie jest tym, czym wydaje się być, znaczenie nadaje mu teoria, do której on odsyła. Wydaje się nam, że coś o sobie wiemy, ale tak naprawdę, bez teorii wyjaśniającej, nie wiemy nic. „Świadomość jest świadomością fałszywą, »uroszczeniem samowiedzy«”⁷. Ten sposób myślenia nazwał Ricoeur „filozofią podejrzenia” i – łącząc Freuda z Marksem i Nietzsche – określił jako najbardziej wpływowy, ale i najbardziej niebezpieczny w XX wieku. Filozofia podejrzenia odbiera bowiem indywidualnemu rozumowi autonomię – albo iluzję autonomii – zmuszając go do podporządkowania się autorytetowi interpretatora. Dwuznacznym to ruch, z jednej

⁷ P. Ricoeur cytuje Freuda, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa, IW PAX 1985, s. 120.

strony może uczyć pokory, z drugiej – popychać w stronę dogmatycznego fanatyzmu, który wyrzeka się własnego, krytycznego widzenia.

Freudyzm to także filozofia mówiąca, że prawdziwe jest to, co wcześniejsze, bardziej pierwotne, mniej ukształtowane. Ta „redukcja do niemowlęcia” wywołuje opór większości dorosłych ludzi. Ricoeur, próbując filozofować w odwrotnym kierunku, w stronę wypełnienia a nie początku, przeciwstawia mu pytanie, wyrastające z nauki Hegla: „co znaczy nieświadomość dla bytu, który ma za zadanie być świadomością?” I odsyła do takiego sposobu interpretacji, w którym fakt staje się zrozumiały tylko w świetle dalszych dziejów, w świetle prawdy, która dopiero ma być uświadomiona, i odpowiedzialności, która musi być przyjęta. Freud sprowadza nas wszystkich do pozycji dziecka, do uczuć dziecka. Ale, według Ricoeura, jest też inna perspektywa. Ilustruje tę podwójność powtórne przemyślenie mitu Edypa.

Edyp zabił ojca i poślubił matkę. Freud mówi: każdy z nas jest poruszony, bo każdy z nas tego pragnie. To jest dramat Edypa i każdego z nas. Edyp dopuścił się winy i Edyp musiał ponieść karę. Jednak w interpretacji Freuda to *id* Edypa ponosi winę, a *superego* wymierza karę. Karą jest wylupienie sobie oczu. Zastanawiające. Przecież winy Edypa związane są raczej z ręką albo płcią. Powinien obciąć sobie dłoń albo, jak skopcy w Rosji, pozbawić się zdolności płodzenia. A jednak kara przychodzi poprzez pozbawienie się wzroku. Dlaczego?

Z metafory wzroku wywodzi się w kulturze europejskiej myślenie o prawdzie. Tym tropem idzie nowa interpretacja, oparta na tekście *Edypa w Kolonie* Sofoklesa. Edyp-król przeklina tego, który ściągnął zarazę na Teby, kimkolwiek by był. Ale to właśnie on sam, przez ojcobójstwo i stosunek z matką stał się przyczyną nieszczęścia. Jest pyszny i jest moralnie ślepy, mimo iż fizycznie widzi. I cały dramat to powolne uświadamianie sobie prawdy przez Edypa, wciąganie Edypa w sferę prawdy i odpowiedzialności. Kiedy Tejrezjasz ujawnia to, co

wie o odpowiedzialności Edypa, ten wybucha wściekłością. Czy wściekłość Edypa to opór dziecka przed winą, jak chce Freud, czy dorosłego przed prawdą i odpowiedzialnością? Gdy Edyp przyjmie wreszcie to, co jest, gdy uzna prawdę, pozbawi się oczu, które kłamały. To nawet nie kara – oczy stały się niepotrzebne, Edyp wie już wszystko⁸.

W tym stylu myślenia, wywodzącym się od Hegla, nieświadome staje się coraz pełniej uświadomione, aby w końcu osiągnąć wiedzę absolutną. A wtedy świadomość częściowa, świadomość zjawisk, przedmiotów, rzeczy, ta świadomość, na którą jesteśmy skazani przez ograniczenie naszego poznania, świadomość, która związana jest z widzeniem, staje się niepotrzebna.

To taka teoria interpretacji, w której dopiero ostateczny przebieg zdarzeń nadaje sens faktom wcześniejszym. W odróżnieniu do hermeneutyki freudowskiej, „zstępującej” w otchłań początku ludzkiego istnienia, to jest według Ricoeura hermeneutyka „wstępująca” w jego kres, który wyznacza sens całości.

Sam Ricoeur zauważa też, że zarówno interpretacja wstępująca, jak zstępująca, umieszcza centrum, źródło znaczenia poza tym, co dostępne przez bezpośredni kontakt ze światem widzialnym. Ale jest pomiędzy tymi stylami interpretacji ogromna różnica. W „heglowskim” świadomość cząstkowa jest niepełna, ale jej przeznaczeniem jest osiągnąć wiedzę całkowitą w świadomości absolutnej. W istocie nieprzejrzystość źródła sensu jest u Hegla przejściowym stanem, chwilą wyprzedzającą spełnienie w królestwie ducha. Sfera sensów nadal pozostaje immanentna, dostępna świadomości, jest to tylko odroczone w czasie. Całkowicie inaczej jest u Freuda. Tutaj źródło znaczeń nie tylko nie jest, ale nigdy nie może stać się świadome. W trakcie psychoanalizy uświadomić sobie można istotę urazów, które ukształtowały dorosłą psychikę. Jednak źródło życia psychicznego – popędy, pozostaje zawsze niedostępne.

⁸ J. Kott, *Zjanie Bogów*, Kraków, Wydawnictwo Literackie 1986, *idem*, *Tragedia grecka i absurd*, s. 280.

Jest to zasadniczy moment, ponieważ oznacza on, że całe nasze myślenie, całe nasze odczuwanie kształtowane jest przez byt, którego bezpośrednio nie możemy doświadczyć, w którego istnienie, a także charakter, musimy po prostu uwierzyć na podstawie znaków, które do nas docierają. To znaczy, że źródło znaczenia jest transcendentne wobec świadomości, a sens zjawisk zdeterminowany przez ową transcendencję. W *Metapsychologie*⁹ Freud pisze o tym w taki sposób: „Gdyby nie był [popęd] związany z przedstawieniem, gdyby nie dał się przełożyć na stany emocjonalne, nie wiedzielibyśmy o jego istnieniu”. Ricoeur oczywiście zna ten fragment. Ale interpretuje go zgodnie ze swoim założeniem o psychoanalizie jako teorii sensu pozostającej w obrębie tego, co dla świadomości przynajmniej potencjalnie dostępne, w sferze immanentnej¹⁰. Teza co najmniej dyskusyjna. Pozostając w ramach hermeneutyki, Ricoeur sam dostrzega jej granice: „W istocie, ani konflikty, ani doprowadzenie do kompromisów, ani zniekształcenia nie mogą być wypowiedziane w systemie odniesienia zawierającym tylko relacje znaczeń ze znaczeniami [...]”. Wobec freudowskich metafor energetycznych pozostaje całkowicie bezradny. „Ze wszystkich rzeczy, najtrudniejsza do pomyślenia jest idea energii, która przekształca się w znaczenie”¹¹.

⁹ Z. Freud, *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie*, Leipzig 1924, s. 221.

¹⁰ „Jeżeli popęd jest ostatecznym źródłem zachowania, to psychoanaliza nie zajmuje się tym właśnie co ostateczne, ale tegoż zapisem w sensownej i bezsensownej historii która wypowiedana jest w sytuacji analitycznej” pisze Ricoeur w *De l'interpretation, op. cit.*, s. 362 (tłum. własne A. L.).

¹¹ *Ibidem*, s. 383, 384.

4.4. Zygmunt Freud – myśliciel metafizyczny

Idea energii, przekształcającej się w znaczenie, jest, naszym zdaniem, kluczowym momentem, kamieniem szczytowym całej konstrukcji, jaką jest psychoanaliza. Jest to bowiem idea bytu, który przechodzi w myśl. Idea niosąca w sobie mocne założenia ontologiczne.

Dotąd – za Ricoeurem – stawialiśmy problem w ten sposób: albo psychoanaliza jest nauką i zajmuje się wyjaśnianiem empirycznie realnego świata, albo hermeneutyką i próbuje rozumieć immanentną sferę znaczeń psychiki. Okazało się jednak, że nie jest ona ani jednym, ani drugim, że nie zajmuje się ani światem przyrody, ani światem świadomości, myślenia. Sięga do transcendencji, wyznając jednocześnie, że zajmujemy się tylko teżże znakami, reprezentantami, a o niej samej nic nigdy nie potrafi powiedzieć.

Znaczenie wystąpienia Freuda i jego ogromną rolę w myśli XX wieku widzimy w zaproponowaniu antropologii – antropologii *stricto* filozoficznej i opartej na mocnych przesłankach metafizycznych – zakładającej istnienie sfery pośredniej, w której dokonuje się transformacja znaczeń z tych, które są zależne bezpośrednio od źródeł biologicznych – a więc determinowanych przez prawa przyrodoznawstwa – na te, które ujawniają nam się w świadomości i które uważamy za „oczywiste” i „z góry dane”. Owa sfera nazwana zostaje nieświadomością. Transformacja znaczeń uwarunkowana ma być przez jej całościową strukturę. Każde poszczególne zachowanie, czy każde znaczenie z zachowaniem związane zrozumiane być może dopiero w kontekście owej całości. „Odkryciem na miarę epoki w dokonaniach Freuda było znalezienie klucza do zrozumienia systemu sił, które tworzą ludzki system charakterologiczny, oraz do wyjaśnienia sprzeczności w ramach tego systemu”¹². Dodalibyśmy, że w świetle krytycznej oceny możliwości uzna-

¹² E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis 1999, s. 98.

nia psychoanalizy jako nauki pozytywnej, użycie przez Fromma słowa „odkrycie” nie oddaje istoty dokonania Freuda. Twórca psychoanalizy nie tyle znalazł, co ustanowił, zadekretował klucz, który pozwala rozumieć ludzki system charakterologiczny. Zaś rozumienie sfery psychicznej jako systemu sił, a więc rozumienie dynamiczne, a także uznanie konfliktu tych sił, sprzeczności, za istotę mechanizmu sensotwórczego, było następnym posunięciem o fundamentalnej wadze.

Podstawowe znaczenie w konstrukcji freudowskiej ma pojęcie kateksji, obsadzenia, w oryginale niemieckim *Besetzung*. To pojęcie pozwala przerzucić pomost pomiędzy sferą praw przedmiotowych a całą ludzką sferą działań znaczących. Obsadzenie miałyby oznaczać wiązanie energii psychicznej, owych wspomnianych wyżej sił działających w psychice, z konkretnymi obiektami znaczącymi. W języku antropologii filozoficznej można je wypowiedzieć jako ludzką zdolność zmieniania znaczeń rzeczy, nadawania im pewnych sensów, odbierania innych i wreszcie trwałego przechowywania tych sensów. Ta zdolność wydaje się tłumaczyć tak różne fenomeny jak – z jednej strony – ludzką kreatywność, z drugiej zaś – gotowość do bezinteresownej agresji, okrucieństwa.

Kiedy jednak próbujemy doprecyzować sens pojęcia kateksji, tak by mogło stać się narzędziem poszukiwań filozoficznych, pojawiają się problemy. Najpełniejszych jego wykładni poszukujemy w dwóch „kanonicznych” słownikach psychoanalizy, amerykańskim i francuskim. Jak podaje *Słownik psychoanalizy* Moore’a i Fine’a: „Jest to metaforyczna koncepcja ilościowa, która nie odnosi do jakiegokolwiek rzeczywistej, możliwej do zmierzenia siły. Pojęcie to odzwierciedla raczej względne nasilenie nieświadomej aktywności psychicznej”¹³.

¹³ B. E. Moore, B. D. Fine, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, Warszawa, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co 1996 (Yale 1990), s. 121.

A więc metafora dotycząca nieświadomości. Definicja Laplanche'a i Pontalisa podkreśla jednak, że: „...– energia obsadzenia jest energią popędowną, pochodzącą ze źródeł wewnętrznych, wywiera ona stały nacisk i narzuca aparatowi psychicznemu zadanie przekształcania się”. A więc jakaś rzeczywista „energia”, której źródłem jest „coś wewnątrz” – nieświadomość. Ale „[...] z drugiej jednak strony, mówi się o obsadzeniu właściwemu każdemu systemowi. [...] popycha ono stale obsadzone wyobrażenia ku świadomości i motoryce”. I wreszcie: „Można zastanawiać się, czy termin „obsadzenie” nie obejmuje różnych pojęć”¹⁴.

Sądźmy, że mgławicowość cytowanych definicji nie wynika z zaniechania tych, którzy je sformułowali, lecz z bardzo poważnej trudności metodologicznej, z którą stale boryka się Freud tworząc swoją koncepcję „strefy przejścia”. Odpowiada ona problemowi, który sformułował Paul Ricoeur: w jaki sposób energia miałaby przechodzić w znaczenie? Albo: jak to, co dynamiczne, miałoby stać się hermeneutyczne? Albo wreszcie: jak jednocześnie stosować porządek poznawczy konstytuujący świat przyrody i ten, mający ujmować związki znaczeń?

Jeśli przyjmiemy, że te dwa porządki konstytuowane są przez zupełnie różne i niesprowadzalne do siebie systemy kategorii, to wydaje się, że problem polega na tym, iż Freud operuje stale na ich pograniczu. Porządek energii, dynamiki, budowany jest przez typowe dla przyrodoznawstwa myślenie przyczynowo-skutkowe. Większa siła powoduje większy skutek, na przykład potężniejszy popęd wywoła silniejsze wyładowanie emocjonalne. Metafora „hydrauliczna” agresji, jakoby gromadzącej się w człowieku aż do nieuchronnego wybuchu, należy do porządku przyczyno-

¹⁴ Wszystkie cytaty z J. Laplanche, J.-B. Pontalis, pod kier. D. Lagache'a, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska i E. Wojciechowska, Warszawa, WSiP 1996, s. 186–187.

wo-skutkowego. Dlatego Fromm, humanista, krytykuje ją, mówiąc, iż człowieka nie można rozumieć jak czegoś w rodzaju pojemnika, w którym coś się gromadzi, aż się wyleje. Człowiek ma motywacje, „czegoś poszukuje”, „do czegoś dąży”. Porządek znaczeń wymaga kategorii desygnowania, a także kategorii intencjonalnych, które wszystkie wiążą się z celowością. Problem przejścia od porządku przyczynowego, deterministycznego, do celowego, niedeterministycznego, nadal jawi się jako największa trudność antropologii Freuda i jego koncepcji sfery nieświadomej.

Freud zaproponował tutaj pewną metodę. Wydaje się, że kategorią zapośredniczającą i w dużym stopniu rządzącą procesami przemiany znaczeń w nieświadomości jest *f u n k c j a , r e l a c j a f u n k c j o n a l n a*. Przede wszystkim fenomeny psychiczne mają funkcję rozwiązywania konfliktów różnych sił, rozgrywających się w hipotetycznej nieświadomości. To oznacza właśnie określenie teoria psychodynamiczna. Dla przykładu, wyrzuty sumienia niektórych ludzi zmuszają ich do zadawania sobie mąk i kar zupełnie nieproporcjonalnych wobec przewinienia. Koncepcja Freuda, tłumacząca takie okrutne, karzące sumienie mówi, że jest ono fenomenem, pozwalającym rozwiązać konflikt pomiędzy silną, popędową agresją płynącą z *Id* a silnym „gorsetem norm moralnych”, zawartym w *superego*, który otwartej agresji zabrania i kieruje ją na siebie samego. Energia agresji obsadza znaczenia norm i powoduje, że człowiek realizuje owe normy w sposób okrutny i agresywny wobec siebie. Konkretnie zachowanie i system znaczeń z nim związany służą rozwiązaniu nieświadomego konfliktu. Taka jest ich funkcja.

Filozoficzny sens kategorii, jaką jest funkcja, polega na powiązaniu części z całością, umieszczeniu części w strukturze całości. Takiej właśnie kategorii potrzebował Freud, chcąc rozumieć poszczególne, często irracjonalne zjawiska psychiczne – jakimi były na przykład objawy – w kontekście całościowej struktury aparatu psychicznego. Stąd ścisły zwią-

zek funkcji z pozycją w strukturze. I tendencja, bardzo wyraźna u Freuda, do myślenia podkreślającego wagę „struktury”¹⁵.

Jednak kategoria funkcji może też być rozumiana w sposób głębszy, ontologiczny. Jeżeli ujmijemy ją jako ruch myśli, który wiąże ze sobą samoistną część z nieporównanie bardziej złożoną całością, ruch, który łączy w ten sposób różne „poziomy egzystencji”, a wreszcie, mówiąc językiem Heideggera, poszczególne byty z całością bycia, to funkcja staje się kategorią egzystencjalną, opisującą pozycję tego-a-tęgo w całości istnienia¹⁶. Kategorią, która tak ujęta pozwala oderwać się od związków relacyjnych, łączących ze sobą – jak przyczynowość – byty funkcjonujące niejako na jednym „poziomie egzystowania”, a więc tworzących swoiście „płaski” obraz rzeczywistości. Kategorią, która staje się więc uprzywilejowanym narzędziem tego, kto poszukuje możliwości przenikania różnych poziomów istnienia. Ontologią, pozwalającą tłumaczyć sposób istnienia bytów w bycie.

Freud, rozumiany jako myśliciel metafizyczny, używa więc kategorii funkcjonalnych – upowszechniających się we współczesnej mu nauce – jako fundamentu dla budowanej przez siebie *implicite* ontologii. A z drugiej strony, wiele kluczowych pojęć Freudowskich okazuje się w takim odczytaniu metaforami pewnych relacji. Tak można rozumieć pojęcie popędu. W niewielkim stopniu odpowiada ono kategorii biologicznej, jest raczej metaforą mającą opisywać wymogi, jakie istnienie

¹⁵ Wyrazem tej tendencji są obie „topiki”, wyjaśniające funkcjonowanie aparatu psychicznego przestrzenną topografią elementów i zachodzącą między nimi grą sił. Po przeformułowaniu tych intuicji w myśl założeń strukturalnego językoznawstwa Lacan czyni z psychoanalizy teorię czysto strukturalistyczną.

¹⁶ Jest jedną z kategorii rozumianych w duchu Heideggerowskim, a więc takich, o których mówi, że „...obejmują one aprioryczne określenia bytu, rozmaicie w sferze logos podejmowanego i omawianego”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN 1994, s. 62.

stawia istocie żywej. „Eros” czy „Thanatos” to raczej pojęciowe reprezentacje funkcji niezbędnych istnieniu, umiejscowione w nieświadomości jako sferze zapośredniczającej. Wskazywałyby na to takie sformułowania jak „popędy służą” czy „popędy dążą do”, nieuprawnione w porządku przyrodoznawstwa. Wskazywałoby na to również, ujawnione przez Fromma¹⁷, odezwanie popędu śmierci od jakiegokolwiek konkretnego podłoża strukturalnego czy fizjologicznego. Popęd śmierci, według Freuda, jest „uniwersalną cechą materii żywej”, od pojedynczej komórki do człowieka.

4.5. Przez co determinowana jest świadomość?

Freudowski gest, ustanawiający nieświadomość jako strefę zapośredniczającą, rządzącą się w gruncie rzeczy logiką różną tak od zdeterminowanej, naukowo badanej przyrody, jak i od intencjonalnej świadomości, sfery sensów, nie wywarł w bezpośredniej recepcji istotnego wpływu. Przez niemal cały wiek XX niemożność przejścia od kategorii przyrodoznawstwa do nauk o człowieku całkowicie określa przestrzeń, w której rozwija się myślenie. Dlatego nauka freudowska rozumiana była jako jeszcze jedno oblicze determinizmu. Przy takim odczytaniu świadomość przestaje być wolna, jest jeszcze coś, co akty świadomości determinuje. Wolność po analizie, to „uświadomiona konieczność” Spinozy. Z tego łatwo było jednak wyprowadzić wniosek, że jeżeli nie ma wolnego wyboru, to nie ma świadomej odpowiedzialności. A więc nie ma też tradycyjnie rozumianej moralności. Człowiek, kierowany przez tajemnicze siły ukryte w jego nieświadomości czyni rzeczy, które czynić musi. A więc nie można go karać, bo jak karać narzędzie?

Problem polega na tym, że to rozumowanie zakłada, iż freudowski determinizm oznacza jednoznaczny, przyczynową ko-

¹⁷ E. Fromm, *op. cit.*, s. 524–533.

nieczność, która wiąże nieświadome siły ze świadomymi aktami. Bardzo łatwo tak myśleć, bo tak współcześnie rozumie się determinizm.

W takim kierunku poszła krytyka psychoanalizy Sartre'a. Jest ona typowa dla całego nurtu krytyków Freuda, którzy zarzucają mu nie tyle pseudonaukowość, co zamach na autonomię i moralną dojrzałość człowieka.

Sartre wychodził od fenomenologii¹⁸. Tak więc fakty psychiczne były dla niego samoistnymi zjawiskami. Ich sens mógł odczytać bezpośrednio z nich samych, nic nie kryło się za nimi. Dla Sartre'a fakty pojawiają się w świadomości, ale też istnienie świadomości to ujawnianie się w fenomenach – świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Każdy fakt psychiczny odsyła do całości świadomości i – wbrew Freudowi – do niczego więcej. Jeżeli fakt psychiczny miałby odsyłać do czegoś poza świadomością, to byłby to świat obiektywny, przedmiotowy, badany przez naukę. A w świecie obiektywnym przedmioty wiąże ze sobą przyczynowość. Jeżeli więc nieświadomość jest jakimś istnieniem poza świadomością, to jest przedmiotem i wiąże ją ze zjawiskami świadomości relacja przyczynowa. Nieznana, nieświadoma przyczyna w sposób konieczny wywołuje skutek. A w takim razie fakt psychiczny, zjawisko, ma charakter przedmiotowy, bierny, pozostaje w relacji z czymś nieświadomym, przez które jest zdeterminowany, a nie ze świadomością jako całością. Szafa ze słynnej anegdoty Słonimskiego na zawsze pozostaje kobietą, a kobieta szafą. Freud jawi się tutaj jako piewca naturalistycznego determinizmu. Ułudą okazuje się wolna wola.

Sartre odrzuca taką wizję świadomości. Twierdzi, że nie ma podstaw do jej przyjęcia. Co więcej – przypomina – świadomości nie można badać jako przedmiotu, ona przedmiotem nie

¹⁸ J.P. Sartre, *l'Esquisse d' une théorie des émotions*, Paris, Hermann & Cie 1939, s. 28. A także *L'être et le néant*, Paris, Gallimard 1943, s. 17.

jest, jest pewną transfenomenalną całością, wymiarem podmiotu ujawniającym się w zjawiskach psychicznych.

Tu jednak ponownie pojawia się problem ontologiczny. Bo właściwie, czym jest owa „transfenomenalna całość”? Sartre odpowiada: to bycie człowieka, jego rzeczywistość, konkretna sytuacja w świecie. I w gruncie rzeczy zbliża się do Freuda, jednak Freuda odczytywanego jako filozof metafizyczny.

Rozpatrzmy ponownie sytuację Edypa-króla. Przeklął on nieznanego, który ściągnął zarazę na Teby. Tym nieznanym jest on sam. Ta prawda, nie do przyjęcia, staje przed nim w postaci Tejrezjasza. Jest całkowicie bezradny – żadne działanie nie uchroni go przed przyjęciem odpowiedzialności. Ale przyjęcie jej oznacza utratę wszystkiego, całego dotychczasowego życia. Stoi więc wobec wyboru; albo unicestwić siebie, jako króla Edypa, przyjmując prawdę o swoim pochodzeniu, albo zanegować siebie, swoje słowa, obietnicę, że ukarze mordercę Lajosa. Wybór jest zbyt trudny. I Edyp wybuchą gniewem – a jak twierdzi Sartre – ten gniew magicznie odbiera sens wyboru, przed którym stoi; wszystko jest już tak samo czarne, jednolite, już nie ma pomiędzy czym a czym wybierać. Fenomen emocji, gniewu, jest więc dla Sartre’a oszukańczym sposobem dokonania wyboru, właściwie ucieczką przed wyborem, specjalnym oszustwem odbierającym wyborom sens.

Ten przykład ilustruje najważniejsze tezy analizy egzystencjalnej Sartre’a. To co jest, to nie jakaś transcendentna, freudowska nieświadomość, tylko pozycja człowieka w świecie, „bycie” człowieka. Świadomość jest w bezpośredniej relacji z tym byciem, jest wzięciem odpowiedzialności za nie. Podstawową kategorią kształtującą świadomość nie jest jakieś dawne wydarzenie, wyparte do nieświadomego, ale aktualny wybór. Człowiek jest całkowicie wolny, bo sens jego wyborów jest przejrzysty i dostępny poprzez sens fenomenów. Ale człowiek nie chce dokonywać wyborów i ponosić odpowiedzialności. Dlatego w złej wierze zmienia, ukrywa przed sobą i innymi sens zjawisk, a także wypiera te wybory, których dawniej do-

konał, a które nie są wyborami aktualnymi. I tylko tym jest nieświadomość.

Interpretacja Sartre'a broni wolności wyboru i możliwości poznania prawdy. Jednak łatwo można pokazać, że analiza egzystencjalna omija proste pytanie, na które psychoanaliza odpowiadać próbuje. Gdyby Edyp był tylko „czystą świadomością”, a więc świadomością, która z założenia nie może mieć żadnych preferencji, to dlaczego wolałby być królem, a nie ślepym banitą? Dlaczego chciałby uniknąć wyboru? Przecież dla kogoś, kto nie ma żadnych pragnień, popędów, dążeń, wszystko jest obojętne! A jeżeli czysta świadomość ma jakieś dążenia, to skąd one się biorą? A zadając to pytanie w kontekście husserlowskim: dlaczego świadomość, mając pełną swobodę, konstytuuje raczej ten fenomen, a nie inny? Dlaczego po jednym fenomenie konstytuuje drugi? Dlaczego konstytuuje w ogóle jakiegokolwiek fenomeny? Dlaczego jest raczej to, co jest, a nie coś innego, albo nic?

Sartre, podobnie jak Husserl, nie potrafi odpowiedzieć na te pytania.

By rozwiązać ten problem konieczna jest teza metafizyczna, ustanawiająca określone rozumienie źródła intencji poza sferą zjawisk, poprzedzająca rozważania o znaczeniach wypełnień, fenomenów, wręcz rozważania te kształtująca. Taką tezę stawia Freud. Jednak teza ta staje się zrozumiała dopiero po odrzuceniu biologizmu Freuda i przyjęciu nieświadomości jako „strefy zapośredniczenia”, ontologicznie osobnej i określającej sensy świadome w szczególności dla siebie sposób. Nie oparty na kategorii przyczyny, a w istocie bliższy „determinacji przez egzystencję” opisaną przez Sartre'a.

4.6. Popęd jako dążenie do wypełnienia pustki

Klasyczna freudowska psychoanaliza rozumiana jest wspólnie przede wszystkim jako teoria rozumienia, pewna hermeneutyka – tak właśnie jak odczytał ją Ricoeur. Ale ujęcie

psychoanalizy tylko jako teorii znaczeń powoduje zapoznanie ruchu przepelniającego Freudowskie analizy „energii przechodzącej w sens”, zapoznaje też stronę „tetyczną” myślenia psychoanalitycznego. Co więcej, czysto hermeneutyczne odczytanie psychoanalizy nie wyjaśnia szczególnego rozumienia związku pomiędzy biologicznym a psychicznym, charakterystycznego dla Freuda.

Psychoanalizę odczytać można więc jako metafizykę, metafizykę „...w określony sposób wykładającą byt i ujmującą prawdę...”¹⁹. Metafizyka ta próbuje odpowiedzieć na pytanie o „dążenie pierwotne” konstytuujące wszystko, co może być ukonstytuowane w świadomości, będące w istocie warunkiem wszelkiego myślenia. Freud kontynuuje linię wyznaczoną przez pytanie Leibniza o *vis activa*, przez rozważania Kanta o apercpcji czystej, wytwarzającej przedstawienie „myślę”. Niezwykłą oryginalnością Freuda jest to, że u progu XX wieku z ogromną powagą umieszcza źródło tego dążenia poza światem zjawisk, poza tym, co bezpośrednio dostępne myślą. Opuściła w ten sposób obszar, zakreślony granicami poznania, obszar epistemologii, staje się metafizyką. W tym ruchu staje się obrońcą autonomii sfery psychicznej, która inaczej nieuchronnie podlega redukcji do cielesności, płci, albo genów, której to redukcji jesteśmy u schyłku owego XX wieku bezsilnymi świadkami. Freud patetycznie broni duchowości takiej, jaka jest jeszcze możliwa po śmierci Boga.

Źródłem dążenia nie jest dla niego ani odczuwanie ciała, zawarte jeszcze w sferze immanentnej, a więc poznawalnej poprzez zjawiska, a będące punktem wyjścia dla całej tradycji fenomenologicznej, ani świat empiryczny, poznawalny poprzez naukę. Freudowskie źródło dążenia nie ma charakteru poznawczego. Ono warunkuje poznanie. Jest postulatem, nakazem: niech się stanie! Przelomowe znaczenie psychoanalizy jako fi-

¹⁹ M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 128.

lozofii tkwi w zadeklarowaniu istnienia źródła myślenia i odczuwania, nie dającego się ująć jako przedmiot. Właśnie zadeklarowaniu, ustanowieniu, a nie odkryciu.

Jednocześnie utrzymujemy, że Freud tworzy antropologię, opisującą pozycję egzystencjalną człowieka w porządku istnienia. Ta relacja właśnie, człowiek – całość istnienia, staje się źródłem dążenia, źródłem energii, ruchu, tworzenia się znaczeń. Jednak dla Freuda ruch wyrażał właśnie biologiczny aspekt życia psychicznego. Tylko że opisując go używał sformułowań całkowicie nieuprawnionych w porządku kauzalnym, bo wprowadzających motyw „przyczyny celowej”. Jak można uchwycić w języku filozofii konstrukcje takie jak „instynkty dążą do...” albo „celem każdego życia jest śmierć”²⁰?

„Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości”²¹. Metafora Heideggera może nam pomóc w zrozumieniu pytania: co może znaczyć nauka Freuda, jeśli oderwiemy ją od jej naturalistycznych, biologicznych założeń, a jednocześnie poszukiwać w niej będziemy założeń ontologicznych?

Istotą ludzkiego bycia jest jego skończoność. Skończoność, a więc brak – bo tak jak tylko poznanie nieskończone mogłoby być pełne, tak tylko istnienie nieskończone mogłoby nie graniczyć z brakiem, z pustką. Ludzkie bycie to bycie zanurzone w pustkę, niepełne. Pustkę ową, brak, nazwiemy nicością.

Brak nie jest czymś zewnętrznym wobec ludzkiego bycia, brak jest jego istotą. „Nicość nie jest przedmiotem, nie jest ona w ogóle bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego by miała niejako przystawać. Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludz-

²⁰ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa, PWN 1976, s. 58.

²¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, *op. cit.*, s. 39.

kiej przytomności bytu jako takiego”²². Można wyobrazić sobie coś, co wydaje nam się skończone, a jednak nie sąsiaduje z nicością. To kamień. Kamień nie ma nic wspólnego z nicością – tam gdzie jest kamień, nie ma nicości, tam, gdzie jest nicość, nie ma kamienia. Istotą kamienia nie jest brak. Wydaje nam się skończony przez swoje cechy fizyczne, ale z punktu widzenia egzystencji jest pełny. Dlatego zapewne nie jest „przytomnością”, wobec której ujawnia się byt. Taka wydaje się być intuicja, zawarta w słowach Zygmunta Herberta, opisującego sposób istnienia kamienia: „...równy samemu sobie/pilnujący swych granic/ wypełniony dokładnie/ kamiennym sensem...”²³.

Brak jest istotą bycia tego, co jest „przytomnością”, świadomością. Jest to bycie w y o s o b n i o n e, dlatego w jego istocie zawarta jest nicość. Słowo „wyosobnienie” mówi o tym, że to istnienie nie było osobne, że stało się nim. Owo istnienie nie jest wypełnione swoim sensem, jak kamień. Jest otwarte, jak otwarta jest rana i podobnie jak ona musi się w taki lub inny sposób zamknąć. Przekracza swoją granicę, granicę istnienia skończonego i wkracza w pustkę, w nicość, wypełniając ją. To nigdy nie może dokonać się w pełni – bo przecież świadomość nie może być bytem nieskończonym i dysponować nieskończonym poznaniem – ale jednocześnie jest konieczne, wynika z samej istoty braku, nicości jako tego, co konstytuuje bycie istnienia skończonego. Przekroczeniem granicy jest jaźń, świadomość, przytomność. Intuicja Heideggera jest taka: „Być przytomnym to tyle co: zatrzymywać się wewnątrz nicości. Zatrzymując się wewnątrz nicości przytomność wykracza tym samym każdorazowo poza byt w całości. To wykraczanie poza byt nazywamy transcendencją”²⁴. Świadomość jest świadectwem transcendencji, jest „wychyleniem” poza byt, z tego, co jest,

²² *Ibidem*.

²³ Z. Herbert, *Kamyk*, w: *Wybór wierszy*, Warszawa, PIW 1983, s. 6.

²⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, *op. cit.*, s. 39.

w to, co będzie, z przeszłości w przyszłość. „Gdyby był przytomny z samej swej istoty nie dokonywał transcendencji, tzn. gdyby nie zatrzymywał się uprzednio wewnątrz nicości, nigdy by nie mógł być odniesiony do bytu, a zatem również do samego siebie. Bez pierwotnego ujawnienia się nicości nie byłoby ani jaźni, ani wolności”²⁵.

Pytaliśmy o to, jak zrozumieć można dynamizm Freuda, jeśli oderwie się go od biologicznego, przyrodniczego operowania kategorią przyczyny. Jeżeli oderwiemy się od porządku kauzalnego, gdzie o popędach mówi się, iż: „Reprezentują one wymogi, jakie ciało stawia życiu psychicznemu”²⁶, wtedy to, co nazywamy popędem, stanie się wyrazem dążenia do wypełnienia istotowego braku, nicości. I wtedy: „Popędy dążą do wypełnienia”. Siła popędów bierze się właśnie z pustki, z zachwiania równowagi spowodowanego przez ograniczenie bytu. W tym sensie im większy brak, tym większa siła popędu – jest to skądinąd całkowicie zgodne z intuicją.

„Negatywne” w sensie przedmiotowym rozumienie popędu, rozumienie go jako siły dążącej do wypełnienia nicości, zakłada również „negatywne” rozumienie nieświadomości, której popędy są – w nauce Freuda – elementem konstytutywnym. Nieświadome jawi się tutaj nie jako treść, czy też „magazyn” treści, ale jako pewna pustka, przestrzeń, przestrzeń z istoty należąca do bytu skończonego. Intuicyjnie odpowiada to heideggerowskiej „nicości” warunkującej przytomność tego bytu. W nicości to, co Freud nazywa siłami popędowymi, a więc dążenie do wypełnienia, pcha do uświadamiania, do tworzenia przedmiotów świadomości. Bo też nigdy nie obcujemy z nicością. „...nicość w swojej pierwotności jest najczęściej i najpowszechniej zamaskowana wobec nas. Przez co jest ona zamaskowana? Przez to, że w taki lub inny określony sposób zatracamy

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, Warszawa, PWN 1982, s. 149.

się całkowicie w bycie”²⁷. To, co jest bezpośrednio dane, to na pewno nie nicość, a naoczność.

Z pojęciem „nicości” obchodzić się musimy jednak ostrożnie. Zbyt łatwo bowiem odczytywać je możemy jako podporządkowane, poprzez negację, temu-co-jest. Ku temu skłania nas tradycja, o której w jednym ze swoich esejów pisze Octavio Paz: „...przeciwieństwem Bytu jest Nie-Byt i na tej parze wzniesiona jest metafizyka grecka i rzymska”. Jednak proponowana przez nas koncepcja nicości, pustki, bliższa jest innej intuicji. Intuicji, którą Paz ujmuje w taki sposób: „Nie-byt Zachodu jest podległy Bytowi, jest brakiem rzeczywistości; hinduska zależność, życiowa struga, jest podporządkowana zeru, stanowi rzeczywisty nadmiar”²⁸. Zależność, życiowa struga, strumień zjawisk, świadomość.

W ten sposób sama świadomość jest najbardziej bezpośrednim wyrazem nicości, istoty skończonego jestestwa, która ujawnia się w ciągłej konieczności tworzenia, konstytuowania fenomenów. Heidegger: „To, że skończona istota poznająca musi »także« myśleć [a więc konstytuować fenomeny myśli (dod. *A.L.*)], jest istotową konsekwencją skończoności jej naocznego oglądania”²⁹.

Czy jednak teoria świadomości trzymająca się w sposób ścisły fenomenowi, badająca tylko to, co jest naocznie dane, wstrzymująca się od wszelkich tez egzystencjalnych, a więc metafizyki, nie unieważni całkowicie powyższych rozważań? Temu zagadnieniu poświęcić trzeba teraz naszą uwagę.

²⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 40.

²⁸ Oba cytaty z O. Paz, *Prąd przemienny*, tłum. R. Kalicki, Warszawa, Czytelnik 1995, s. 137.

²⁹ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa, PWN 1989, s. 32.

5. Intencja, znaczenie a nie-świadome w *Badaniach logicznych* Husserla

Nieświadomość określiliśmy jako brak, pewną pustkę czy przestrzeń, której wypełnianie konstytuuje zjawiska świadomości. Popęd definiujemy zaś jako dążenie do wypełnienia owej pustki, wypełnienia właśnie poprzez akty konstytuujące treści świadome. Tę tezę skonfrontować chcemy teraz z fenomenologicznym badaniem samej świadomości, zawartym w Husserla *Badaniach logicznych*.

Zgodnie z założeniami samego Husserla, fenomenologiczne badanie świadomości abstrahować musi od wszelkich tez, opierać się zaś winno na czystej naoczności. Jeśliby fenomenologia spełniała ten warunek, to rzeczywiście nie byłoby przejścia pomiędzy badaniem świadomości a jakąkolwiek teorią nieświadomego. Uważamy jednak, że tak nie jest. Poddać chcemy fenomenologię jej własnej próbie, wykazując, że rozważania Husserla radykalnie i istotowo wychodzą poza sferę tego, co dane naocznie. Istotowo, bo samo pojęcie aktu intencjonalnego, dla fenomenologii podstawowe, jest pewnym założeniem, wychodzi poza to, co dane. Pokazać również chcemy, że treść intencji sygnitywnej jako znaczenie aktu w istocie nie tylko jest, ale musi być poza granicą tego, co świadome.

Dlaczego jednak Husserl uważał, że mieści się ona w świadomości? Uważamy, że opisywane przez Husserla akty są pewnym działaniem się – dla którego zastosować chcemy nazwę *drama* – odbywającym się właśnie na granicy świadomego, ale sięgającym w to, co nie-świadome. Wykazać chcemy, że w swo-

ich *Badaniach*... Husserl przesunął tę granicę o parę kroków w stronę nie-świadomego, opierając się bardziej na oczywistości swoich wywodów niż na tym, co obecne w naoczności. Możliwe to było dzięki temu, że takie przedmioty, jak akty, intencje, znaczenia, intuicyjnie łatwo uznać za uświadamialne, a więc świadome. Jednak wydaje się, że jest to łatwość pozorna. Utożsamienie tego, co może być uświadomione, z tym, co jest świadome, jest błędem, prowadzącym do poważnych konsekwencji. Bowiem sam proces „uświadamiania sobie” czegoś, a więc ujmowania czegoś, co przedmiotem świadomości nie było jako takiego przedmiotu, istotowo zmienia charakter tego „czegoś”. Ujmując akt intencjonalny, a nawet jego idealny przedmiot, jako pewne zjawisko świadomości, w istocie całkowicie zmienia się jego charakter, jego status ontologiczny. Przestaje on być tym aktem, który konstytuował obiekt, staje się obiektem konstytuowanym przez inny akt. Wykażemy, że Husserl miał co najmniej częściową tego świadomość.

Jeżeli więc sam akt, intencja leży, poza tym, co jest fenomenem, a nawet fenomenem z istoty być nie może, to wszelki jej opis jest metaforą. Jakiego rodzaju metaforą jest Husserlowska intencja? Chcemy pokazać, że metafora braku, pustej przestrzeni, za pomocą której opisywaliśmy to, co nieświadome, metafora pustego miejsca, w którym konstytuuje się przedmiot świadomości, odpowiada Husserlowskiemu pojęciu intencji, tak jak przedstawił je w *Badaniach logicznych*.

5.1. Granica świadomego w badaniu aktu intencjonalnego

To, że koniecznym warunkiem uświadomienia sobie czegokolwiek jest intencja – pewien akt – stanowi dla Husserla prawdę, którą ujmujemy z apodyktyczną pewnością. Choć jest to rzeczywiście myśl uderzająca swoją oczywistością, nie jest jednak prawdą „naoczną”. Zwraca na to uwagę Natorp, którego krytykę przyto-

czył Husserl w *Badaniu...* V. Natorp odrzucał po prostu pojęcie aktów intencjonalnych. Pisał on: „Mogę wziąć pod uwagę dźwięk, sam w sobie albo też w stosunku do innych treści świadomości, bez tego żeby rozpatrywać jego istnienie dla jakiegoś ja, ale nie mogę rozpatrywać samych w sobie mojego ja i mojego aktu słyszenia, nie myśląc o dźwięku”. [...] „Być może ktoś jest zdolny uchwycić swoją świadomość w inny sposób niż poprzez istnienie dla niej pewnej treści, co do mnie... jestem do tego niezdolny”¹.

Wydaje się, że to, co dla nas najważniejsze w tym argumentacie, ująć można w taki sposób: w świadomości mam dźwięk, ale nie mam żadnego „aktu”. Husserl odpowiada: „Że akt słuchania nie może być oddzielony od usłyszenia dźwięku, tak jakby mógł być czymś jeszcze bez dźwięku, to jest całkowicie pewne. Ale nie znaczy to, że nie musimy rozróżnić dwóch rzeczy: z jednej strony słyszanego dźwięku, przedmiotu postrzeżenia i z drugiej słyszenia dźwięku, aktu postrzegania”². I dalej: „...żądać również uznania jako oczywistości, że rzeczywiście istnieją »formy świadomości«, to znaczy formy intencjonalnego odniesienia do przedmiotu, istotowo różniące się od siebie; [...]. Każdej formie reprezentacji mentalnej przedmiotu dającej się logicznie odróżnić, odpowiada różnica intencji. Uważam również, że jest niewątpliwe to, że poznanie tych wszystkich różnic posiadamy tylko dlatego, że w każdym konkretnym wypadku widzimy je naocznie [...] i z nich samych czynimy z kolei, w różnych aktach, przedmioty naoczności i myślenia”³.

Żądanie Husserla zmusza nas do zastanowienia się nad samym pojęciem naoczności. Co znaczy to, że coś jest naoczne? W jaki sposób w i d z i m y n a o c z n i e formy intencjonalnego odniesienia do przedmiotu? Odpowiedaniu na te pytania

¹ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, Freiburg 1888, s. 18.

² E. Husserl, *Recherches Logiques*, Paris 1969, tłum. przez. H. Elie, A. Kelkel i R. Scherer, z: *Logische Untersuchungen*, Halle 1913, t. II, 2, s. 183 [381], tłum. na jęz. polski własne – A. L.

³ *Ibidem*, s. 189 [386].

poświęcimy dużą część naszych rozważań. Wstępnie przyjmujemy, że naoczne jest to, co zjawia się w danej chwili, jest bezpośrednio i jasno widziane (właśnie widziane – to odniesienie do wzroku okaże się później ważne), wreszcie jest pewną spójną, zamkniętą figurą. To rozumienie naoczności skonfrontujemy z tezą, że formy świadomości i akty są naoczne. Potem przyjrzymy się samej powyższej definicji naoczności.

Otóż o ile rozróżnienia „form świadomości” narzucają się swoją oczywistością, to przecież – wbrew twierdzeniu Husserla – wcale nie są one naoczne, bezpośrednio uchwytnie. Ś w i a d o m y – w powyżej zdefiniowanym sensie – jestem tylko dźwięku, aktu postrzegania dźwięku nie jestem świadomy. Domyślam się go na podstawie ukrytego rozumowania: jest dźwięk, a więc jest coś, co ten dźwięk postrzega, to coś to świadomość, a uchwycenie dźwięku jest jej aktem. Mogę wykonać pracę, która ów akt uczyni przedmiotem świadomości. Ale czy będzie on tożsamy z tym, czym był, gdy ujmowałem sam dźwięk? Tu kryje się pułapka, jej przeoczenie zmusza do uznania naoczności całej sfery intencjonalnej.

Jeżeli widzę parę zakochanych, to naocznie pojawia się coś w rodzaju: „O, zakochani”. Relacja „zakochania” oddzielona od ludzi, których postrzegam jest już efektem analizy pojęciowej i wymaga uczynienia w oddzielnym akcie „zakochania” pewnym przedmiotem. Jak pisze A. Póltawski: „Chcąc uznać pojęciowe ujmowanie rzeczywistości za autentyczne poznanie, a zarazem akceptując postulat empiryzmu, żądający uprawnienia wszelkiego poznania w pierwotnym, źródłowym doświadczeniu, rozszerza Husserl pojęcie naoczności i przyjmuje specyficzną naoczność kategorialną. Musi ją jednak oprzeć wyłącznie o akty i ich konfiguracje, gdyż nie mógł znaleźć dla niej podstawy we wrażeniach jako ostatecznych materiałach. Toteż właściwie jest to tylko quasi-naoczność”⁴.

⁴ A. Póltawski, *Świat, postrzeżenie, świadomość*, Warszawa, PWN 1973, s. 172.

Husserl przesuwając granicę naszego bezpośredniego, naocznego poznania w stronę tego, co naoczne nie jest – aktów, kategorii i znaczeń idealnych. Robi jednak coś więcej. Deklaruje, że mimo istotowych różnic sposobów istnienia aktów ma wspólną cechę ze sposobem istnienia fenomenów – a tą wspólną cechą jest możliwość stania się przedmiotem świadomości. Świadomość może zwrócić swój „wzrok” na sam akt, tak jak na każdy inny przedmiot.

Wydaje się, że twórca fenomenologii powtarza tutaj rozumowanie Kartezjusza, które sam poddał krytyce. Jak pisze Husserl w *Kryzysie...*, apodyktyczną, naocznie ujmowaną, nie poddającą się wątpieniu prawdą twierdzenia *cogito, ergo sum* jest tylko *cogito*. *Sum*, uznanie substancjonalnego istnienia Ja, *ego*, jest już psychologiczną hipostazą. Pozostawienie przez Kartezjusza owego Ja, *ego*, było *residuum* naturalnego pojęcia duszy, a więc wyłomem w *epoché*⁵. Dla nas ważne jest w krytyce przedstawionej przez Husserla to, że choć istnienie podmiotu wywiezione jest przez Kartezjusza pośrednio z faktu istnienia *cogitationes*, przyjmowane jest jako apodyktyczna, bezpośrednio dostępna prawda, prawda o istnieniu⁶. Sądzymy, że podobnie rzecz ma się z fenomenem i aktem u Husserla.

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Kraków, Wyd. PAT 1987, s. 76–77.

⁶ Derrida przywołuje szczególną rolę głosu, jako medium świadomości. Píše: „...jest ono [słyszanie własnej mowy – A. L.] przeżywane jako samopobudzenie absolutnie czyste, w bliskości wobec siebie, które nie byłoby niczym innym, jak tylko absolutną redukcją przestrzeni w ogóle. [...] Głos jest świadomością. [...] Mówić do kogoś to niewątpliwie słyszeć własną mowę [*s'entendre parler*], być słyszonym od strony siebie, [...]” (J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Warszawa, KR 1997, s. 133–134). Już w cytowanym fragmencie widoczne jest jednak to, że głos jest zawsze czyjś, mój albo kogoś. Zakrzepnięcie myśli w zaimku osobowym, nierozdzielnie związanym z głosem, może stać u źródła dyskutowanego zwrotu Descartesa od świadomości czystej ku substancji myślącej.

Scholastyczne pojęcie aktu intencjonalnego, które Husserl przejął od Brentano mówi: „Wszelki fenomen psychiczny zawiera w sobie coś jako przedmiot, choć każdy zawiera go na swój sposób”⁷. Z tych dwóch stwierdzeń – że każda świadomość jest świadomością czegoś i że to coś pojawić może się na różne sposoby, wyprowadzony zostaje p o ś r e d n i o wniosek o tym, że owe różne sposoby to różne akty świadomości, a więc – znowu pośrednio – wniosek o i s t n i e n i u aktów, które owo coś muszą nieść, ujmować, konstytuować, nadawać im sens. Ale naocznie, bezpośrednio dane jest tylko to „coś”, zjawisko. Husserl więc wyprowadza z istnienia zjawisk istnienie aktów, a następnie stawia na jednej płaszczyźnie dwa istnienia – zjawiska i aktu. Tą wspólną płaszczyzną ma być „świadomość”.

5.2. Modyfikacja aktu w trakcie ujmowania go jako przedmiotu

„Apercepcja jest dla nas tym nadmiarem, który zawiera się w przeżyciu samym, w jego opisowej zawartości [podkr. A. L.], w przeciwieństwie do surowego istnienia wrażenia; to charakter aktu ożywia, by tak rzec, wrażenie i zgodnie ze swą istotą powoduje że postrzegamy taki a taki przedmiot [...]. Wrażenia, podobnie jak akty, które je »ujmują« albo »uprzytamniają«, są w tym wypadku przeżywane, ale nie zjawiają się obiektywnie; nie są widziane, słyszane ani postrzegane w żadnym sensie. Przeciwnie, przedmioty pojawiają się, są postrzegane, ale nie są przeżywane”⁸. Jak z powyższego wynika, ani wrażenia (surowe dane), ani akty nie są postrzegane. Założenie ich istnienia jest wynikiem analizy, wynikiem, który narzuca się z oczywistością, nie jest jednak bez-

⁷ F. Brentano, *Psychologie*, I, s. 115 za E. Husserl, *op. cit.*, s.168 [367].

⁸ E. Husserl, *Rech. Log.*, *op. cit.*, t. II, 2, s. 188 [385].

pośrednio dostępny. Po to, żeby ów nadmiar, który Husserl nazwał apercpcją, mógł być przez nas uchwycony, potrzebny jest opis. Wyraźnie to, że akty są „przeżywane” nie wystarcza, by stały się przedmiotami świadomości. Przeżycie jest więc czymś, co mieści się poza tym, co świadome, bo przecież świadomość jest zawsze świadomością jakiegoś przedmiotu.

Ta nierozdzielna bliskość, która cechuje akt i jego przedmiot, powoduje, że teza Husserla, mówiąca, że wystarczy „odwrócenie kierunku spojrzenia”, by miast fenomenów ujmować akty je konstytuujące, jest niezwykle sugestywna. Ale ponieważ mamy tu właśnie do czynienia z u s w i a d a m i a n i e m s o b i e, z pewnym p r o c e s e m, to część rozróżnień terminologicznych Husserla nazywać musi to, co wcale jeszcze nie jest uświadomione. I uświadomione, co najmniej w sensie bycia pewnym zjawiskiem, być nie może. Uświadamiamy sobie intencje dzięki stworzeniu pojęcia intencji. Ale sama intencja nie jest uświadamiana.

Tak jak Merleau-Ponty nazwał pozytywistyczne założenie o pierwotnej naoczności danych wrażeńowych „mitem świadomości naukowej”⁹, tak Husserlowskie założenie naoczności aktów intencjonalnych nazwać można „mitem świadomości fenomenologicznej”.

Żeby intencja albo akt mogły stać się fenomenem, przedmiotem świadomości, muszą całkowicie zmienić swój sposób istnienia. Husserl miał tego świadomość. Rozważając trudności związane z badaniem fenomenologicznym pisał: „...w trakcie przechodzenia od naiwnego spełniania aktów do postawy refleksyjnej, to znaczy do spełniania aktów, które związane są z tą postawą, te pierwsze akty modyfikują się w sposób konieczny. Jak precyzyjnie ocenić rodzaj i skalę tej modyfikacji? Więcej, jak w gruncie rzeczy możemy wiedzieć

⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, s. 12.

o niej cokolwiek, czy jako o fakcie, czy jako o istotowej konieczności?”¹⁰

Dla Derridy medium owej modyfikacji jest głos. Więcej, samoprzejrzystość świadomości to głos: „...strukturalnie i na mocy swego prawa żadna świadomość nie jest możliwa bez głosu. Głos jest byciem przy sobie w formie uniwersalności, jako świadomość [*con-science*]”¹¹. Jednak, by nie zgubić Husserlowskiej *epoché*, Derrida musi uznać, że głos jest immanentny: „Ale jedność dźwięku i głosu, to, co pozwala tej jedności wytworzyć się w świecie w formie czystego samopobudzenia, jest jedyną instancją, jaka wymyka się rozróżnieniu na wewnątrzświatowość i transcendentalność, i która zarazem je umożliwia”¹². Paradoksalnie, to ryzykowne założenie w gruncie rzeczy chroni jedność ontologiczną aktu i przedmiotu. Głos właśnie jest substancją, ową jednością umożliwiającą. Czy jednak husserlowski opis rzeczywiście umożliwia utożsamienie głosu już słyszanego, dźwięku, z głosem przeżywanym w intencji? Czy świadomość odwracająca się w akcie ku samej sobie już siebie usłyszała?

U Husserla odnaleźć możemy intuicję głębszego rozróżnienia. Modelem modyfikacji, której podlega akt, zwracając się ku samemu sobie, może być omówiona w *Badaniu...IV* zmiana znaczenia, nazywana *suppositio materialis*. „Polega ona na tym, że wszelkie wyrażenie [...], może pojawić się jako swoja własna nazwa, to znaczy że sama siebie nazywa jako fenomen gramatyczny. Kiedy mówimy: „ziemia jest okrągła» jest wypowiedzią”, to rolę reprezentacji podmiotu pełni nie znaczenie wypowiedzi, ale reprezentacja wypowiedzi jako takiej; to nie o fakcie, że ziemia jest okrągła, ale o zdaniu twierdzącym wypowiadamy sąd. [...] Mamy dokładny analogon *suppositio materialis* tam, gdzie wyrażenie jest nośnikiem

¹⁰ E. Husserl, *op. cit.*, t. II, 1, s. 11–13 [10–12].

¹¹ J. Derrida, *op. cit.*, s. 133–134.

¹² *Ibidem*, s. 133.

nie swojego normalnego znaczenia, ale reprezentacji tego znaczenia [podkr. A. L.](to znaczy znaczenia skierowanego na to znaczenie jako swój przedmiot)”¹³.

Wydaje się, że podobnej, ale głębszej modyfikacji ulec musi to, co nazywamy aktem, intencją, by mogło stać się przedmiotem badania, wiedzy obiektywnej. Badamy nie tyle akty, ale reprezentacje aktów, spetryfikowane, zastygłe pojęcia tego, co w samej swojej istocie jest ruchem, tworzeniem się, uświadamianiem sobie. Używając zaś języka fenomenologii powiedzielibyśmy, że mylimy intencję z jej wypełnieniem i owo wypełnienie badamy, udając przed samymi sobą, że zajmujemy się aktem, który owo wypełnienie ukonstytuował. Tak jak ktoś, kto twierdziłby, że kawałek bazaltowej skały jest tożsamy ze strumieniem zastygającej lawy. Próbuje badać jako przedmiot coś, co w istocie jest ukierunkowaną aktywnością.

Husserl jednak wyraźnie bronił się przed wizją aktu intencjonalnego jako pewnej aktywności, zapewne dlatego, że natchmiast musiałby zadać pytanie o nośnik owej aktywności, o energię zamieniającą się w znaczenie. Dla Husserla aktywność nierozdzielnie wiązała się z tym, co badane przez nauki pozytywne, z empirią, on zaś chciał pozostawać w sferze sensów idealnych. Dlatego pisał:

„Co się zresztą tyczy terminu akty, nie należy oczywiście myśleć tutaj dalej o literalnym znaczeniu *actus*, koncepcja aktywności musi pozostać całkowicie wykluczona”. I w przypisie: „...definiujemy »akty« nie jako aktywności psychiczne, ale jako przeżycia intencjonalne”¹⁴.

Można jednak rozumienie aktu zakorzenić całkowicie poza nowożytną nauką, poza empirią. W tym celu trzeba jednak podjąć się rozważań o charakterze ontologicznym, które rozpatrywałyby różnicę pomiędzy porządkiem poznania a porządkiem

¹³ E. Husserl, *op. cit.*, s. t. II, 2, 116–117 [322–323].

¹⁴ *Ibidem*, s. 182 [379].

istnienia. Poszukiwaną przez nas konstrukcję odnaleźć możemy w myśli scholastycznej.

5.3. Istota a istnienie

Omawiając sens przełomowej zmiany, jaką spowodował św. Tomasz w rozumieniu istnienia, pisze Etienne Gilson o różnicy pomiędzy porządkiem postrzegania (a więc i poznawania) bytów, a porządkiem ich bycia.

„Najpierw spostrzegamy pewne byty, następnie określamy ich istoty i następnie afirmujemy ich istnienie za pomocą sądu. Lecz z metafizycznego punktu widzenia porządek rzeczywistości stanowi właśnie odwrotność porządku ludzkiego poznania. Pierwszym bowiem elementem rzeczywistości jest pewien akt istnienia, który dlatego właśnie, że jest tym konkretnym aktem istnienia, od razu określa jakąś istotę [...]”¹⁵

Św. Tomasz mówi: *dicitur esse ipse actus essentiae*¹⁶. „Bycie” jest aktem, dzięki któremu istota jest.

Otóż sądzimy, że to zdanie można odnieść właściwie bez modyfikacji do „aktu” i „istoty” Husserla. W słowie „akt” z bardzo dużą siłą tkwi obraz pewnego dziania się, który w analizach Husserla wraca i – co więcej – pełni istotne funkcje. Przykładem może być fragment rozważań związku fenomenologicznego pomiędzy słowem i znaczeniem zawarty w paragrafie 19 tomu II. „Zwykle to z aktu, co obejmując jedność wszystkich aktów częściowych, podporządkowuje je wszystkie – [...] – jest tym, które r o z w i n i e n a j w i ę k s z ą a k t y w n o ś ć [podkr. A. L.]”. I dalej: „...gdy nasza uwaga nie jest

¹⁵ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa, IW PAX 1982, s. 56.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, w: *I Sent.* 33, 1, 1 ad 1. Za E. Gilson, *op. cit.*

odwrócona, zwraca się nie na znaki, ale przeciwnie, na to co jest oznaczane; dominująca aktywność należy więc do aktów nadających znaczenie”¹⁷. Tak więc również Husserl nie mógł oderwać się od dynamicznego, aktywnego właśnie momentu znaczeniowego, zawierającego się w pojęciu aktu. Z jednej strony ów moment narzucał mu się w nieodparty sposób, z drugiej – był zagrożeniem dla całej konstrukcji myślowej *Badań...* I nie tylko dlatego, że – powierzchownie – kojarzył się z empiryzmem.

Trudność, która pojawia się wtedy, gdy chcemy unaocznić dynamiczny aspekt aktu intencjonalnego – ten aspekt, który jest ruchem, dzianiem się, przepływem – ma głębszy charakter. Żeby ową trudność uchwycić najpełniej, wrócimy do krytyki pojęcia ruchu, sformułowanej w paradoksie Zenona z Elei. Powtórzmy więc za sceptykami: oto pojęciowe uchwycenie lecącej strzały, uchwycenie zgodne z intuicją, z wyobrażeniową naocznością, wymaga zatrzymania jej w punkcie czasowym o rozciągłości zero. Ale gdy strzała w pewnym punkcie jest nieruchoma, to dowolne sumowanie takich sytuacji nie odtworzy ruchu. Matematycy często odpowiadają, że u podstaw tego rozumowania leży błąd, polegający na opisywaniu położenia strzały w pewnym punkcie za pomocą trzech zmiennych przestrzennych, a nie wprowadzeniu czwartej zmiennej oddającej ruch – a mianowicie pędu. Błąd ten jednak jest nieprzypadkowy. Ludzka naoczność, szczególnie posługująca się zmysłem wzroku – a ta leży u źródeł europejskiej myśli filozoficznej – ujmuje przedmiot jako przede wszystkim przestrzenny i w przestrzeni położony. Hannah Arendt zauważa, że takie ujęcie, abstrahujące od zmiany przedmiotu w czasie, pozwala wprowadzić „obserwatora, który [...] nie traktuje teraźniejszości jako przemijającej jedynie chwili doświadczenia, lecz przekształca ją w »wymiar, gdzie rzeczy mogą być oglądane jako trwające«. Jedyne zatem wzrok dostarcza zmysłowej podsta-

¹⁷ E. Husserl, *op. cit.*, s. 211 [405].

wy, dzięki której umysł może pojąć ideę wieczności, ideę tego, co nigdy się nie zmienia i jest zawsze obecne”¹⁸.

Tak właśnie oglądana jest unieruchomiona strzała w paradoksie Zenona z Elei. I w oglądanej w ten sposób strzale nie ma żadnego pędu, pęd nie jest naoczny, naoczne jest tylko jej położenie w przestrzeni. Ale przecież w gruncie rzeczy nie ma żadnej chwili terazniejszej rozciągającej się na wieczność. Taką „chwila” to dzieło świadomości, która ujmuje przedmiot w jego stałości, bo to, co niezmiennie, jest gwarancją prawdy, a dla istoty ludzkiej – gwarancją możliwości ujęcia, uchwycenia świata. A więc – jak nazywa to H. Arendt – gwarancją prawdy teoretycznej.

Husserl nie bez racji uważany jest za jednego z ostatnich „filozofów wzroku”. Wiele analiz zawartych w *Badaniach logicznych* potwierdza taką diagnozę. Już samo pojęcie sensów idealnych – niezmiennych i pozaczasowych – jest oczywistym nawiązaniem do wspomnianej wyżej tradycji. Sprawa nie jest jednak taka prosta. Wielka przenikliwość i rzetelność analiz zmusiła Husserla do uznania, że wszelki fenomen, wszelkie zjawisko pojawia się w czasie, pojawia się jako czasowe. Analizy dotyczące intencji sygnitywnej i jej wypełnienia postawiły problem „dynamiczności”, czy też „rozwinęcia w czasie” tej relacji¹⁹. Na skutek tego w analizach zawartych w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* zjawisko to nie tylko intencja sygnitywna i dane wrażeniowe, jak pisał jeszcze w III tomie *Badań...*, ale stopień tych danych w skrzyżowaniu intencji trwania i modyfikacji retencjonalnej. Tą pierwszą możemy utożsamić z intencją sygnitywną, gwarantującą stałość sensu, druga wyraża właśnie ciągłą zmianę, przepływ czasu.

W *Badaniach logicznych* dominuje jednak wątek stałości. Tego wymagał założony cel – poszukiwanie fenomenologicz-

¹⁸ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Czytelnik 1991, s. 165.

¹⁹ E. Husserl, *op. cit.*, t. III, s. 53 [38].

nej podstawy niezmiennych i absolutnych prawd logicznych. Podstawy tej szukał Husserl w stałości sensów idealnych i momentów kategoriaalnych kształtujących realne zjawiska. Pojęciowe uchwycenie aktu intencjonalnego pozwalało na takie poszukiwanie. Owo pojęciowe uchwycenie polegało na zastąpieniu samego aktu rozumianego jako „dzianie się”, jako proces uświadamiania tego, co nie-świadome, p o j ę c i e m aktu, reprezentacją, czymś, co należy już do innego porządku ontologicznego, do sfery zjawisk. Przyjmując jednak, że realnie zjawiające się fenomeny zawsze są zmysłowe i czasowe, a jednocześnie zakładając, że akt ich konstytucji przynależy do porządku idealnego, do porządku tego co niezmiennie i pozaczasowe, stawał Husserl wobec ogromnych trudności²⁰. Akt konstytucji jest zmianą, stawaniem się, i dlatego jest nienaoczny. Przesunięcie granicy naoczności i objęcie nią aktu konstytucji zmuszało do unieruchomienia go. To zaś powodowało wyrugowanie ruchu i zmiany ze sfery świadomości. Jednak w świecie nieruchomych, idealnych znaczeń niewytłumaczalny stawał się przepływ fenomenów – to, że melodia płynie, rozwija się, że po jednym dźwięku pojawia się inny, po jednym wydarzeniu – drugie.

Pojęcie *drama* wprowadzamy właśnie dla opisania owej sumy aktywności aktów intencjonalnych, nieuchwytnego dla nas ruchu tego, co nie-świadome. Najważniejsze w nim jest to, iż zmiana niezależna jest od konstytucji czasu jako formy przedmiotowej, bowiem poprzedza wszelką konstytucję przedmiotu, wręcz warunkuje ją. A poprzez to warunkuje postrzegany przez nas przepływ zjawisk, ze stałym sensem każdego z nich ujmowanym w formie czasowości, trwania tego, co stałe na tle zmiany.

²⁰ Por. A. Półtawski, *op. cit.*, s. 123–125.

5.4. Stałość sensu przedmiotowego jako warunek uświadomienia sobie przedmiotu

Pisze Husserl: „Widzę rzecz, na przykład to pudełko, nie widzę moich wrażeń. Nie przestaję widzieć tego samego i jednego pudełka, jakbym go nie obracał i orientował. [...] Tak więc bardzo różne treści są przeżywane, a jednak to ten sam przedmiot jest postrzegany”²¹. I dalej: „...widzimy więc z oczywistością, jako daną ogólnej istoty, że istnienie odczuwanej treści jest całkowicie różne od istnienia postrzeganego przedmiotu, który przedstawia się poprzez treść, ale który w rzeczywistości nie należy do świadomości”²² [podkr. A. L.].

Ale czym w takim razie jest przedmiot? Przedmiot to w istocie korelat stałości sensu. Na pytanie, co leży u podstaw przeżycia identyczności przedmiotu w dwóch różnych treściach zmysłowych, odpowiada Husserl: „Czyż nie byłoby właściwym odpowiedzieć, że w obu przypadkach zapewne treści zmysłowe są różne, ale że są ujmowane, postrzegane w »tym samym sensie«, i że ujęcie w tym sensie jest cechą przeżycia, która jako jedyna stanowi o »istnieniu przedmiotu dla mnie«? [...] I czyż świadomość ta nie jest sama z kolei pewnym aktem, w znaczeniu naszej definicji, którego korelat przedmiotowy mieści się w tej identyczności?”²³

„Korelat przedmiotowy”, przedmiot, to identyczność sensu różnych ujęć naocznych, identyczność będąca jedyną cechą przeżycia, stanowiącą o istnieniu przedmiotu. Ale przecież „identyczność” nie jest tym, co się zjawia, gdy widzę przedmiot. Identyczność jest formalną cechą procesu, jest cechą konstytuowania zjawiska. Kiedy widzę kałamarz, to widzę kałamarz, a nie identyczność; tą poznaję pośrednio, poprzez analizę tego, co zjawia się naocznie. Ta identyczność, którą nazywa Husserl intencją sy-

²¹ E. Husserl, *op. cit.*, t. II, 2, s. 185 [382].

²² *Ibidem*, s. 185 [382].

²³ *Ibidem*, s. 186 [383].

gnitywną, również nie jest poznawana bezpośrednio. Tytuł paragrafu 34 tomu II *Badań* mówi *expressis verbis*: „W akcie oznaczania znaczenie nie jest dane świadomości jako przedmiot”²⁴.

Właściwie jest to oczywiste, jeśli przyjmie się założenie Husserla, że „To co jest »w« świadomości uznajemy za realne (*real*), [...]. Realna jest jedność ze wszystkimi swoimi częściami składowymi; jest pewnym tu i teraz. Zadowolimy się czasowością, jako charakterystyką realności”²⁵. Sfera sensów idealnych, jako całkowicie pozaczasowych, nie może być obecna w świadomości. I rzeczywiście: „...znaczeniom *in specie* odpowiadają akty nadawania znaczenia i nie są one niczym innym jak idealnie wziętymi momentami tamtych”²⁶. Co to znaczy „idealne momenty”? Odpowiada Husserl: „[...] nasza intencja, mimo że sama istnieje w jakimś teraz, nie celuje w najmniejszym stopniu w teraz, celuje w cztery, idealną, pozaczasową jedność”²⁷. Pojawia się tu paradoks – czasowa intencja „celuje” w nieczasowy, idealny sens. Można powiedzieć, że to, co nam dostępne w zjawiskach, jest tylko cieniem świata znaczeń idealnych, do którego z istoty naszej, czasowej świadomości nie mamy dostępu. Jak już wielokrotnie zauważano, w myśli Husserla wraca jaskinia Platona.

5.5. Trzy metafory Husserla

„Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu, który ożywił umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć”²⁸.

²⁴ *Ibidem*, t. II, 1, s. 119 [103].

²⁵ *Ibidem*, t. II, 1, s. 145 [123].

²⁶ *Ibidem*, t. II, 2, s. 141 [343].

²⁷ *Ibidem*, t. II, 1, s. 166 [141].

²⁸ H. Arendt, *Myślenie*, *op. cit.*, s. 155.

Z dotychczasowych rozważań jasno wynika, że takie podstawowe dla fenomenologii Husserla pojęcia, jak akty i intencje są dyskursywnymi określeniami nieuświadomianych warunków, które konieczne są, by fenomeny mogły zjawiać się tak jak się zjawiają. Owe „warunki” istnieją w inny sposób niż same przedmioty świadomości. Wiedzę o nich czerpiemy pośrednio, właśnie ze zjawisk, z ich ruchu. Z ciągłego przepływu, w którym stapia się stałość, umożliwiająca uchwycenie czegokolwiek i zmiana, która bogactwo świadomości umożliwia. Jest to jednak wnioskowanie takie jak wtedy, gdy o wybuchu wulkanu próbujemy mówić na podstawie badania zastygłych skał bazaltowych. Mamy do tego prawo, o ile nie mylimy przedmiotu z procesem, który go ukształtował i warunkami tego procesu. Same pojęcia są tylko reprezentantem owego z konieczności nie-świadomego procesu, reprezentantem, którego istoty w żadnym wypadku nie można utożsamiać z istotą tego, co reprezentuje. Wydaje się, że Husserl, choć sam wyeksplikował różnicę pomiędzy aktem i zjawiskiem, nie wziął jej jednak konsekwentnie pod uwagę, wytyczając granicę tego, co nazwał świadomością. W tej sferze, jako jednolitej ontologicznie i zamkniętej, umieścił zjawiska i formalne warunki ich istnienia. Tymczasem zjawiska i akty intencjonalne jako ich warunki należą do ontologicznie różnych porządków.

Stawanie się fenomenów, wyłanianie się ich w polu świadomości jest procesem, który na pewno sięga w nie-świadome. Akty mogą być rozumiane jako nowa metafora *vis activa* Leibniza, tej siły, która pcha świadomość do tworzenia *cogitationes*. Albo są dopełnieniem po Freudowsku rozumianego popędu, dopełnieniem pojawiającym się na granicy świadomego. Trzeba jednak pamiętać, że wszystkie te pojęcia to w gruncie rzeczy próby dyskursywnego uchwycenia koniecznych warunków procesu konstytuowania się zjawisk świadomości podmiotowo-przedmiotowej. I że obciążone są słabościami pojęć przynależnych do pewnych dyskursów.

Intencja, jako promień, w coś celuje; tym czymś jest idealny przedmiot aktu. Metafora promienia podtrzymuje Husserlowski mit samoświadomości aktu, wprowadza go w sferę wzrokowej, promiennej właśnie, prawdy. Promień oświetla sens idealny. Ta konstrukcja mocno tkwi w kartezjańskim jeszcze obrazie świadomości – świadomości jako sfery przejrzystej, całkowicie jasnej, samopoznawalnej. Tylko, jak pokazaliśmy wyżej, jest to obraz zmitologizowany. Jeśli akt konstytucji, intencja, spłot intencji leżą poza granicą tego, co świadome, to ta metafora jest myląca, prowadzi nas ku fałszywym intuicjom. Bowiem kiedy mówimy o „promieniu”, musimy zapytać o źródło tego promienia, o przestrzeń, w której ów promień się zwraca w jakimś kierunku²⁹, o jego charakter i wreszcie o charakter tego, w co celuje. „... nasza intencja, mimo że sama istnieje w jakimś teraz, nie celuje w najmniejszym stopniu w teraz, celuje w cztery, idealną, pozaczasową jedność”³⁰.

Nasz świat psychiczny rozpada się na „Ja, które celuje”, promień i idealny cel. Co więcej, musimy poradzić sobie ze statusem ontologicznym poszczególnych elementów tej metafory – czym jest *ego*, czym promień, czym zjawisko, a czym przedmiot idealny? Zagroza nam wizja pudła, wypełnionego „sensami idealnymi”, w które celują poszczególne akty, bo przecież „promień” musi coś „oświetlać”. A przecież Husserl odrzuca tę wizję: „...zapomina się, że przedmioty które »uświadamiamy« sobie, nie są po prostu obecne w świadomości jak w jakimś pudle, w taki sposób, że wystarczyłoby je tam tylko znaleźć i pochwycić...”³¹.

W gruncie rzeczy metafora promienia u Husserla jest myląca jeszcze z jednej przyczyny. Bo wcale nie jest związana z intuicją oświetlania, a raczej z obrazem celowania. Właśnie celowania, a nie „trafiania” czy „rozjaśniania”. A przecież promień światła nie może celować. On albo oświetla, albo nie. W grun-

²⁹ Por. A. Półtawski, *op. cit.*, s. 152.

³⁰ E. Husserl, *op. cit.*, t. II, 1, s. 166 [141].

³¹ E. Husserl, *op. cit.*, t. II, 1, s. 193 [165].

cie rzeczy treścią metafory promienia – koherentnej z kartezyjskimi założeniami Husserla i dlatego często przez niego używanej – jest akt celowania, który skądinąd do promienia należeć nie może! Z aktem tym wiążą się zupełnie inne intuicje niż z oświetlaniem czy trafianiem.

„Wyrażenie *intencja* przedstawia podstawową właściwość aktów obrazem mierzenia w cel [...]. W obrazie tym, działaniu polegającemu na mierzeniu w cel odpowiada, jako korelat, to polegające na trafieniu go (akt strzelenia i trafienia w cel)”³². W pierwszym zdaniu Husserl jednoznacznie utożsamia intencję z mierzeniem w cel. Trafienie jest już korelatem, a więc, jak rozumiemy, ukonstytuowanym przedmiotem świadomości. Natomiast celowanie to chwila jeszcze przed trafieniem – a więc chwila „pusta”. Obraz celowania nasuwa intuicję chwili zawieszenia, chwili, w której panuje największe napięcie, ale kiedy nic jeszcze nie nastąpiło. To chwila domagająca się dopełnienia „trafieniem”, ale poprzedzająca je o mgnienie, a będąca czystą potencjalnością. Sądzimy, że to właśnie oddaje Husserlowską intuicję dotyczącą intencji.

Szczególnie, że obraz ten bliski jest trzeciej metaforze używanej przez Husserla. Intencja, szczególnie intencja sygnitywna, może być pustym miejscem, domagającym się wypełnienia naocznością. Taki obraz nasuwają analizy zawarte w *Badaniu...VI. Niedokończona melodia, która „domaga się” zakończenia, ukryta część dywanu, która „przyciąga” naszą myśl – to przejawy splotów intencji, nieuświadomionych, ale stojących „o krok” od uświadomienia. „...intencje sygnitywne są same w sobie »puste« i »domagają się wypełnienia«*³³, czy „Otóż, czyste akty oznaczania są »pustymi« intencjami [...]”³⁴.

Takie sformułowania Husserla nasuwają nieodparcie obraz pustego miejsca, pewnego b r a k u, negatywu określonego, fe-

³² *Ibidem*, t. II, 2, s. 181 [379].

³³ E. Husserl, *op. cit.*, t. III, s. 98 [76].

³⁴ *Ibidem*, s. 121 [96].

nomenalnego wypełnienia. Charakterystyka tego wypełnienia, jego indywidualna „jedyność” wiąże się z tym, że: „...wszelkie postrzeżenie i wszelkie wyobrażenie jest splotem intencji częściowych stopionych w jedność jakiejś ogólnej intencji. Korelatem tej ostatniej jest rzecz, podczas gdy korelatami tych intencji częściowych są części i momenty rzeczy³⁵.”

Ponieważ jednak same intencje są pustymi miejscami „czekającymi” na zjawiska, to ich splot tworzy obraz pewnej pustej przestrzeni intencjonalnej, która jednak nie może być c z y m ś określonym, bo czymś jest tylko fenomen, to, co się zjawia. Przestrzeń intencjonalna ujawnia się w owej rzeczy, jest metaforą warunku koniecznego, by c o ś się zjawilo, a więc istnieje w inny sposób niż owo „coś”.

Przestrzeń intencjonalną obrazować można przez pewną analogię z pojęciem przestrzeni wypełnionej polem, zakrzywionej, nieizometrycznej. Niektóre modele fizyki matematycznej sugerują, że pojawienie się tego, co nazywamy obiektami w przestrzeni, jest przejawem odpowiedniej konfiguracji pola wypełniającego tę przestrzeń³⁶. Tak jakby „zakrzywienie” czy „zakłęśnięcie” przestrzeni w określonym wymiarze na tyle zmieniało warunki stanu równowagi, że w miejscu tym pojawia się przedmiot o charakterze korpuskuły. Analogicznie można rozumieć pojawienie się zjawiska w przestrzeni intencjonalnej. Ustanawia tę przestrzeń oddzielenie, wyosobnienie, skończony charakter naszego istnienia. Dążenie do wypełnienia, do „pełni” – dążenie istotowe dla bytu, mówiąc językiem Heideggera³⁷, będącego-w-, otwartego – stanowi o dynamice pola wy-

³⁵ *Ibidem*, t. III, s. 57 [41].

³⁶ Por. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa, PWN 1989, s. 151 i koncepcja A.J. Wheelera.

³⁷ Patrz w szczególności M. Heidegger, *Bycie i czas*, rozdz. II, *Przygotowawcza analiza fundamentalna jestestwa*, (tłum. B. Baran, Warszawa, PWN 1994), gdzie opisane jest rozumienie bycia-w jestestwa i konieczność napotykania przez nie świata.

pełniającego tę przestrzeń. Pełnia jest jednak nieosiągalna. Jej substytutem jest przedmiot. Świadomość stale balansuje, jest zapadaniem się w nicość, przed którym ratuje się konstytuując przedmioty, na których na chwilę może się oprzeć. Przedmiot, ujmowany przez świadomość, na moment przywraca równowagę. Ale też, jak pisze Merleau-Ponty: „Jedność przedmiotu opiera się na tym najbliższym przeczuciu, które [...] łączy elementy, dotychczas nie przynależne do tego samego uniwersum i które właśnie dlatego, jak mówi Kant dotykając głębi, nie mogły się spotkać”³⁸. Dlatego całkowite wypełnienie splotu intencji nigdy nie jest możliwe. Zawsze pozostają intencje „puste”, tworzące „horyzont”, teraz one domagają się wypełnienia, zmieniają konfigurację przestrzeni intencjonalnej, tworzą centrum konstytucji, centrum „braku”, w którym za chwilę pojawi się następny przedmiot, podczas gdy ten dawny już oddala się. To dążenie do obiektu, które Freud nazwał „popędem”, kształtuje dynamiczny charakter świadomości. Intencja wypełniająca się jest tym dążeniem, które w danym momencie czasowym było, mówiąc słowami Husserla, „najbardziej aktywne”. To, że pewne zjawisko pojawia się, a inne nie, jest zależne od aktualnego stanu przestrzeni intencjonalnej.

5.6. Przestrzeń intencjonalna a nieświadomość

„W splocie przeżyć intencjonalnych naszej świadomości jest wiele możliwości ukształtowania się aktów i zespołów aktów, ale pozostają one zwykle nie zrealizowane”³⁹.

Przecież w powyższym zdaniu Husserl mówi o nieświadomości. To, co niezrealizowane, nigdy nie staje się przedmiotem świadomości, a więc jest nie-świadome. W swoim pojęciu świadomości Husserl po prostu zamknął nieświadomość. Łącz-

³⁸ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 25, (tłum. własne A. L.)

³⁹ E. Husserl, *op. cit.*, III, s. 61 [44].

nie z koncepcją Freudowską, bo przecież uraz, który został wyparty poza świadomość, może być rozumiany jako jeden z możliwych zespołów aktów, który jednak nie jest realizowany, bo inne akty (związane z tym, co Freud nazywa „oporem”) poprzez swoją aktywność uniemożliwiają to.

Wydawałoby się, że Husserłowska koncepcja nie może zawrzeć w sobie genetycznego aspektu psychoanalizy, tego aspektu, który nieświadomość utożsamia z zapisaną historią urazów i doświadczeń. A jednak w niektórych stwierdzeniach twórcy fenomenologii pojawia się z całą ostrością myśl o h i s t o r i i d o ś w i a d c z e ń J a pozwalającej nadawać wrażeniom treść znaczeniową. Te stwierdzenia pokazują, jak aspekt czasu uzyskuje ważność w myśli Husserla i doprowadza do głębokiego, choć nie do końca wyrażonego przewartościowania tej myśli. „Wyobraźmy sobie świadomość przed wszelkim doświadczeniem: może odczuwać to samo, co my. Ale nie unaocznia rzeczy ani konkretnych wydarzeń, nie postrzega kwiatów ani domów, ani lotu ptaka czy szczekania psa. [...] dla takiej świadomości odczucia nic nie znaczą, nie mają dla niej waloru znaków przedmiotu samego w sobie; są po prostu przeżywane, ale brak im przedmiotowej interpretacji (rodzącej się z „doświadczenia”) [podkr. A. L.]”⁴⁰. Świadomość czysta nie ma po prostu dostępu do sfery sensów idealnych, lecz gromadzi je wraz z doświadczeniem. To przecież stwierdzenie pozostaje w głębokim, zdumiewającym konflikcie z duchem *Badań...*. Nie może być uniwersalnej sfery sensów absolutnych, jeśli sensory uwarunkowane są doświadczeniem danej świadomości. Co więcej, gdy słyszymy szczekanie psa, to przecież nie unaoczniają nam się wszelkie dotychczasowe doświadczenia ze szczekaniem związane. A więc, gdzie owo „doświadczenie”, będące warunkiem rozumienia, ba, postrzegania przedmiotów, się mieści?

⁴⁰ *Ibidem*, t. II, 1, s. 85 [75].

Podobnie zagadkowe – z punktu widzenia fenomenologii transcendentalnej – stwierdzenie znajdujemy w *Medytacjach kartezjańskich*, dziele o wiele przecież późniejszym, będącym raczej ukoronowaniem filozoficznej pracy Husserla. „Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem idyntityczności [...] lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką przebiega transcendentalna geneza, z każdym wypromieniowanym (*ausstrahlenden*) z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową t r w a ł ą w ł a s n o ś ć. [...] Nie sprowadza się to jednak tylko do tego, że ten akt pamiętam lub mogę go sobie potem przypominać. Jestem przecież w stanie czynić to, nawet jeśli w międzyczasie porzuciłem moje przekonanie. [...] mogę do niego powracać w wielokrotnie powtarzanych aktach i odnajdywać je zawsze jako moje, jako habitualnie własne przekonanie, resp. odnajdywać siebie samego jako Ja, które jest [co do czegoś] przekonane, określone przez ten trwały *habitus* jako Ja pozostające w bycie (*verharrendes*)”⁴¹.

A więc jeżeli Ja – a przez Ja rozumiemy tu świadomość – z każdym aktem zdobywa nową, trwałą własność, i własności te są w a r u n k i e m następnych aktów, konstytuowania następnych przedmiotów świadomości, to czym jest ten w a r u n e k? W jaki sposób własności, o których Husserl pisze, mają być trwałe, jeżeli nie są po prostu treściami pamięci? Natychmiast pojawia się obszar wymagający pewnych założeń, dotyczących tego co trans-fenomenalne.

Jeżeli całość sensu naocznie ujmowanego zjawiska konstytuowana jest przez akt intencjonalny i w nim tkwią owe „trwałe własności” nabywane wraz z doświadczeniem – a to właśnie wynika z przytaczanych wyżej stwierdzeń Husserla, to właśnie **a k t j e s t n i e - ś w i a d o m y m w a r u n k i e m** koniecznym, by cokolwiek mogło się w ogóle pojawić. Więcej, w akcie skupia się całe dotychczasowe doświadczenie, a więc

⁴¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa PWN 1982, s. 95.

to, co psychoanaliza umieszcza w nie- i podświadomości. Wreszcie, akt musi mieć strukturę czasową, by łączyć przeszłość z teraźniejszością.

Metafora intencji jako „pustego miejsca”, czystej potencjalności domagającej się wypełnienia i w akcie wypełniającej się przedmiotem świadomości, a także związana z nią koncepcja przestrzeni intencjonalnej jako pustki, w której obecne są różne sploty intencji, mogą posłużyć do przebudowania pojęcia nieświadomości. Pozwalają bowiem na rozwiązanie podstawowych aporii związanych z koncepcją Freudowską, a także wywodzącymi się z niej koncepcjami Junga czy Lacana. Metaforyczność pojęcia „pustki” i „przestrzeni”, rozumiana w sposób proponowany przez Hannah Arendt, pozwala z jednej strony unikać substancjalizacji owej nie-przedmiotowej sfery, o której próbujemy mówić, z drugiej jednak nie oznacza wcale jej czysto językowego istnienia. Sugeruje istnienie, które ujęte może być tylko przez metaforę, bo nie mamy zmysłu, który pozwoliłby je napotkać.

Ricoeur pokazał podstawowe sprzeczności tkwiące w klasycznej koncepcji nieświadomości⁴². Po pierwsze pytanie, jakiego rodzaju bytem jest przedmiot nieświadomości? Czy fenomen urazu w nieświadomości istnieje w taki sam sposób jak jego uświadomiony w czasie analizy obraz? A jeśli tak, to czy znaczy to, że mamy dwa „pola świadomości”, tylko jedno z nich jest niedostępne? Konsekwencją takiego rozumowania są wszystkie „filozofie podejrzania” i związane z nimi pojęcia świadomości prawdziwej i fałszywej. Przyjęcie koncepcji, w której to, co nie-świadome, jest raczej pewną przestrzenią intencjonalną, poprzez swoje własności determinującą sposób konstytucji zjawisk świadomości, w sposób oczywisty rozwiązuje ten problem.

I drugie, zupełnie podstawowe pytanie. Jak można rozumieć zamianę energii popędowej w znaczenie? Jak można przesko-

⁴² P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Paris, Seuil 1965.

czyć ontologiczną granicę pomiędzy porządkiem istnień a porządkiem znaczeń? Jak już pisaliśmy wcześniej, rozumienie intencji sygnitywnej jako aktu określającego istnienie pewnej istoty pozwala oderwać się od empirycznej, biologicznej treści pojęcia akt. Jednak, co oznacza to w kontekście tworzenia się znaczenia?

Husserl sam zwracał uwagę, że realizowane jest to znaczenie, które wykazuje się „największą aktywnością”. W *Badaniu VI* pisze o złudzeniu, jakiemu ulec można w muzeum figur woskowych. Jeśli widzę wiernie oddaną postać kobiety, to mogę równie dobrze uznać na moment, że jest to obiekt pożądania, jak zobaczyć w niej dzieło zręcznego rzemieślnika. To, czy ujawni się takie, czy inne znaczenie zależy tylko od stanu naszej przestrzeni intencjonalnej, od tego, jakie sploty intencji będą w nim dominować. Ten sam znak, przedmiot – owa figura – może odsyłać do różnych znaczeń, różnych przedmiotów intencjonalnych. Czym w takim razie jest tu znaczenie?

„Pojęcie psa znaczy tyle, co prawidło, wedle którego moja wyobraźnia może w sposób ogólny szkicować postać pewnego czworonoga...”⁴³ pisał Immanuel Kant. Dla nas istotne jest to, że pojęcie, które utożsamiamy z jego znaczeniem, jest tu pewnym prawidłem, które rządzi naszą wyobraźnią. Jednak uważamy, że pozwala ono nie tyle szkicować „postać czworonoga”, co tworzy miejsce dla całego potoku kolejnych przedstawień i pojęć, a to znaczy, że wpływa na treść kolejnych intencji „domagających się” wypełnienia. Jeżeli intencja jest pustym miejscem w przestrzeni splotu intencjonalnego, to wypełniające się znaczenie jest modyfikacją tej przestrzeni, modyfikacją wymuszającą pojawienie się kolejnej intencji, kolejnego pustego miejsca domagającego się wypełnienia. Tak właśnie jest z melodią, którą słyszymy. W każdej chwili kreuje ona w nas modyfikację przestrzeni intencjonalnej, nowe sploty intencji – ujaw-

⁴³ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa, PWN 1957, t. I, s. 291.

niające się w postaci gotowości do „dośpiewania” dalszego ciągu melodii. W „znaczeniu” zawarty jest kierunek ruchu w przestrzeni intencjonalnej.

Inny przykład. Kiedy prowadząc samochód widzę znak „przeście dla pieszych”, nie widzę natychmiast przechodzących ludzi, nie w ten sposób unaoczniam znaczenie znaku. Wypełnieniem intencji sygnitywnej jest tu tylko znak. Ale jednocześnie odsyła on do możliwości pojawienia się ludzi na drodze, tworzą się nowe intencje, „puste miejsca” gotowe do wypełnienia, następuje pewien ruch w przestrzeni intencjonalnej. Wystarczy, że na drodze pojawi się cokolwiek, choćby i cień, owe puste intencje wypełnią się znaczeniem „człowiek na drodze”. Tak rozumiane znaczenie wynika już z lekcji strukturalizmu⁴⁴. Jednak ten ostatni „usztynia” przestrzeń w zdeterminowanej formie. Ruch możliwy jest tylko w jednym kierunku – od struktury do zjawiska⁴⁵, zaś zjawiska – aktualizacje – nie mogą wpływać na strukturę.

Znaczenie nie jest więc na pewno tylko trwaniem tożsamego ze sobą sensu. Zawarta w nim być musi z jednej strony stałość przedmiotowa, stałość intencji sygnitywnej, ale z drugiej owo stałe wypełnienie modyfikuje przestrzeń intencjonalną, wymuszając pojawienie się nowych intencji, nowych „pustych miejsc”, które za chwilę domagać się będą wypełnienia. Zna-

⁴⁴ Gilles Deleuze pisze o tym w ten sposób: „Elementy struktury nie mają ani zewnętrznych desygnatów, ani wewnętrznego znaczenia. Co pozostaje? Jak to pokazuje dokładnie Lévi-Strauss, mają one tylko jeden sens, koniecznie i wyłącznie sens »pozycyjny«. Nie chodzi o stanowisko w rzeczywistej przestrzeni ani o miejsca w wyobrażonych przestrzeniach, lecz o stanowisko i miejsca w przestrzeni swoiście strukturalnej, tj. topologicznej”. G. Deleuze, *Po czym poznać strukturalizm?*, tłum. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, zbiór pod red. M.J. Siemka, Warszawa, Czytelnik 1978, s. 292.

⁴⁵ „Czas biegnie od tego, co potencjalne, do tego, co aktualne, tj. od struktury do jej licznych aktualizacji, nie zaś od jednej aktualnej formy do drugiej.” *Ibidem*, s. 303.

czenie jest więc jednocześnie kierunkiem ruchu w przestrzeni intencjonalnej. Każde zjawisko „patrzy” ku zjawisku wyłaniającemu się w horyzoncie. Świadomość wędruje. Każdy z nas jest nieznanym podróżnikiem w tej przestrzeni intencjonalnej.

W surowych założeniach badania fenomenologicznego poszukujemy dostępu do nie-świadomości. Nie pozwala na to ujęcie zjawisk jako korelatów stałości sensu, ujęcie ich jako idealnych obiektów pozaczasowych – a jest to wątek dominujący w *Badaniach logicznych* – bowiem przestrzeń intencjonalna, a tak rozumiemy nie-świadomość, ujawnia się tylko jako wymiar czasu, uprzedmiotawiający beczasowy ruch, który nazwaliśmy *drama*. Przedmioty świadomości *t r w a j ą c e*, *n i e z m i e n n e* w czasie, mające stały sens, słabo pozwalają na dostęp do nie-świadomego, bo właśnie ów stały sens przedmiotowy jest wyrazem intencji trwania wbrew zmianie, wyrazem heroicznego wysiłku świadomości, by przemijanie zakrzepło w czymś pozaczasowym. Gdzie zatem poszukiwać możemy okna do nie-świadomego?

Wszystkie tropy prowadzą ku wyłanianiu się przedmiotu w chwili. Przejście od jednego fenomenu do drugiego, moment, w którym sens podlega zmianie – sądzimy, że tam właśnie przestrzeń świadomości – nie-świadomość – gra w pełni, tam splatają się intencje, ważą się akty, wyłaniają sensory, to jest poszukiwane przejście. Nie jest przypadkiem, że najgłębszym narzędziem badania nieświadomości dla psychoanalityka jest metoda wolnych skojarzeń. To właśnie badanie wyłaniania się kolejnych zjawisk, medytacja nad sensem zjawiania się kolejnego fenomenu. Każdy z nich jest jakby zakrzepłym stanem przestrzeni intencjonalnej, a sens ich ciągu, *s e n s c i ą g u f e n o m e n ó w*, ujawnia kierunek ruchu znaczeń w tej konkretnej świadomości. Ujawnia więc konfigurację, układ przestrzeni intencjonalnej, szczególną strukturę, w której zapisany jest sposób myślenia człowieka. Tak jak w dyskutowanej przez Merleau-Ponty’ego miłości Swanna do Odetty namiętność przywołuje zazdrość, a obie ujawniają pełnię osoby Swanna. Bowiem

„[...] Ciąg faktów psychicznych i związków przyczynowych uzewnętrznia tylko pewien szczególny sposób widzenia Odetty przez Swanna, pewien sposób bycia wobec innego. Zazdrosna miłość Swanna winna zresztą zostać rozważona w związku z innymi jego skłonnościami, a być może okazałaby się wtedy manifestacją szeroko rozumianej s t r u k t u r y i s t n i e n i a (podkr. A. L.), którą byłaby osoba Swanna”⁴⁶.

Husserl podjął badanie wyłaniania się zjawiska w chwili. Rezultaty zawarł w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Im właśnie poświęcimy dalsze nasze rozważania.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 486 (tłum. własne A. L.).

6. Świadomość – w zamian za skończoność poznania

W poprzedzających rozważaniach wprowadziliśmy pojęcie nieświadomości jako braku, pustej – w sensie przedmiotowym – przestrzeni, pewnego pola, w którego konfiguracji zapisana jest przeszłość. Okazało się że husserlowska intencja może być rozumiana jako miejsce w tej przestrzeni najsilniej domagające się wypełnienia – to właśnie, w którym w danej chwili pojawia się zjawisko, konstytuuje się przedmiot. Przeszłość ujawnia się w fenomenach, bo to przeszłość określa to, w jakich miejscach przestrzeni intencjonalnej brak jest najgłębszy, które z nich najczęściej domagają się wypełnienia. Trwanie pojawiającego się przedmiotu, nawet możliwość jego uchwycenia, uwarunkowana jest przez stałość intencji sygnitywnej – gdyby nie była ona stała, sens przedmiotu stale by się zmieniał. Krzesło, ujmowane przez świadomość jako krzesło, po chwili stawałoby się stosem drewna, potem stolikiem i tak dalej. Zmiany przestrzeni intencjonalnej powodowałyby, że puste miejsce, jeszcze przed chwilą czekające na taki-a-taki układ sensów przesuwałoby się i w chwilę później byłoby inne, otwarte na coś innego. Wszystko stale przechodziłoby we wszystko¹. Ważne jest więc pyta-

¹ Przykładem, który może przybliżyć intuicję takiego świata, są animacje komputerowe, polegające na płynnym przechodzeniu w siebie kolejnych przedmiotów. Na przykład ludzkie twarze w teledysku Michela Jacksona *Black and white*. Oczywiście różnica jest tu taka, że przy

nie o to, w jaki sposób podtrzymywana jest stałość sensu. Wskazówek szukać można w prawach postaci, opisywanych przez psychologię *Gestalt*, a do filozofii wprowadzonych przez Arona Gurwitscha².

Dla nas istotniejszy jest jednak inny wątek. Otóż stałość intencji sygnitywnej jest tą cechą konstytuowania się fenomenów, która warunkuje ich trwanie. Jak jednak uchwycić i jak nazwać to, co warunkuje ruch fenomenów? Przecież gdyby przedmiot świadomości był wypełnieniem jednej stałej intencji sygnitywnej, to mielibyśmy do czynienia z jednym, niezmiennym i stale obecnym fenomenem! Nie byłoby różnorodności zjawiających się przedmiotów ani ruchu zjawisk świadomości, który nazwaliśmy jej *drama*. Byłby byt Parmenidesa, a nie ciągle przepływ zjawisk. A przecież ruch fenomenów jest daną, nie poddającą się wątpieniu, równie fundamentalną jak *cogito*.

Nie może tu być dla nas wytłumaczeniem zmienność świata. Pozostajemy bowiem w ramach husserlowskiej *epoché*, teza o istnieniu świata pozostaje wzięta w nawias. Zresztą nawet bez tego wystarczy przeprowadzić prosty eksperyment – zamknąć oczy. Myśli, obrazy, zjawiska będą dalej płynąć, mimo odcięcia od świata zewnętrznego. Jeszcze raz – świadomość to ruch, *drama*.

Zrozumienie zmienności fenomenów wymaga wprowadzenia do analizy czasu. Czas ujawnia istotową cechę nieświadomości jako pustej przestrzeni – jej ciągły ruch, permanentną zmianę pola intencji, dokonującą się w trakcie wypełniania ich w naoczności. Jednak ruch nie może być zjawiskiem, przedmiotem świadomości. Przecież przedmiot to stałość – stałość intencji sygnitywnej. W jaki więc sposób zmiana może w ogóle być uświadomiona, stać się przedmiotem analizy, jeże-

tego typu animacji zawsze jest moment, kiedy spójny sens przedmiotowy zostaje unieruchomiony i możemy go uchwycić. W nie-świadomym tego by być nie mogło.

² Patrz A. Gurwitsch, *Das Bewusstseinsfeld*, Berlin 1975.

li nie może być zjawiskiem? Odpowiedzi na to pytanie szukać będziemy w husserlowskiej koncepcji świadomości czasu.

Rozważający tę koncepcję często odwołują się do metafory przepływu³. Świadomość w czasie to płynący strumień fenomenów. Ponieważ każdy z nas jest niesiony takim strumieniem, mamy tendencję, by widzieć go jakby z pozycji „od wewnątrz”, postrzegając go jak „rzekę świata”. Ale metafora strumienia nasuwa również myśl o ograniczeniu, o brzegach ściskających prąd wody i zmuszających by płynął właśnie tak-a-tak. O ograniczeniu, które zamienia spokojną masę jeziora w rwącą rzekę. Jeśli świadomość jest strumieniem, to skąd płynie? Gdzie są jej zasoby? I co zmusza ją, by – jak mówi M. Merleau-Ponty – swą trwającą całość zamieniała w szereg następujących po sobie chwil? Wreszcie, jak ma się strumień świadomości do wprowadzonej przez nas wcześniej koncepcji nieświadomości rozumianej jako pustka, przestrzeń konstytucji? Albo inaczej – jakie są warunki zamiany przestrzeni nie-świadomego w strumień świadomości? To będą kluczowe pytania, którym teraz poświęcimy uwagę.

6.1. Chwila terażniejsza

Dlaczego spomiędzy nieskończoności możliwych fenomenów w danym momencie w świadomości pojawia się właśnie ten, a nie żaden inny? Zastanówmy się dlaczego, kiedy w danej chwili poddaję się wolnemu biegowi myśli, w świadomości mam wpiery obraz kartki papieru, po chwili pojawia się tykanie zegara z sąsiedniego pokoju, dalej świadomość skupia się

³ Krzysztof Michalski pisze na przykład „...żeby zrozumieć, dlaczego czas płynie, [...] - trzeba zastanowić się, twierdzili Brentano, Bergson, James i Husserl, nad istotą świadomości. I odwrotnie – świadomość, w swej istocie ujęta, okazuje się »strumieniem«, »rzeką«, »rzeką czasu«, w: *Logika i czas*, Warszawa, PIW 1988, s. 169.

na uczuciu niepokoju i światle lampy, by – kierowana tym światłem – powrócić do kartki papieru? Dlaczego po tykaniu zegara zjawilo się właśnie światło lampy, a nie współłobecny w tle świadomości hałas uliczny?

Zwykle nie potrafimy sobie odpowiedzieć na takie pytania. Jedno jest pewne. Te zjawiska nie mogłyby pojawić się w świadomości równocześnie. Chwila nie mogłaby ich pomieścić. Możemy więc mówić o nadmiarowości doświadczenia chwili w stosunku do ograniczenia naszych władz poznawczych. O tym, że w trakcie konstytuowania zjawiska stale dokonuje się proces wyboru, w którym nieskończoność ze wszystkimi swoimi aspektami jest „okrawana”. Świadomość określonego fenomenu jest już rezultatem tego ograniczenia, w którym ze wszystkich możliwych splotów intencji ujawnia się właśnie ten jeden jedyny. Wszystkie pozostałe, nawet stosunkowo bliskie, pozostają nieprzedmiotowe, puste, nie-świadome. Wiąże się to istotowo z naturą przedmiotowości, *percipere* to *excipere*, to zaś warunkuje nowy obszar pustki, która domaga się wypełnienia. W chwili, w której to-co-wypełnione zostaje ujęte jako zjawisko, zaczyna też się oddalać, bowiem sam fakt pojawienia się go w świadomości powoduje, iż linie sił pola intencjonalnego zaczynają przebiegać inaczej. Uświadomiony przedmiot staje się jakby „zewnątrznym” odważnikiem, rzuconym na wznoszącą się szalę przestrzeni intencji, który powoduje, iż zmienia ona kierunek ruchu. Jego obecność znowu jednak zaburza chwiejną równowagę i musi pojawić się nowy przedmiot, by znowu ją na moment przywrócić. Albo, jeśli wrócimy do obrazu świadomości jako linoskoczka chwiejącego się nad przepaścią, to parasolka przywracająca równowagę musi stale wędrować, by równoważyć nowym położeniem zachwianie równowagi, które spowodowała w położeniu poprzednim. Ta wędrownica określona jest w taki sposób, że któryś z „wypartych”, odsuniętych przed chwilą splotów intencji staje się miejscem najgłębszego braku, w którym nowe zjawisko – w naszej metaforze nowe położenie parasolki – się ujawnia. W taki sposób

równoległe istnienie linii sił przestrzeni intencjonalnej, zwanej przez nas nieświadomością, zamienia się w ujawnianie się kolejnych, następujących po sobie w czasie przedmiotów.

Czy mogę jednak doświadczyć tego wyboru, który dokonuje się na granicy świadomości, gdy konstytuuje ona ten właśnie, a nie żaden inny przedmiot? Kiedy, jak mówi Husserl, „zwracam się” ku temu właśnie przedmiotowi i „wychwytyję go” z tła?⁴ Czy mogę uchwycić go nie poprzez metaforę, jak powyżej, lecz analizując rygorystycznie dane naoczne?

Mówiliśmy o momencie, zakładając jakby istnienie momentu przed i po, bo przecież zauważamy, że przed chwilą zjawiska nie było, teraz jest. Zakładamy następstwo czasowe. Czy jest to tylko założenie? Czy może pewne doświadczenie? Jeżeli wiemy, że przed chwilą zjawiska nie było, a teraz jest, to znaczy że musimy postawić obok siebie owe „przed chwilą” i „teraz” i zauważyć różnicę. Jeżeli w doświadczeniu chwili terażniejszej byłoby tylko t e r a z, to godzina czwarta na zegarku znaczyłaby dla nas „zawsze”. Każdą chwilę odczuwalibyśmy jako wieczność, bo nie pamiętalibyśmy, że istniała chwila poprzednia i nie wiedzielibyśmy, że istnieje następna. Po to więc, by możliwa była różnorodność zjawisk, musimy „rozciągnąć” nasze doświadczenie chwili terażniejszej.

Problem ten badał Henri Bergson. Próbował odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób, gdy zegar bije, a ja nie słucham zbyt uważnie i nie liczę uderzeń, mogę uświadomić sobie w pewnym momencie ich ilość⁵. Aby to wytłumaczyć, musiał przyjąć, że „stan psychiczny, który nazywamy »moją współczesnością« musi być zarazem postrzeżeniem bezpośredniej przeszłości i projektem bezpośredniej przyszłości”⁶. Krzysztof Michalski

⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, Warszawa, PWN 1975, s. 104.

⁵ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF 1963.

⁶ H. Bergson, *Matière et mémoire*, (cytaty wg wydania 1908 w tłumaczeniu K. Michalskiego), s. 140.

podsumowuje to w taki sposób: „To co »właśnie« obecne w świadomości, co obecne w niej »teraz«, nie jest samodzielne, tylko abstrakcyjnie da się wyróżnić, samo z siebie odsyła do czegoś innego, a więc tego, czego właśnie »teraz« nie ma – w rezultacie »teraz« nie jest punktem, jest wewnętrźnie zróżnicowane”⁷.

Bergson nie chciał zaakceptować wyników własnej analizy. Twierdził bowiem, że wszelkie zróżnicowanie, wszelka struktura jest przestrzenna, natomiast „...czyste trwanie jest formą, którą przyjmuje następstwo naszych stanów świadomości, kiedy nasze ja [...] powstrzymuje się od ustanawiania rozróżnienia pomiędzy stanem aktualnym i stanami poprzedzającymi”⁸. To założenie stawiało jednak Bergsona wobec trudności, z którymi nie mógł się uporać. W jaki sposób, mając dane tylko teraz, można uchwycić następstwo? Skąd odczucie, że coś jest wcześniejsze, a coś późniejsze? Jak to, co „wewnętrźnie zróżnicowane”, ma jednocześnie cechować się „powstrzymywaniem od ustanawiania rozróżnienia”? Michalski twierdzi, że Bergson postępuje tu wbrew logice swojego wyводу⁹.

U podstaw tej niekonsekwencji tkwi niechęć Bergsona do zaakceptowania swoiście przestrzennego charakteru kontinuum czasowego. Wydaje się, że to, co można by nazwać jego „błędem”, jest utożsamienie wszelkiej przestrzenności z przestrzenią nauki – homogeną, pozbawioną wewnętrznej konfiguracji, a więc nie dającą żadnego wewnętrznego uzasadnienia ruchu. A przecież sam Bergson w *Eseju...* pisze: „Właściwie różnice jakościowe są powszechnie obecne w przyrodzie; i nie widać powodu, dla którego dwa konkretne kierunki, miałyby być mniej wyraźnie zaznaczone w bezpośrednim spostrzeżeniu niż dwa kolory. Ale koncepcja pustego, jednorodnego środowiska [...] wydaje się wymagać odrzucenia tej różnorodności, która

⁷ K. Michalski, *op. cit.*, s.177.

⁸ H. Bergson, *Essai...*, tłum. własne A. L., s. 67.

⁹ K. Michalski, *op. cit.*, s. 184.

leży u samych podstaw naszego doświadczenia”¹⁰. Tylko dla czego mielibyśmy przyjmować że jeśli przestrzeń jest pusta, to jest jednocześnie jednorodna? Ten przesąd myślowy prowadzi na manowce. Tylko nasza świadomość, specyficzna dla bytu – jak mówi Heidegger – o poznaniu skończonym, doświadcza niezróżnicowanej nicości tam, gdzie nie może uchwycić przedmiotu. „Najpierw spostrzegamy pewne byty, następnie określamy ich istoty i na koniec afirmujemy ich istnienie za pomocą sądu”¹¹ pisze Gilson. Istnienie jest dla nas tożsamy z istnieniem przedmiotowym. Ale owa nicość, o której mówimy, jest „dźwięczącą pustką”.

Merleau-Ponty podejmuje dyskusję: „Odrzucenie uprzedzrzeniennia (*spatialisation*) czasu, którego dokonuje Bergson, nie jest ani konieczne, ani wystarczające, by powrócić do czasu autentycznego. Nie jest to konieczne, bo czas jest wyłączony z przestrzeni tylko wtedy, gdy rozpatrujemy przestrzeń już wstępnie zobiektywizowaną, a nie ową pierwotną przestrzenność [...], która jest abstrakcyjną formą [ujęcia] naszej obecności w świecie”¹².

Owa pierwotna przestrzenność nie jest jednak naoczna, jest obecna, ale nie-przedmiotowa, ona ujawnia się w sensie zjawisk, w tym że jedna rękawiczka jest „prawa” a druga „lewa”. W tym sensie jest nie-świadomością. Bergson jest jednak filozofem przed-Freudowskim. Nie może więc przyjąć, że to postulowana przez niego różnorodność jest nie-świadomością, ujawniającą się świadomie jako nie-zróżnicowane trwanie. Wskutek tego właśnie w jego przykładzie z biciem zegara nie ma miejsca na taką zmianę konfiguracji przestrzeni intencjonalnej, która, choć sama nie-świadoma, kształtowałaby świadomość liczby uderzeń.

¹⁰ H. Bergson, *Essai...*, s. 65.

¹¹ E. Gilson, *op. cit.*, s. 56.

¹² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1989, s. 475.

Myślowy powrót od przestrzeni „wstępnie zobiektywizowanej”, a więc w sensie jakościowym jednorodnej, do pierwotnego, jakościowo zróżnicowanego uprzestrzennienia ma dla naszego wywodu podstawowe znaczenie. Musimy więc ponownie zatrzymać się przy tej idei. Pozwala ona zrozumieć, w jaki sposób pustka może być różnorodnością, w jaki sposób jedno miejsce w przestrzeni może być głębiej „puste” niż inne, mimo iż w sensie przedmiotowym nie różnią się niczym – i tu i tu nie ma nic.

By lepiej to zilustrować, ponownie odwołamy się do metafory przestrzeni wypełnionej, przyjmijmy, polem elektromagnetycznym. Obserwator wpatrujący się w taką przestrzeń nie postrzega żadnej różnicy pomiędzy dwoma jej punktami – tu nie ma nic i tam nie ma nic. Tak właśnie w burzowy dzień powietrze rozciągnięte między chmurami a dachami domów jest po prostu puste. Jednak w jednym z punktów natężenie sił pola może być wielokrotnie większe niż w drugim. Pewne zjawisko może więc inaczej ujawnić się w tym pierwszym miejscu, a inaczej – w drugim. Albo w ogóle ujawnić się może tylko w jednym z nich. Na przykład wyładowanie elektryczne, piorun w czasie burzy, wybiera w pozornie pustej przestrzeni między chmurą a ziemią określoną drogę, zdeterminowaną właśnie przez ukryte różnice w natężeniu pola w poszczególnych miejscach. I ujawnia się jako zygzakowaty, niepowtarzalny kształt błyskawicy.

Dokonanie tej myślowej operacji pozwala zrozumieć, w jaki sposób akt, wypełnianie pustki, może konstituować różnorodne i coraz bardziej różnorodne fenomeny. Wynika to z tego, że owa pustka nie jest jednorodna – jest jakościowo zróżnicowana, jak przestrzeń o zmiennej metryce, wypełniona polem. I każdy następny akt przez ukonstytuowanie określonego przedmiotu zmienia ją, zapisuje się w jej różnorodności. Zapis ten determinować będzie wszelki następny ruch od fenomenu do fenomenu, od jednego stanu tej przestrzeni do drugiego. To jak ruch płynącej lawy, która z jednej strony wybiera takie ło-

zysko, na jakie pozwala jej różnorodność zbrocza, po którym płynie, jednocześnie jednak tężejąc kształtuje je i zmienia, determinując ruch następných fal, wyrzucanych przez wulkan.

Wróćmy jednak do Bergsona.

Próbując uniknąć jakiegokolwiek formy przestrzenności w opisie czasu, doszedł on do swojej definicji trwania: „czyste trwanie jest formą, którą przyjmuje następstwo naszych stanów świadomości, kiedy nasze ja pozwala sobie żyć, kiedy powstrzymuje się od rozróżniania (*établir une séparation*) pomiędzy stanem aktualnym i stanami przeszłymi. [...] Nie musi również zapominać stanów przeszłych: wystarczy, że przypominając sobie te stany [nasze ja] nie stawia ich obok stanu aktualnego (*ne les juxtapose pas*) jak pewnego miejsca wobec innego miejsca, lecz je z nim współorganizuje, tak jak zdarza się kiedy przypominamy sobie stopione, można powiedzieć razem, dźwięki melodii”¹³. Intuicja współorganizowania, stapiania się fenomenów przeszłych z aktualnie obecnym jest niezwykle istotna. Ujawnia jakby „ekonomię” świadomości, jej sposób radzenia ze skończonym charakterem poznania w chwili zamieniania nieskończoności przestrzeni intencjonalnej w określoność zjawiska. Ale wydaje się jednocześnie, że w jakimś punkcie musi nastąpić zerwanie ciągłości tego stapiania, umożliwiające pojawienie się zupełnie nowego fenomenu. Postulując trwanie jako stałe „stapianie” i powstrzymując się od jasnego oddzielania zjawisk, w gruncie rzeczy uniemożliwia sobie Bergson konstytucję konkretnego przedmiotu w tle świadomości. Nie można bowiem „stopić” hałasu ulicznego z lampą stojącą na biurku. Nawet dźwięki muszą być oddzielnie ujęte, by mogły stopić się w całość melodii.

Bez uchwycenia przedmiotu niemożliwa jest przecież świadomość intencjonalna, świadomość *c z e g o s*. To zaś uniemożliwia uchwycenie wymiarów istnienia przedmiotowego,

¹³ H. Bergson, *op.cit.*, s. 67.

a więc również świadomą konstytucję wymiaru czasowego z jego „wcześniej” i „później”. Tylko na tle przedmiotu świadomości, z jego stałym sensem zawieszonym jakby ponad albo poza czasem – w nieskończoności – możliwe jest uchwycenie jakiegokolwiek „wcześniej” i „później”, a więc ukonstytuowanie się wymiaru czasowego. Po to, by uchwycić zmianę, potrzebna jest stałość, by uchwycić skończone – nieskończoność. Jest to w istocie stara figura myślowa, obecna już u Kartezjusza i odnaleziona przez Levinasa.

Ale przecież uchwycenie, określenie czegoś jako stałego, nieskończonego, możliwe jest tylko wtedy, gdy znamy zmianę. Inaczej trwalibyśmy wtopieni w wieczność, w jakimś mistycznym *nunc stans* i nie zjawiałyby się nam żadne fenomeny.

Istnienie świadomości intencjonalnej, takiej jaką znamy, wymaga spotkania w jednym przedmiocie dwóch koniecznych warunków – ruchu, czyli zmiany, i niezmiennego trwania. Przy czym żaden z nich nie jest sam przedmiotem świadomości. Są warunkami koniecznymi, by przestrzenna nie-świadomość stała się ciągiem uświadomionych przedmiotów myśli. Pisząc o myśleniu Hannah Arendt odnajduje podobną figurę: „Wszelkie myślenie jest dyskursywne i o ile postępuje ono pewnym ciągiem, to może być określone jako »linia ciągnąca się w nieskończoność«, zgodnie z tym jak przedstawiamy sobie ciągłą naturę czasu. Lecz aby stworzyć taką linię myśli, musimy przekształcić równoległe istnienie doświadczeń w następstwo bezdźwięcznych słów, czyli w jedyne medium umożliwiające nam myślenie, co jest jednak nie tylko odzmysłowieniem, lecz także odprzestrzennieniem pierwotnego doświadczenia”¹⁴.

Dokonywane w każdej chwili akty odrzucania nadmiaru, ociosywania nieskończoności tak, by mieściła się w naszym skończonym poznaniu, stają się konstytuowaniem wymiaru czasowego. Nie-świadomy ruch świadomości przechodzi

¹⁴ H. Arendt, *O myśleniu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Europa 1989, s. 272.

w przedmiocie w świadomość czasu. Ale dostęp do tego ruchu, do formy czasu, mamy tylko przez przedmiot. „...jeżeli to, co zawarte, może być naprawdę ujęte poprzez formę [która je zawiera], i pojawiać się jako zawarte w tej formie, to jest też tak, że forma owa jest tylko poprzez nie dostępna...”¹⁵ pisze Merleau-Ponty.

Jak więc możliwe jest współwystępowanie dwóch niejako wykluczających się – a przecież koniecznych – warunków tego, żeby świadomość była taka, jaka jest, jaką ją znamy: bergsonowskiego współorganizowania się, stapiania przeszłości z terażniejszością – czasu świadomości, i znanego nam z *Badania logicznych* trwania sensu przedmiotowego jakby ponad czasem? Jak możliwe jest stopienie w przedmiocie dwóch warunków koniecznych dla uchwycenia go takim, jakim jest – stałości i zmiany?

6.2. „Teraz” Husserla

O chwili terażniejszej mówi Husserl w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*: „...to ujęcie terażniejszości jest niejako głową komety, której warkoczem są retencje odnoszące się do wcześniejszych punktów »teraz« ruchu. [...]”¹⁶. Owa kometa wyraża więc dyskutowaną przez Bergsona i Merleau-Ponty’ego rozciągłość „teraz”. Głowa komety, to miejsce krystalizowania się zjawiska, a więc zgodnie z naszą koncepcją puste miejsce, w którym ujawnia się największy brak, najgłębsza pustka. Wyłaniające się zjawisko określa Husserl mianem praimpresji. Ogon to trwające ciągle punkty „teraz” wykrystalizowanego już fenomenu. Otóż pojawienie się każdej kolejnej praimpresji, wypełnienie fenomenem najbar-

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s.118.

¹⁶ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, PWN 1989, s. 47.

dziej pustego miejsca, zmienia charakter całego pola retencji, każdej z faz tego pola, a więc każdej z poszczególnych retencji. „...przebieg spostrzegania np. melodii w każdej ze swych faz rekapitułuje i zarazem modyfikuje całe wcześniejsze następstwo dźwięków”¹⁷. Jest to bliskie bergsonowskiego „współorganizowania”. Ale tutaj zjawisko stale trwa. „Gdy dźwięk c [...] spostrzegany jest w trwaniu (*dauernd*) i dany jest jako trwający, to c rozciąga się na pewien odcinek bezpośredniego pola czasowego, tzn. w każdym teraz występuje nie nowy dźwięk, lecz wciąż ten sam i ciągle ten sam. [...] Z drugiej wszakże strony zachodzą [tu] przecież różnice, o ile każdy punkt czasowy jest indywidualnie różny od wszystkich innych, ale właśnie różny (*verschieden*), a nie oddzielony (*geschieden*)”¹⁸. Co więc jest „rekapitulowane i modyfikowane”? Co w przedmiocie trwa, a co „różni się”?

Można uchwycić ten proces, jeśli uzna się, że wykrystalizowanie się kolejnej praimpresji w odpowiednim pustym miejscu w każdej chwili zmienia całą przestrzeń, której zjawisko jest wypełnieniem. Nawet jeżeli, jak pisze Husserl, w każdej nowej chwili trwa „wciąż ten sam i ciągle ten sam dźwięk”, to jego trwanie związane jest z Bergsonowskim „stapianiem się” kolejnych praimpresji, których jednak stałe pojawianie się jest znakiem ciągłej zmiany w polu świadomości. To nazwalibyśmy „ekonomią” świadomości. Trwanie porównać tutaj można do trwania wyginanego prętu, który pod działaniem siły pozornie się nie zmienia, ale poddany coraz większemu napięciu w pewnej chwili pęka. Następuje zerwanie ciągłości. Konfiguracja przestrzeni konstytucji zmienia się gwałtownie. Ujawnia kolejne, zupełnie inne puste miejsce, które znowu się wypełnia, bowiem poprzednie już się częściowo wysyciło i „biegun” pustki przesunął się.

¹⁷ A. Póltawski, *Słowo wstępne w: E. Husserl, Wykłady..., op. cit.*, s. XVIII.

¹⁸ E. Husserl *Wykłady..., op. cit.*, s. 126.

Pojawienie się każdej nowej chwili wiąże się z modyfikacją całej przestrzeni świadomości. Nieodwracalnej modyfikacji. Dlatego nigdy nie można dwukrotnie przeżyć tego samego. Melodia słuchana w dzieciństwie różni się od tej samej melodii usłyszanej wiele lat później. Melodia słuchana po raz drugi, tylko w kilka chwil później też jest już inną melodią. W trakcie pierwszego słuchania przestrzeń jej konstytucji zmienia się bezpowrotnie.

Natychmiast jednak powraca poprzednio postawione pytanie: jak możliwa jest stała modyfikacja tego, co w danej chwili obecne w świadomości, jej przedmiotu, jeśli istotą jego zjawiania się jest stałość intencji sygnitywnej?

Intencja sygnitywna, akt utrzymujący stałość sensu, jest właśnie aktywnością, aktywnością w sensie literalnym. Jest aktywnością tak modyfikującą stale zmienną przestrzeń wyłaniania się przedmiotów świadomości, że pozwalającą na utrzymanie w dużej mierze stałego miejsca krystalizacji „teraz”. Odpowiada to procesowi utrzymywania figury w polu świadomości, opisywanemu przez Merleau-Ponty’ego: „Na podstawowym poziomie wrażliwości sensorycznej dostrzegamy wzajemne oddziaływanie bodźców, oraz układu sensorycznego i motorycznego, które, w zmiennej konstelacji fizjologicznej utrzymuje stałość wrażenia i które nie pozwala na określenie procesu nerwowego jako prostej transmisji danego przekazu”¹⁹.

Jednak gdy głębia braku w innym miejscu przestrzeni przekroczy pewną granicę, wtedy zmieni się intencja sygnitywna i pojawi się inny przedmiot świadomości. Tak oto, gdy słucham melodii, do pewnego momentu jestem na niej skupiony, buduję ją w czasie jako przedmiot mojej świadomości, melodia jednak wiąże się z jakimś ciągiem skojarzeń, z dawnymi wydarzeniami, z jakąś osobą, to wszystko w nienaoczny sposób zmienia przestrzeń konstytucji i gdy zmiana to osiągnie pewną „ma-

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*

sę krytyczną” w pewnym momencie moja myśl przeskakuje na uczucie tęsknoty do kogoś i obraz tej osoby pojawia mi się przed oczami, zaś melodia znika w tle²⁰. Tak, jakby coś pękło.

Husserlowska retencja może być uznana za intencjonalny nośnik drugiego warunku ujawniania się przedmiotu świadomości – zmiany przestrzeni konstytucji przedmiotu. Przyjrzyjmy się dokładniej owemu pojęciu. Sam Husserl nazywa retencję „swoistą odmianą intencjonalności”²¹. Swoistą, dlatego że podwójną i jednocześnie „nieprzedmiotową”²². W tym wyjaśnieniu tkwi kolejna zagadka. Przede wszystkim, jak rozumieć ową „nieprzedmiotową intencjonalność”? Wprowadzając do swojej filozofii pojęcie intencjonalności, Husserl stwierdza przecież wielokrotnie, że każda świadomość jest świadomością czegoś. Jednak intencjonalność retencji nie jest intencjonalnością przedmiotową. A więc jaką? Czyżby miało się okazać, że podobnie jak w wypadku intencji sygnitywnej, przedmiot „swoistej odmiany intencjonalności” nie mógłby być unaoczniony?

6.3. Retencja jako uprzedmiotowiony ruch

Koncepcję podwójnej intencjonalności retencji daje się odczytać jako próbę uchwycenia przeciwstawnych aspektów widocznych w każdym zjawisku – tego, że przedmioty trwają,

²⁰ W podobnym kierunku idzie myślenie współczesnej psychologii poznawczej. Patrz np. koncepcja „rywalizujących wzorców” Williama H. Calvina: „...Kiedy zstanawiasz się, czy z patery z owocami wziąć jabłko czy banan, kod mózgowy (...) [który dla nas tworzy „puste miejsce” – dop. A.L.] dla jabłka musi rywalizować w kopiowaniu z kodem banana. Kiedy jeden z kodów ma dość kopii, by dotrzeć do obwodów działania, możesz sięgnąć po jabłko. /Kody banana nie zniknęły jednak – mogą trwać w tle jako myśli nieświadome, [...]”, w: *Jak myśli mózg*, tłum. J. Suchecki, Warszawa, Wyd. CIS 1997, s. 141–142.

²¹ E. Husserl, *Wykłady...*, op. cit., s. 48.

²² *Ibidem*, s. 118.

a jednocześnie podlegają stałej zmianie. Znaczyłoby to, iż pojęcie retencji zawiera w sobie część tego, co w *Badaniach...* Husserl nazwał intencją sygnitywną. „Każdy odcień świadomości typu »retencja« cechuje podwójna intencjonalność: ta, która służy konstytucji immanentnego obiektu, to jest ta, którą nazywamy »pierwotnym przypomnieniem« o (dopiero co doznany) dźwięku, albo wyraźniej, właśnie retencją dźwięku. Inna intencjonalność konstytuuje jedność pierwotnego przypomnienia w przepływie [...]”²³. I dalej: „Jeśli skieruję się ku dźwiękowi, jeśli wżyję się całą uwagą w »intencjonalność poprzeczną« [...], to występuje (*steht da*) trwający dźwięk, rozszerzający się wciąż w swym trwaniu. Jeśli [jednakże] nastawię się na »intencjonalność podłużną« i na to, co w niej się konstytuuje, wówczas spojrzenie refleksji przerzucam z dźwięku [...], na to, co w »pra-wraz« jest nowym punktem prawrażenia, i to, co »wraz« z nim jest w ciągłym szeregu retendowane”²⁴. Przypomnijmy: „intencjonalność poprzeczną” rozumieć można jako „przekrój” przez pewien stan przestrzeni intencjonalnej, obiektywizujący się w jedności, w trwaniu przedmiotu. Natomiast „intencjonalność podłużna” konstytuująca jedność pierwotnego przypomnienia w przepływie, ujmuje jakby ciągłą zmianę nie-świadomego, obiektywizując ją w jedności wymiaru czasowego, z jego ciągłym „wcześniej” i „później”. Są one jednak nierozdzielnie ze sobą związane, nie można pomyśleć jednej bez drugiej, mimo że ich „intencje” są właśnie niejako przeciwstawne. Ruch może być uchwycony tylko na tle trwania, trwanie tylko poprzez ruch. „W zmianie (*im Wechsel*) musi być (*da-sein*) coś trwającego, i tak samo w zmienianiu się (*im Veranderung*) – coś, co stanowi o identityczności tego, co się zmienia albo ulega zmianie. To, oczywiście, odsyła do istotnych form świadomości czegoś indywidualnego [...]”²⁵. W tym sensie sam

²³ *Ibidem*, s.119.

²⁴ *Ibidem*, s.121.

²⁵ *Ibidem*, s.128.

„wymiar czasu” jest co najmniej „dwuwymiarowy”, a jak pisze R. Bernet przypomina „koncentryczne kręgi na wodzie”²⁶.

Jeżeli w pierwszym intencjonalnym wymiarze retencji odnajdujemy trwanie, to jak rozumieć naoczność owego drugiego wymiaru, który łączymy ze zmianą? Michalski proponuje następującą interpretację: „Opis retencji jest próbą pokazania, że każde teraz jest dane z konieczności jako przemijające. Retencja jest świadomością przemijania – a nie świadomością czegoś, co przeminęło. Przeszłość (i odpowiednio przyszłość) nie jest więc pierwotnie kawałkiem czasu [...] dodanym do aktualnego »teraz« – to raczej wymiar spostrzeganej przez nas rzeczywistości”²⁷. Retencja ciągle przypomina, że stałość intencji sygnitywnej jest pewną uludą, że w istocie stale trwa ruch, wypełnianie jednych intencji – jednych przestrzeni braku – i pojawianie się innych domagających się wypełnienia. Świadomość retencjonalna ratuje nas przed ciągłym obcowaniem z wiecznością, nadaje wagę chwili.

Przypomnijmy naszą dyskusję „paradoksu strzały” Zenona. Grecy przyjmowali, że chwila terażniejsza jest punktem. Postrzeżenie chwili terażniejszej również musiało mieć punktowy charakter, musiało być całkowicie „nierozciągłe”. Wydaje się jednak, że był to mit myśli greckiej, związany z jej geometrycznym, a w istocie „wzrokowym” charakterem. Abstrahował jednak od tego, że w punktowej chwili nie dostrzeżelibyśmy niczego poza wiecznością. Nadanie znaczenia – a więc dostrzeżenie przedmiotu – wymaga trwania, w którym współobecna, stopiona jest stałość przedmiotu i jego zmiana, odsyłanie do innych, możliwych intencji, pojawianie się nowych pustych miejsc.

Grecy analizowaną sytuację konstruowali w taki sposób, że dostrzegali tylko przedmiotową stałość strzały. Podobnie Husserl w *Badaniach logicznych*. Zmiana była dla nich nienaoczna.

²⁶ R. Bernet, *Einleitung*, w: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hamburg 1985, s. LI.

²⁷ K. Michalski, *op. cit.*, s. 199.

Matematycy mówią, że zmianę, ruch opisuje właśnie pojęcie pędu. Ono mówi o ruchu – jego kierunku i intensywności. Ale ono również jest nienaoczne. Bo też ruch jest nienaoczny. Hannah Arendt pisze o zmyśle wzroku: „...nie traktuje terażniejszości jako przemijającej jedynie chwili doświadczenia, lecz przekształca ją w wymiar, gdzie rzeczy mogą być oglądane jako trwające”²⁸. W tym duchu napisane są jeszcze *Badania logiczne*.

Ale w *Wykładach...* pojawia się zupełnie inna myśl. koncepcja retencji i protencji Husserla wydaje się próbą dyskursywnego uchwycenia tego współwystępowania, stopienia zmiany zachodzącej w nie-świadomym i zachowania umiejscowionego w przedmiocie świadomości. A także pokazania konieczności tego stopienia dla konstytucji wszelkich fenomenów²⁹. Każdy trwający w czasie fenomen zawiera w sobie więc jakby „skamieniały” pewien stan kontinuum wymiarów świadomości, stan pewnego „splotu intencji” – tego właśnie, który ukonstytuował go w praimpresji – jako intencję sygnitywną. A jednocześnie jest wyrazem ciągłej zmiany owego „splotu intencji”, ruchu samej przestrzeni intencjonalnej, poprzez ciągłą modyfikację retencjonalną. Kontinuum praimpresja–retencja jest próbą nazwania wymiaru konstytucji przedmiotu świadomości, wymiaru, który nazywamy czasowością, a związanego z ciągłym ruchem. Zmianę – obok trwania – ujmuje Husserl jako konieczny warunek zjawiania się fenomenów właśnie takimi, jakimi się zjawiają. Bez stałości intencji sygni-

²⁸ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Czytelnik 1991, s. 165.

²⁹ „O każdej fazie, np. fazie jakiegoś aktualnego »teraz«, wiemy, że choć podlega prawu ciągłej modyfikacji, właśnie dlatego musi przejawiać się jako przedmiotowo ta sama, jako ten sam, by się tak wyrazić, punkt dźwiękowy, ma tu bowiem miejsce kontinuum ujęć przeniknięte identycznością sensu i pozostające w [stanie] ciągłego pokrywania się. Pokrywanie się dotyczy pozaczasowej materii, która wszakże w przepływie zachowuje identyczność sensu przedmiotowego”. E. Husserl, *Wykłady...*, s. 96.

tywnej nie byłoby przedmiotu świadomości, ale nie byłoby go też bez modyfikacji retencjonalnej. Analiza podstawowego doświadczenia świadomości prowadzi do metafory *coincidentia oppositorum*.

Tak opisana modyfikacja retencjonalna dotyczy już ukonstytuowanego fenomenu, który zachowując swój sens przedmiotowy, oddala się od aktualnego stanu „splotu intencji”. Te obiektywizują się ciągle w nowej praimpresji. To, co będzie ukonstytuowane, jest określone przez nie wypełnione intencje, jeszcze puste miejsca – „zagęszczające się”, ale nie zobiektywizowane – jak pisze Husserl „...obecne jako »tło« i tym samym zasadniczo gotowe do tego by być spostrzegany-mi...”³⁰. To „przebijanie się” nie-świadomego do obiektywizacji opisują protencje. Pisze Merleau-Ponty: „Poza tym, co widzę i postrzegam, nie ma już zapewne nic naocznego, ale świat rozciąga się dalej poprzez linie intencjonalne, które określają zawczasu co najmniej styl tego, co nadejdzie...”³¹. Natomiast ujawniający się przedmiot jest już przeszłością i, jak już pisałem, w istocie natychmiast zaczyna o d d a l a ć s i ę.

Podobnie jak intencja sygnitywna, ani retencja, ani protencja nigdy nie jest przedmiotem świadomości. Jest opisem ruchu świadomości, który możemy uchwycić ze sposobu, w jaki wyłaniają się i znikają jej fenomeny³². Retencja uchwytna jest tylko w porządku następujących po sobie zjawisk, w sensie ciągu fenomenów.

³⁰ E. Husserl, *Idee...I*, s. 144.

³¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 476.

³² E. Husserl, *Diesen Fluss lernten wir verstehen als ein systematisches Gefuege fortschreitender Erfuellung von Intentionen, womit freilich nach anderer seite wieder Hand in Hand geht eine Entleerung schon voller Intentionen*. „Nauczylismy się pojmować ten strumień jako systematyczną jedność (*Gefuege*) postępującego spełniania intencji, z czym z drugiej strony idzie co prawda w parze opróżnianie już wypełnionych intencji”. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis*, den Haag 1966, s. 8 (tłum. W. Leder).

Analiza czasu Husserla może być rozumiana jako sposób zdania relacji z doświadczenia „chwili terażniejszej” będący próbą uchwycenia tego, jak poprzez ruch, przepływ zjawisk, całość, jedność świadomości „objektywizuje się” w przemijającym przedmiocie. Co więcej, analiza ta pokazuje, że jest to konieczne, aby przedmiot, ten konkretny przedmiot świadomości, mógł się wyłonić. Jedności świadomości doświadczam właśnie w chwili, w której wyłaniający się przedmiot otwiera mi dostęp do „przestrzeni”, która jest tego przedmiotu potencjalnością, całościowym projektem. W tym sensie „teraz” nie jest punktem, a właśnie otwarciem na pewien wymiar. Zacytować tu warto Merleau-Ponty’ego: „Nie możemy ujmować (*nous ne devons réaliser*) osobno ani pewnej niepodzielnej potencjalności, ani jej poszczególnych, wyraźnie oddzielonych przejawów, świadomość nie jest tym albo tym, ona jest jednym i drugim, jest samym ruchem czasowania...”³³.

6.4. Wielowymiarowość przestrzeni konstytucji

W świadomości nie napotykaemy retencji, intencji, aktów ani „pustych miejsc”. Napotykaemy zjawiska, wyłaniające się z tła i zastępowane przez inne. Nic ponad to, ale też nie mniej niż to. Jeżeli siedząc w swoim fotelu wodzę wzrokiem po pokoju, pojawia mi się obraz okna, drzewa za oknem, ściany, reprodukcji obrazu Boticellego. Moja uwaga skupia się na tej reprodukcji, piękno wizerunku wypełnia pewną pustkę, tęsknotę – brak piękna. Jednocześnie obecny w pokoju zapach kawy pozostaje na marginesie, nie jest ujmowany. Jednak p o z a m o - j ą ś w i a d o m o ś c i ą zmienia się układ w przestrzeni świadomości, narastające znużenie, oznaczające brak sił, domaga się wypełnienia, tworzy pewną intencję, puste miejsce, którego nadal nie jestem świadomy, bowiem podtrzymuje trwanie obra-

³³ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 485.

zu twarzy w mojej świadomości. Zapach parzonej przez kogoś kawy zaczyna wypełniać ową intencję, w jakimś momencie jest już silniejszy niż pustka domagająca się piękna, wypiera wizerunek i napełnia mnie całego ciemnym podnieceniem smaku kawy. Zaś cały ten proces ujawnia się jako proste skojarzenie – przed chwilą wpatrywałem się w twarz na obrazie i nagle poczułem intensywny zapach kawy.

Jak moje Ja, moje istnienie w świecie, zamienia się w kontemplację twarzy, by zaraz być w pragnieniu kawy? Wskazówkę, kierującą ku pewnej stefie zapośredniczenia znajdujemy w *Badaniach...* Analizując intencję zieleni nie wypełnioną przez czerwony przedmiot, pisze Husserl, iż musi być tu coś wspólnego – intencja koloru. Ta wspólna intencja – fundament dla różnych intencji wypełniających – może być nazwana pewnym wymiarem przestrzeni intencjonalnej. Intencje poszczególnych kolorów są niejako pozycjami w tym wymiarze. Wymiar przestrzeni intencjonalnej jest ujęciem pewnego piętra mediatyzacji pomiędzy konkretną, naoczną różnorodnością rzeczy a nienaoczną całością świadomości.

Jak już zauważyliśmy, już określenie miejsca w czasie wymaga założenia dwóch wymiarów przestrzeni intencjonalnej. „Całościowe ujęcie przedmiotu zawiera dwa składniki; jeden konstytuuje obiekt co do jego pozaczasowych określeń, drugi tworzy miejsce w czasie [...]”³⁴. Nie są one zresztą jakoś radykalnie różne³⁵.

Rozpatrzmy konkretny przedmiot, na przykład dźwięk. Co znaczą dla niego „pozaczasowe określenia”? Dźwięk jest jed-

³⁴ *Ibidem*, s. 93.

³⁵ Husserl wspominał o tym w *Wykładach...*: „Nasuwa się tutaj [myśl], by te sposoby przejawiania się i uświadamiania obiektów czasowych potraktować jako paralelne do sposobów w jakie przejawia się i jest uświadamiana rzecz przestrzenna przy zmieniającym się zorientowaniu, a następnie prześledzić »zorientowania czasowe«, w których przejawiają się rzeczy przestrzenne (będące przecież zarazem obiektami czasowymi). [...]”. E. Husserl, *Wykłady...*, s. 40.

nym z ośmiu dźwięków gamy, a także dźwiękiem określonego instrumentu, ma swoją głośność, moc, barwę. Każde z tych określeń tworzy pewien wymiar zmiennych wypełnień. Bez tych wymiarów dźwięk po prostu nie pojawiłby się jako przedmiot świadomości. Bardzo trafna wydaje mi się tutaj myśl Merleau-Ponty'ego: „...istnienie nie może mieć atrybutów zewnętrznych albo przypadkowych. Nie może być jakieś – przestrzenne, czy mające płęć, czy czasowe – nie będąc całością; nie podejmując i nie ujmując swoich »atrybutów« i nie czyniąc z nich wymiarów swojego bycia (*de son être*). [...] Nie ma problemów podstawowych i im podporządkowanych – wszystkie problemy są koncentryczne”³⁶. Dyskutując koncepcję czasowości Husserla, Merleau-Ponty nazywa czas „splotem intencjonalności”. Trafne wydaje mi się określenie całej fenomenologicznie badanej przestrzeni wyłaniania się przedmiotu jako nierozdzielnego „splotu intencjonalności”, z których tylko część konstytuuje wymiar czasowy, pozostałe zaś – inne wymiary konkretności przedmiotu w danej świadomości.

Przyjrzyjmy się ponownie odpowiedniemu doświadczeniu świadomości. Weźmy konstytucję takiego przedmiotu jak dom. Pojawia się on w moim spostrzeżeniu w pewnym ujęciu, w następnym ujęciu ujmuję go w trochę innej perspektywie przestrzennej, jednak dom zachowuje swój sens przedmiotowy, swoją jedność. Te dwa ujęcia stapiają się w kontinuum retencji, i właśnie dzięki temu możliwe jest uchwycenie domu jednocześnie jako trwającego, niezmiennego, a z drugiej strony ciągle płynącego w strumieniu czasu, mającego swoje wcześniej i później. Dom ten uchwycić mogę jednak nie tylko jako trwający w czasie (choć jest to podstawowy warunek uchwycenia go w ogóle), ale również jako piękny lub brzydki, ważny dla mnie lub obojętny – zawsze jako jakiś, konkretny, ten. Pisze

³⁶ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 469.

Husserl: „Wartość nie ma miejsca w czasie. Obiekt czasowy może być piękny, ładny, użyteczny itd., i może być taki w jakimś określonym czasie. Ale piękno, ładność itd. nie mają miejsca w przyrodzie i w czasie”³⁷. Piękno czy użyteczność są wymiarami przestrzeni konstytucji przedmiotu – można chyba powiedzieć, że są one różnymi możliwymi wymiarami intencji sygnitywnej, a więc „dążenia do...”, „miejsca na...” piękno czy użyteczność. To, w którym wymiarze przedmiot ukonstytuuje się, zależy od aktualnego stanu pola intencji, od najsilniejszego dążenia do wypełnienia, od najgłębszego b r a k u. W ostateczności treść intencji sygnitywnej zależeć będzie od wymiaru, w którym konstytuować się będzie przedmiot. W *Ideach I* rozważa Husserl akt wartościowania: „Jeżeli w akcie wartościowania jesteśmy skierowani ku pewnej rzeczy, to skierowanie na rzecz jest zwracaniem na nią uwagi, uchwytywaniem jej, ale »skierowani« jesteśmy także na wartość – tylko nie w uchwytyjący sposób”³⁸. Rzecz w tym, że jeżeli nawet w danym konkretnym akcie nie wartościuję tego domu, nie wypowiadam sądu, to dom uchwycony jest właśnie jako piękny lub brzydki, istnieje we mnie potencjalna możliwość natychmiastowego uświadomienia sobie tego, pojawia się właśnie wymiar nakierowania na pewną wartość, pewna niewypełniona w akcie sądzenia intencja, puste miejsce. Świadomość, która w intencji sygnitywnej tworzy więcej „pustych miejsc” w większej ilości wymiarów, będzie potencjalnie w bogatszy sposób nasycala znaczeniami pewien fenomen. Obraz domu na fotografii będzie dużo bogatszy w znaczenia dla człowieka, który w tym domu wychował się, niż dla kogoś, kto widzi go pierwszy raz. Dla architekta obraz ten będzie również nasycony znaczeniami, ale w inny sposób. Ilość możliwych „odesłań”, pustych miejsc w przestrzeni intencjonalnej domagających się wypełnienia, będzie w obu tych wypadkach większa.

³⁷ *Ibidem*, s. 143.

³⁸ E. Husserl, *Idee... I*, *op. cit.*, s. 115.

Tak rozumiane wymiary przestrzeni intencjonalnej są tak liczne, jak liczne mogą być określenia przedmiotu³⁹. Tworzą one koncentryczne sploty, które zamknięte w jeszcze bardziej całościowych przestrzeniach są różnymi piętrami syntezy. Każde z nich ujawnia się poprzez odpowiednią kategorię fenomenów. Ta kategoryzacja jest sprawą złożoną i ona w dużym stopniu stanowi przedmiot zainteresowania fenomenologii. Zauważmy jednak, że całość przestrzeni konstytucji nie może ujawnić się w żadnym przedmiotowo ujętym fenomenie albo musiałby to być fenomen ujmujący wszystkie zjawiska możliwe w danej świadomości, a to jest sprzeczne. Czy nie mamy więc do tej całości żadnego dostępu? Jest pewne doświadczenie nie-przedmiotowe. Bergson mówi, że przedmioty jawią nam się w *ś w i e t l e u c z u ć*. Uczucie nie jest zjawiskiem, jest barwą przestrzeni, w której zjawisko się zjawia. Idzie za tą intuicją Heidegger, pisząc o nastrojeniu takim jak nuda czy trwoga: „Tego rodzaju nastrój, w którym komuś »jest« tak lub inaczej, pozwala nam – gdy jesteśmy nim przeniknięci – znaleźć się wśród bytu w całości”⁴⁰. Tak więc w nastrojeniu – zwykle właśnie przysłoniętym przez konkretność zjawiska – doświadcza się fundamentalnego, całościowego wymiaru przestrzeni wewnętrznej.

Czy jednak zjawisko tylko przysłania ów wymiar? Przedmiot świadomości konstytuuje się w hierarchii pięter nierozdzielnie związanych ze sobą, zawierających się w sobie wymiarów, zapewniających jego konkretność, to że jest taki, a nie

³⁹ „Albert Einstein – oraz jego poprzednicy – uczynił godną szacunku ideę czasu jako czwartego wymiaru. [...] Lecz sprawa idzie dalej niż to. W dowolnym problemie, niech będzie to fizyka lub psychologia, każda interesująca odrębna wielkość może być potraktowana i wyobrażana sobie jako nowy wymiar w tym problemie” – pisze I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości*, tłum. M. Tempczyk, Warszawa, PWN 1995, s. 109.

⁴⁰ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, w: *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa, Czytelnik 1977, s. 34.

inny. Konstytuuje się w wymiarze czasu, w wymiarze barwy i wymiarze kształtu, w wymiarze ciszy i dźwięku, w wymiarze piękna i brzydoty, dobra i zła, w wymiarze takiego czy innego przeżywania. Każdy wymiar jest logiczną przestrzenią wszystkich możliwych stanów, z których przedmiot jest określony przez jeden dany, w kantowskim języku kategorii modalnych – jeden realny. Sądzić więc można, że przy odpowiedniej koncentracji uwagi, poznając wyłanianie się jednego jedyne go przedmiotu pewnej świadomości, moglibyśmy poznać ją całą, w jej wszelkich wymiarach. Sadzę jednak, że tego typu koncentracja nie jest na zwykłą ludzką miarę. Natomiast, analizując sens ciągu zjawisk, dowiadujemy się, jaki kierunek ruchu jest w tej świadomości uprzywilejowany, dowiadujemy się o jej strukturze, o fragmencie jej całości. To dlatego „wolne skojarzenia” w procesie psychoanalizy są tak ważne. Nawet wtedy – a właściwie właśnie wtedy – gdy na pozór nie ma pomiędzy poszczególnymi myślami żadnych racjonalnych, logicznych związków, to mówią one o „liniach sił” tego pola, przestrzeni umożliwiającej ruch znaczeń. Jak w klasycznym przykładzie Freuda: stół, po stole plama, po plamie krew, po krwi – narodziny.

Myśl o pewnej formalnej przestrzeni bytu pojawia się u wielu myślicieli tej epoki. Wittgenstein pisze w *Traktacie logiczno-filozoficznym*: „Fakty w przestrzeni logicznej tworzą świat [podkr. A. L.]”⁴¹. Również matematyczna idea przestrzeni fazowej – idea takiego opisu przebiegu konkretnego procesu, który wpisuje go w przestrzeń wszelkich możliwych stanów – sformułowana przez Henri Poincarégo opiera się na podobnej intuicji. Intuicja ta mówi, iż wszystko, co się dzieje, co może dojść do istnienia musi znaleźć swoje miejsce w jakimś wspólnym medium, formalizo-

⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. D.F. Pears, B.F. McGuinness, London 1974., wiersz 1.13, s. 5., tłum. pol. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

wanym w językach logiki i matematyki jako przestrzeń. Wraca tu jednak figura, którą zaczerpnęliśmy z teologii apofatycznej. Jeśli przestrzeń owa ma potencjalnie zawierać wszelkie możliwe byty, a więc wszelkie możliwe określenia i wszelkie możliwe różnice, sama nie może być określona w żaden sposób, bo wszelkie określenie jest zawsze czegoś wyłączeniem. Musi więc być czystą negatywnością, pozbawioną jakichkolwiek określeń pozytywnych, substancjalnych. Z konieczności musi być więc ujmowana jako nicość. Na początku XX wieku intuicja ta wisi w powietrzu. Nie tylko w nauce, również w wielu innych prądach kultury tej przełomowej epoki. Secesja zмага się z właściwym dla XIX wieku *horror vacui*. Nowe prądy w muzyce akcentują wagę pauzy, a więc ciszy⁴².

6.5. Przestrzeń konstytucji a freudowska nieświadomość

Kiedy patrzę na dom, nie unaoczniam całej sumy doświadczeń – czyli aktów intencjonalnych – które doprowadziły do takiego a nie innego postrzegania tego domu. Ale jednocześnie

⁴² Obszernie dyskutuje tę sprawę Mieczysław Wallis w swojej książce o secesji (*Secesja*, Warszawa, Arkady 1974, s. 165–168). Zadaje pytanie, na ile intuicje te pojawiły się na przełomie wieków na skutek recepcji kultury wschodnioazjatyckiej, a na ile stanowiły przejaw autonomicznego procesu sztuki europejskiej. Opowiadając się po stronie „współdźwiężności”, pisze: „Artyści secesyjni znaleźli w sztuce chińskiej i japońskiej urzeczywistnienie swych ideałów” (s. 166). Sądzę podobnie, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, będącym rezultatem borykania się myśli europejskiej z właściwymi jej problemami, w których rozwiązywaniu inspirowała się ona jednak dziedzictwem kultur pozaeuropejskich. Wyłania się pytanie, czy „pustka” w myśli chińskiej i japońskiej nie jest odpowiedzią na podobnego rodzaju dylematy, które jednak w tamtych kręgach cywilizacyjnych pojawiły się dużo wcześniej? Jest to pasjonujący temat rozważań, nie należy jednak do głównego wątku naszego badania.

w każdym akcie konstytuującym fenomen ujawnia się ona jako całość. Specyficzna, szczegółna, właściwa tylko dla mnie. Ta suma, kontinuum wymiarów konstytucji domu, splot intencji, od najprostszych i momentalnych do najbardziej złożonych, ta przestrzeń, w której konfiguracji zapisana jest cała historia wszystkich moich aktów intencjonalnych – przestrzeń świadomości – to przecież nieświadomość. Ś w i a d o m o ś ć t o n i e - ś w i a d o m o ś ć ! Dlatego właśnie, jak zauważył Sartre, rozważania psychoanalityków, które oni sami wiążą z nieświadomością, zwykle dotyczą tego, co opisać można jako relacje wewnątrz-świadome: „Oto teoretyk psychoanalizy ustanawia transcendujące [świadomość] związki o sztywnym charakterze przyczynowym, [...] podczas gdy praktyk zapewnia sobie sukces badając fakty świadomości ze zrozumieniem, to znaczy poszukując delikatnie związku wewnątrz-świadomego pomiędzy symbolizacją i symbolem”⁴³.

Dochodzimy więc do paradoksalnej konkluzji: świadomość jest tożsama z nie-świadomością. Jak koncepcja nie-świadomości jako pustki ma się do nieświadomości psychoanalizy? Sądzę, że większość kategorii psychoanalitycznych daje się uchwycić za pomocą „nicościującej” – mówiąc językiem Heideggera – koncepcji nieświadomości, kładącej nacisk na radykalnie nie-przedmiotowy charakter tego, co nie-świadome. Jednocześnie koncepcja ta pozwala na uniknięcie aporii, wynikających z takich ujęć nieświadomości, które ją substancjalizują.

Wróćmy do przykładu domu, pojawiającego się jako element ciągu wolnych skojarzeń. Przypuśćmy, że badany nie może przypomnieć sobie okoliczności, w których ten dom widział. Analityk podejrzewać może tutaj obecność pewnych treści wypartych. Koncepcja nieświadomości jako pustki zakłada, że żadnych „ukrytych” treści być nie może, bo popadalibyśmy znowu w aporię dwóch świadomości – jednej prawdziwej i nie-

⁴³ J.-P. Sartre, *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939, tłum. własne A. L., s. 28.

świadomej, a drugiej świadomej, ale fałszywej. Jednak w „nicościującym” rozumieniu nieświadomości wyparcie daje się zinterpretować jako charakterystyka konfiguracji pustki, w której dokonuje się konstytucja. Miejsce w przestrzeni możliwych sensów, które musiałoby się wypełnić, by ukonstytuować przypomnienie pierwszego widzenia domu, jest zakazane. Ruch w przestrzeni znaczeń nie doprowadzi więc do ukonstytuowania pustego miejsca, intencji sygnitywnej, która będzie najgłębsza i zacznie się wypełniać wspomnieniem. Pojawi się inne miejsce „głębszej pustki”, a metryka przestrzeni skieruje ruch w jego stronę. W procesie skojarzeń pojawi się przeskok, zerwanie ciągłości. W trakcie myślenia o domu badany powie nagle: „Te kwiaty, które stoją w wazonie, już więdną”. Oczywiście to nowe skojarzenie też nie jest przypadkowe, też z n a c z y, bowiem ruch w przestrzeni intencjonalnej nie ustaje i nadal jest określony przez jej konfigurację.

Rozpatrzmy inne pojęcie klasycznej psychoanalizy, pojęcie kateksji. Oznacza ono szczególnie silne obsadzenie pewnego przedmiotu świadomości energią psychiczną. W nieświadomości rozumianej jako pustka kateksja oznacza taką cechę konfiguracji przestrzeni, która doprowadza stale do wypełniania określonego miejsca, określonej intencji. Jest to miejsce, w którym zbiegają się wszystkie linie sił pola danej psychiki.

Granica pomiędzy świadomym a nieświadomym, to granica pomiędzy fenomenem a przestrzenią intencji, które się w tym fenomenie zobiektywizowały. W tym sensie, granica ta ma charakter ontologiczny – jest granicą pomiędzy sferą przedmiotów, wyłaniających się w świadomości, a tym, co przedmiotem być nie może. Jest granicą pomiędzy bytami a ich strukturą istnienia. Przekraczanie tej granicy jest być może najbardziej paradoksalnym aspektem ludzkiego istnienia. Aspektem, któremu nadajemy nazwę „świadomość”.

6.6. Niewyraźalność nie-świadomego

Wydaje mi się, że w poszukiwaniu „absolutnej subiektywności” doświadczenia czasu dotarł Husserl do tego samego w gruncie rzeczy problemu, który pojawił się u Bergsona, a wcześniej u Kanta. „Absolutna subiektywność” leży poza granicą wyrażalnego. Zjawiska, a więc to, poza granice czego nasza świadomość wyjść nie może, są już „obiektami”, odpływają w wymiarze czasowym od naszej subiektywności, która jest teraz. Świadomość nie dąży do konstytuowanego przedmiotu, a oddala się od niego, by konstytuować inny – odpowiadający aktualnej konfiguracji pola intencji. Stoimy jakby plecami do przyszłości i – jak w jaskini Platona – oglądamy tylko cienie tego, co dzieje się naprawdę. Świadomie jednak używam określenia „dzieje się”, a nie „jest”.

Sławne stwierdzenie Husserla: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”⁴⁴, wskazuje na ogromną trudność, z którą styka się każda analiza sposobu istnienia czasowości, a szerzej, każda analiza przestrzeni intencjonalnej. Dotyka tu ona bowiem granicy, w której nie tylko nazwanie, umieszczenie w dyskursie, ale nawet uchwycenie świadome, jasne i wyraźne, przedmiotu rozważań istotowo zmienia jego charakter. Przenosi je ze sfery „nieświadomego” do „świadomego”, co oznacza jednak zmianę sposobu istnienia. Dokonuje się tutaj podobny zabieg jak ów, który analizując świadome uchwycenie intencji porównaliśmy

⁴⁴ O przepływie konstytuującym czas Husserl pisze: „...jest czymś, co nazywamy tak według tego, co ukonstytuowane, ale nie jest niczym czasowo »obiektywnym«. Jest absolutną subiektywnością i posiada absolutne własności czegoś, co obrazowo da się określić jako »przeływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, w punkcie będącym prąźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów”. *Wykłady...*, *op. cit.*, s.111.

do scholastycznego *suppositio materialis*. Czysta subiektywność, czysty przepływ świadomości zostaje uprzedmiotowiony, uchwycony w jakimś konkretnym, trwającym obiekcie⁴⁵.

Ale wtedy nie jest już czystą subiektywnością; dokonuje się podział na podmiot i przedmiot, wracamy do kartezjańskiej antynomii. Wydaje się więc, że próby odejścia od tej relacji, podejmowane we współczesnej myśli filozoficznej, są skazane na niepowodzenie. Konstytuowanie przedmiotów intencjonalnych jest koniecznym warunkiem myślenia, a wydaje się, że nie można filozofować nie myśląc. Można tylko pamiętać, że zjawiska „zasłaniają” inną, być może niezwykle istotną dla nas rzeczywistość. Ale ona jest z istoty nieuchwytna, brakuje nam dla niej słów. Tak pisze o tym Emmanuel Levinas: „Myślenie nieskończoności, bytu transcendentnego, Obcego, nie jest więc tym samym, co myślenie przedmiotu. Ale myśleć coś, co nie ma konturów przedmiotu, to w istocie robić coś więcej lub lepiej niż myśleć”⁴⁶.

Niewyraźalność dotyczy, jak sędzę, całości owego kontinuum, w którym konstytuuje się przedmiot⁴⁷. Cała żywa, falująca przestrzeń, w której krystalizuje się fenomen, jest dla siebie samej – świadomości, która zawsze jest świadomością c z e g o ś – pustką, nicością. Ukryta pozostaje podstawowa cecha tej przestrzeni; właśnie jej płynność, zmienność. Świadomość to

⁴⁵ „Czas immanentny obiektywizuje się i staje się czasem ukonstytuowanych w immanentnych przejawach obiektów poprzez to, że w mnogości odcieni treści wrażeniowych, będących jednościami w czasie fenomenologicznym, *resp.* w fenomenologiczno-czasowej mnogości odcieni ujęć tych treści, przejawia się identyczny obiekt o charakterze rzeczy (*Dinglichkeit*) [...]”, *ibidem*, s. 135.

⁴⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. tłum. M. Kowalska, Warszawa, PWN 1998, s. 40.

⁴⁷ „... piękno, ładność itd. nie mają miejsca w przyrodzie i w czasie. Nie są one czymś przejawiającym się w aktach prezentujących w *modus* obecności (*Gegenwartigungen*) lub w uobecnieniach”. E. Husserl, *Wykłady...*, *op. cit.*, s. 143.

jakby oko cyklonu. Pozostaje w spokoju, ale wokół odbywa się niewidoczny ruch, z którego w każdej chwili wyłania się coś nowego.

6.7. Sposób istnienia nieświadomości jako pustki

Niewyraźalność nieświadomego nie jest związana tylko z jakimś ograniczeniem filozoficznego dyskursu. To nie jest tylko problem języka. Stawia nas ona wobec problemu, który choć stale się przewijał, jednocześnie był odsuwany w naszych rozważaniach.

Dyskusja chwili terażniejszej, tego, co obecne „teraz”, doprowadziła nas do pytania o warunki możliwości uświadomienia sobie dowolnego przedmiotu. Świadomość intencjonalna jawi się jako możliwa w wypadku spełnienia dwóch fundamentalnych warunków. Pierwszy z nich to ujawniona w *Badaniach logicznych* stałość sensu przedmiotowego, związana ze stałością intencji sygnitywnej. Drugi – to uchwycone przez Bergsona ciągle przeorganizowywanie się tego, co uchwycone, stapienie ze sobą chwil, ujawniające się jako przepływ czasu. „Ekonomia” świadomości, którą utożsamiamy z jej ograniczeniem, stapia nieskończoną, wielowymiarową przestrzeń w jedność realnego, konstytuowanego przedmiotu. Otóż wydaje się, że połączenie to jest paradoksalne. Oznaczałoby ono bowiem spotkanie porządku wiecznego trwania idealnych sensów i porządku ciągłego ich przekształcania się w „ekonomii” ruchu i zmienności. Soeren Kierkegaard w *Okruchach filozoficznych* pisze: „Jeśli tylko pozostaje jeszcze chwila jako punkt wyjściowy dla wieczności – pojawia się paradoks”⁴⁸. A także: „Nowość dnia jest początkiem wieczności! [...] czy ta sprzeczność byłaby większą od tej, że nowość dnia jest pieluchą wieczno-

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa, PWN 1988, s. 72.

ści, [...] w tym znaczeniu że c h w i l a rzeczywistość jest rozstrzygnięciem wieczności?!⁴⁹ I podkreśla konieczne – choć paradoksalne – połączenie w ludzkim istnieniu chwilowego, zmiennego – które nazywa historycznym – z wiecznym.

Możemy zadać inne jeszcze pytanie. Co oznacza możliwa różnorodność sensów, czyli intencji sygnitywnych? Co oznacza oczywisty fakt, że istnieje i różni się od siebie piękno ludzkiej twarzy i intensywność zapachu kawy?

Wbrew pozorom nie jest to pytanie trywialne. Wielość sensów idealnych jest sama w sobie zagadką, bowiem sama wielość jest we wszelkim myśleniu platonizującym – a taka jest myśl Husserla – synonimem upadku, znikomości istnienia. „Nieskończone i wieczne nie ma żadnych właściwości, albowiem posiada wszelkie właściwości”⁵⁰. mówią gnostycy. Ani obraz, ani kawa jako sens nie mogą być idealne, bo są jakies. Omawiając *Enneady* Plotyna pisze Kołakowski: „Być czymś zatem, to być ograniczonym, uczestniczyć w nieistnieniu”⁵¹. To, co ma właściwości, jest zepchnięte w nicość. I dalej: „Hipostazy rzeczywistości są stopniami degradacji. Byt, czyli umysł, więc hipostaza wtórna, jest Jednym zdegradowanym przez wielość [...]”⁵².

Z drugiej strony jednak, Merleau-Ponty pisze o świadomości w taki oto sposób: „...musi ona być pewnym całościowym projektem albo wizją czasu i świata, k t ó r a , p o t o ż e b y s i ę u j a w n i ć, żeby stać się *explicite* tym, czym jest *implicit*, a więc świadomością, musi się rozwijać w wielości [...] (podkr. A. L.)”⁵³. Wielość sensów jest

⁴⁹ *Ibidem*, s. 70.

⁵⁰ C. G. Jung, *Sermones ad mortuos*, w: *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989, s. 28.

⁵¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, cz. I: *Powstanie*, Poznań, Zysk i S-ka 2000, s. 25.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 485.

więc konieczna. Jednak ich istnienie jest „słabsze” niż istnienie jedności świadomości. To, co nieuchwytnie, istnieje mocniej niż byty w swojej różnorodności.

Tylko w jaki sposób „istnieje mocniej”? Nazywamy przecież intencję – za Husserlem – warunkiem logicznym konstytucji przedmiotu. Znaczy to, że ów byt istnieje w sposób właściwy dla bytów logicznych, według Husserla – w sposób idealny. Jednak postulat ten okazuje się źródłem poważnych trudności już wtedy, gdy dyskutuje się najbardziej „idealną” z form intencjonalnych, intencję sygnitywną. Jak pokazałem w poprzednim rozdziale, pojęcie aktu intencjonalnego z wielką siłą nasuwa myśl o jakiegoś rodzaju dzianiu się. Jednak w dominującym nurcie europejskiej tradycji filozoficznej dzianie się, a więc ruch, ściśle związany jest z czasowym sposobem istnienia. Czasowy sposób istnienia dotyczy zaś bytów, które mogą istnieć albo nie, a więc o charakterze realnym, nie zaś bytów o charakterze koniecznym, jakimi są warunki logiczne.

Wprowadziliśmy pojęcie dziania się w przestrzeni sensów, *drama*, aby oderwać kwestię znaczenia rozumianego jako ruch od kwestii czasowości istnień w rzeczywistym strumieniu świadomości. Jednak jeżeli próbujemy zająć się świadomością taką, jaką rzeczywiście nam się jawi, natychmiast natykamy się na sformułowany wyżej problem. Jak to, co konieczne i niezmiennie, warunek logiczny aktualizuje się w konkretnym akcie konstytucji przedmiotu istniejącego w czasie? Z problemem tym zmagają się Husserl, gdy tworzy pojęcie retencji. Bo – wiem retencja – forma intencjonalna – musi jednocześnie należeć do porządku konieczności i porządku realności. Jest konieczna – bo jest warunkiem logicznym i jest realna – bo konstytuuje rzeczywiste „teraz” w czasie. Jak taki byt może w ogóle istnieć?

Zaproponowaliśmy, by byty o tego rodzaju charakterystyce opisywać za pomocą metafory wypełniającej się pustki. Jest to wariant arystotelesowskiej intuicji aktu i potencji. Jednak za tą

intuicją stała mocna teza metafizyczna – *energeia* na swój sposób istnieje. Czy za metaforą intencji jako pustego miejsca, świadomości jako przestrzeni intencjonalnej i wreszcie wynikającą z nich koncepcją nieświadomości jako pustki kryje się teza ontologiczna?

Problemem aktualizacji potencjalnej formy – jaką jest w naszym przypadku intencja rozumiana jako warunek logiczny – w rzeczywistym istnieniu zajmowano się w filozofii od dawna. Wydaje się, że jest to jeden z aspektów klasycznego sporu nominalizmu z realizmem⁵⁴. Współcześnie różne stanowiska w tej kwestii wyrażają się w różnicach filozoficznych dyskursów. Zapewne w gruncie rzeczy są to różne i przeciwstawne „wyznania wiary” filozofów. Charakterystyczne jest to, że jedna z najgłębszych analiz tego problemu przedstawiona przez Kierkegaarda sytuuje go w obszarze paradoksu.

W swoim znanym wywodzie, zawartym w rozważeniu *Czym jest metafizyka?*, rysuje Martin Heidegger dwa możliwe

⁵⁴ Pytania bliskie tym, z którymi zmagamy się w tym rozdziale, pojawiają się przy rozważaniu sposobu istnienia tworów takich jak matematyczne przestrzenie formalne w relacji z rzeczywistymi fizycznymi obiektami, których istnienie wytłumaczyć można tylko za pomocą owych matematycznych formalizmów. Przykładem może być siła grawitacji, do której stosuje się takie oto stwierdzenie: „Lokalnie, w fizycznej czasoprzestrzeni, grawitacja jako siła może być wyeliminowana przez odpowiednie przekształcenie współrzędnych. Metryka czasoprzestrzeni staje się tym samym nieodróżnialna od grawitacji” (M. Sawicki, *Jak istnieje krzywizna czasoprzestrzeni?*, w: *Spór o uniwersalia a nauka współczesna. Sympozjum – Kraków 11–12 maja 1990*. Materiały wydane przez Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii PAT, Kraków 1991, s. 23). Probując wyrazić ów fenomen w języku metafizyki sięga autor dyskutowanego stwierdzenia do kategorii Whiteheada – „podstawowej aktywności urzeczywistnienia” czy „substancjalnej aktywności indywidualizacji”, które pozwalają mu sformułować taki pogląd: „Sposób istnienia krzywizny czasoprzestrzeni jest ze stanowiska metafizyki – właśnie wkraczaniem przedmiotu ponadczasowego w aktualne zaistnienie” (*ibidem*, s. 25). Tylko jak ono się dokonuje?

i wykluczające się stanowiska w sporze o nicość. Zadaje pytanie: „Czy nicość obecna jest dlatego tylko, że obecne jest »nie«, tzn. zaprzeczenie, czy też jest odwrotnie: zaprzeczenie i »nie« są obecne dlatego tylko, że obecna jest nicość?”⁵⁵ Pyta więc, czy wprawdzie mamy operację logiczną, a potem pojęcie filozoficzne coś opisujące, czy też w jakiś sposób operacja logiczna jest zakorzeniona w istnieniu? I odpowiada wyraźnie: „Co do nas, utrzymujemy, że nicość jest czymś pierwotnym w stosunku do »nie« i do zaprzeczenia”⁵⁶

Sądzę, że mogę uznać to stanowisko za własne. Mimo tego, że pojęcie nieświadomości jako pustki jest metaforą filozoficzną, opisującą warunek logiczny umożliwiający zjawianie się świata fenomenalnego takim jakim jest, to jednocześnie mam głębokie przekonanie, że ów warunek zakorzeniony jest w szerszej problematyce istnienia, tak że nie byłoby żadnego warunku, gdyby nie byłoby owej problematyki. Zgodnie ze słowami Heideggera: „Bardziej przepastne niż czysta odpowiedniość zaprzeczenia myślowego są surowość przeciwdziałania i ostrość wstrętu. Bardziej odpowiedzialne są ból odmowy i bezlitosność zakazu. Bardziej przygniatająca jest gorycz wyzucia”⁵⁷.

Kiedy siedzę sam w swoim pokoju, a mój wzrok wędruje w prawo od zdjęcia wiszącego na ścianie ku jasnemu kwadratowi okna – cały czas w mojej świadomości utrzymuje się obraz twarzy, którą uchwyciłem spoglądając na ową fotografię, a obraz ten przechowuje stan ducha, który temu uchwyceniu towarzyszył. Świat, jakim był jeszcze przed sekundą, zapisany jest w wibrującej nicości, podtrzymującej obraz twarzy w mojej świadomości. Ale z każdą rzeczą, która pojawia się w moim polu widzenia – każdą nierównością ściany, fałdą na zasłonie, z każdą smugą cienia – ów obraz ze zdjęcia jest coraz dalszy, coraz słabszy, powoli umiera. Tamten świat odchodzi. Aż nagle

⁵⁵ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka*, op. cit., s. 32.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 41.

wzrok mój napotyka promień słońca, wpadający przez okno. I ten strumień światła, jak kaskada spada w coraz bardziej mroczną otchłań, i nagle widzę znowu twarz jasno oświetloną, żywą – i znowu jestem w tamtym świecie, nie sprzed kilku chwil, ale sprzed lat – jestem więc tu i tam, poza realnością istnienia...

Poza realnością istnienia – czyli w nicości.

7. ZAKOŃCZENIE

Jak jednym zdaniem określić skutek spotkania fenomenologicznej analizy aktu świadomości z głęboką, metafizyczną warstwą freudyzmu? W jaki sposób wydobyć wagę tego wydarzenia? Czy umiemy uchwycić to, co w nim istotne?

Freudyzm wprawia fenomenologię w ruch. Co znaczy to zdanie?

Jak wiadomo, Husserla nauka o świadomości jest zdecydowanie „esencjalna”. Na pytanie: czym jest przedmiot świadomości? - udziela odpowiedzi: jest tym, czym jest jego istota. Kiedy fenomenolog patrzy na świat, widzi w nim nieskończone liczne, niepowtarzalne *eidos*. Ten sposób patrzenia przeciwstawił się różnego rodzaju redukcjonizmom, przede wszystkim redukcjonistycznym zapędom przyrodoznawstwa. „Istota” jednak nie jest czymś, co bezpośrednio dostępne w naoczności. Jest pojęciem filozoficznym o długiej, determinującej jego sens historii. I jest pojęciem, które niesie ze sobą twarde ograniczenia rozwoju dla teorii, w której zostanie użyte. Przyjrzyjmy się tym ograniczeniom.

Istota – a *eidos* Platona jest zapewne najdoskonalszym jej wyrazem – jest nieruchoma i niezmienna. Zakorzeniona w intuicji Parmenidesa, eliminuje z prawdziwego świata ruch, zmianę, pustkę i brak. Po to, by świadomość mogła uchwycić istotę, musi wykonać pewną pracę. U Husserla praca ta, nazwana redukcją ejdetyczną, polega na odnalezieniu w zjawisku tego, co niezmienne – konieczne dla tego, by zjawisko było tym,

czym jest – i odrzuceniu wszystkiego innego. Wydaje się, że takie poszukiwanie koniecznego i niezmiennego stanowi właściwość – istotową właśnie – wszelkiego myślenia „esencjalnego”. Zmusza ono świadomość, by poszukiwała w zjawiskach tego, co stałe, ale jednocześnie by odrzucała to, co zmienne, powstawanie i znikanie, ruch. Jednak kontemplując to, co niezmiennie, świadomość zatracą swój własny, immanentny dla siebie ruch. Immanentny w tym sensie, że przecież ruch świadomości to ruch jej przedmiotów, zastępowanie każdej chwili chwilą następną i każdego zjawiska – innym zjawiskiem. Świadomość żyje w sensie ciągu fenomenów. Gdy ujmuje Istotę – zamiera. Ostatecznym celem myślenia „esencjalnego” jest nieruchoma świadomość zatopiona w kontemplacji istot rzeczy. Inaczej mówiąc: myślenie istotowe samo się unieruchamia i unicestwia jako myślenie.

Antropologiczną konsekwencją tej filozofii jest wizja *vita contemplativa* jako drogi uprzywilejowanej dla tego, kto szuka mądrości.

Konsekwencją „esencjalizmu” myśli Husserla jest też jej monadyzm. Istoty są całkowicie oddzielne, ich absolutna stałość, niezmiennosc zaprzecza jakiegokolwiek komunikacji, czemuś, co można by rozumieć jako przepływ, wzajemne branie albo dawanie. Akt uświadamiania sobie jest zawsze aktem ograniczania, zrywania pewnej ciągłości¹. Przede wszystkim przedmiot konkretnego aktu jest zawsze oddzielony od innego przedmiotu. Gwarantuje to stałość intencji sygnitywnej, stałość znaczenia każdego konkretnego fenomenu. Jednocześnie świadome uchwycenie przedmiotu wymaga odsunięcia go, oddzielenia „przepaścią ontologiczną” od ujmującego Ja. Nieuchronnie więc ten sposób konstytuowania rzeczywistości przez świadomość powoduje, że zostaje zerwana pewna podstawowa cią-

¹ Husserl pisze: „...czyste Ja nie może użyczyć jej swego światła wszędzie, lecz w pojedynczych aktach, i tylko w pojedynczych aktach”. E. Husserl, *Badania logiczne*, s. 152.

głość, której domyślamy się u podstaw świata fenomenalnego, ale która dla nas jest nieujmowalna bezpośrednio, a zawsze ujawniająca się w postaci poszczególnych zjawisk świadomości.

Ten zaś właśnie akt – akt ustanawiania wyraźnej granicy pomiędzy Ja i nie-Ja, często przyjmowanej za ontologiczną – uważam za nieuchronną konsekwencję „świadomościowego” myślenia o psychiczności czy też duchowości. W konsekwencji wszystko co nie-Ja musi być przedmiotem przez to Ja w taki czy inny sposób konstytuowanym, a więc też ontologicznie całkowicie od niego zależnym. A dalej prowadzi to do przyjęcia pełnej arbitralności Ja w tworzeniu przedstawień i znaków.

Konsekwencją tego myślenia jest solipsyzm. Świadomość obcuje z istotami i nic innego dla niej nie istnieje. Nie ma innych, nie ma egzystencji. Husserl starał się wykazać, że mimo zawieszenia wszelkich tez egzystencjalnych można uniknąć tej pułapki i znaleźć drogę od Ja transcendentalnego do Ja rzeczywistego i świata wielu podmiotów. Punktem wyjścia miała być konstytucja fenomenu własnego ciała, wiele też badań dotyczyło intersubiektywności. Wynik jest dyskusyjny. W odczuciu autora tych słów w ramach filozofii radykalnie „esencjalnej” nie ma wyjścia z pułapki solipsyzmu. Z badania zjawisk, fenomenów, istot, nie można przejść do twierdzeń o istnieniu². *Epoché*, wstrzymanie się od sądu, jest nieodwracalne.

Na przeciwstawnym biegunie myślenia znajduje się założenie o fundamentalnej ciągłości istnienia i o pozornie tylko oddzielnym charakterze poszczególnych istnień. To jest założenie, które Heidegger wypowiada, mówiąc o skrytej jedności Bycia i ujawniającej się wielości Bytów. Założenie ciągłości, które jako konieczna, logiczna przesłanka myślenia o oddzielnym podmiocie i przedmiocie obecna jest w myśli rozwijającej

² Podobny był pogląd Romana Ingardena, który zresztą niemożność znalezienia drogi przejścia od badania istot do sądów egzystencjalnych uważał za swoją istotną porażkę filozoficzną.

się prawie równolegle do kartezjanizmu, myśli Leibniza³. Wyciąganie wniosków ontologicznych z charakteru zjawiającego się, percepowanego świata uważał za istotny błąd swoich współczesnych. Tak oto pisał o tym: „...grubo pobłądzili Kartezjanie, policzywszy za nic percepcje, których się nie zauważa. Stąd też wywodzi się ich przekonanie, że tylko duchy są monadami, na skutek czego popadli w scholastyczny przesąd dusz całkowicie odłączonych”⁴.

Jak twierdzi Etienne Gilson, filozofia europejska już raz, na gruncie myśli teologicznej, musiała zмагаć się z zagadnieniem przejścia od istoty do istnienia. Św. Augustyn na pytanie o to, co znaczy dla rzeczy istnieć, odpowiadał: być tym, czym rzecz jest. Bycie oznaczało tu bycie pewnej istoty. Jednak „być” – *esse* – jest czasownikiem, oznacza działanie się, akt. Św. Tomasz powiedział: „być jest samym aktem, dzięki któremu jakaś istota jest”⁵. Przełomem było tu przeniesienie uwagi z porządku poznania na porządek istnienia. Zwróćmy jednak uwagę, że porządek istnienia jest porządkiem kreacji. W tym sensie, jak pisze Gilson, św. Tomasz jest tym, który jako pierwszy wyciągnął pełne filozoficzne konsekwencje ze starotestamentowego „jam jest, który jest” i chrześcijańskiej nauki o stworzeniu.

Po-kartezjańska filozofia jest raczej „esencjalna”. Postępuje według porządku poznania. Tak też chciał postępować Husserl. A jednak w jego myśli następuje nieoczekiwane spotkanie „esencjalnego” i „egzystencjalnego” porządku myślenia o świadomości. Dominował esencjalizm, zakorzeniony w kartezjańskich inspiracjach Husserla, a którego głębokich źródeł

³ „Nic się nie dzieje od razu i to jest jedno z moich wielkich i najlepiej sprawdzonych prawideł, że natura nigdy nie robi skoków”. G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbaska, Warszawa, PWN 1955, s. 17.

⁴ G. W. Leibniz, *Monadologia*, par. 14.

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, w: *I Sent.* 33, 1,1, ad 1. Za E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa, IW PAX 1982, s. 56.

poszukiwać można w myśli św. Augustyna i, wcześniej, w filozofii Greków. Także ruch myśli u Husserla odpowiada temu, co ujęliśmy jako porządek poznania. Wpierw bowiem postrzegamy fenomeny, potem pytamy o ich istoty, a od pytania o sposób ich istnienia w ogóle się wstrzymujemy. Ale wraz z przejściem od Brentany intencjonalnego rozumienia świadomości, wraz z aktem intencjonalnym jako fundamentem rozumienia wszelkiego uświadamiania sobie, wprowadził Husserl do swojej myśli inspirację wpływającą z zupełnie innego źródła, z innej metafizyki. Czy pojęcie aktu intencjonalnego – zapożyczone przecież od scholastyków – nie jest głęboko przynależne do „egzystencjalnego” myślenia, wywodzącego się od św. Tomasa?

To spotkanie wątku „esencjalnego”, absolutnie poważnie rozumianej tezy o konieczności zachowania pewności w obrębie poznania, z wątkiem „egzystencjalnym”, z aktem Ja jako przyczyną wszelkiego istnienia, jest źródłem niezwyklego, fascynującego napięcia, obecnego w myśli Husserla. Napięcia pomiędzy badaniem nieruchomych i niezmiennych istot a doświadczeniem ciągłego zjawiania się, ciągłego kreatywnego aktu świadomości, w jego wolnym „Ja mogę” i w jego ciągłym niezaspokojeniu tym, co już jest.

Jednak w myśli Husserla dominuje „esencjalizm”. Intencjonalny akt świadomości jest z jednej strony fundamentem, na którym fenomenologia się buduje, z drugiej – kłopotliwym wtrętem, zaburzającym kartezjańską „czystość” teorii fenomenologicznej. Kłopot polega na tym, że akt z natury rzeczy wychodzi poza obszar pola świadomości, że ujęty w naoczności być nie może, dopóki jest tym, czym jest: aktem konstytuującym to, co naoczne.

Dlatego też wszelka próba mówienia o akcie intencjonalnym zmusza do opuszczenia pola danych bezpośrednich. Husserl, by tego uniknąć, przyjął założenie o przejrzystości aktu, o bezpośredniej dostępności intencji. Założenie to nie wytrzymuje krytyki. Z jednej strony, wydaje się niezgodne z bezpośre-

dnim doświadczeniem świadomości. Tu jednak można by się spierać. Z drugiej wszakże strony, umieszczenie aktu intencjonalnego w obszarze immanencji uniemożliwia zadanie podstawowych pytań, a przede wszystkim pytania o to, co powoduje, że świadomość w ogóle konstytuuje zjawiska.

Zupełnie inna sytuacja otwiera się, gdy akt intencjonalny umieścimy, wbrew założeniom Husserla, poza obszarem immanencji, poza poznaniem bezpośrednim. Staje się on wtedy obszarem nie-świadomego, w sposób najbardziej bezpośredni obecnym w tym, co uświadamiane.

Tak rozumiany akt pozwala sformułować pytanie o rację dostateczną zjawisk, o ich ruch i zmianę, o samą naturę konstytucji fenomenów. Jednak jakakolwiek próba odpowiedzi na te pytania domaga się założeń, założeń nie dających się wyprowadzić z naoczności, bo ową naoczność warunkujących. Pytanie o akt intencjonalny konstytuujący istotę zjawiska domaga się pewnej metafizyki, która to, co naoczne, tłumaczy. Innymi słowy, umieszczenie źródła aktu poza sferą immanencji zmusza do pytania o filozoficzną naturę tego źródła.

W swojej antropologii Freud uchwycił fundamentalny rys egzystencji istoty skończonej – stale obecny brak i stale obecne dążenie do wypełnienia tego braku. Nazwał ten rys popędem, libido. Zwrócił uwagę na to, że wypełnienie może mieć charakter rzeczywisty, ale może być też czysto symboliczne – wypełnieniem braku może być przedmiot świadomości taki jak sen.

W tym stylu myślenia Freud bliski jest filozofom, wśród których widzi wielu prekursorów najbardziej współczesnej refleksji – Schopenhauera, a przede wszystkim Nietzschego⁶. Od d a ż e n i a rozpoczynają oni konstrukcję istoty ludzkiej, więcej, w dążeniu, w sile, która z dążenia wynika widzą podstawę swojej ontologii. Jak bardzo rewolucyjna jest to perspektywa, pojmujemy dopiero współcześnie. Monadyczne, kartezjańskie

⁶ Patrz np. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa, Spacja Pavo 1993.

rozumienie człowieczeństwa jest bezradne wobec ludzkiej rzeczywistości, takiej jaką dał nam poznać wiek XX. A na takie rozumienie istoty ludzkiej skazuje, z wyżej opisanych powodów, wszelki esencjalizm. Widzenie w człowieku niezmiennej, odosobnionej i samowystarczalnej istoty – jakkolwiek by była jej natura – uniemożliwia zrozumienie bliskości i żądy, nienawiści i, ostatecznie, zagłady. W gruncie rzeczy podstawą relacji pomiędzy ludźmi „esencjalizmu” miałyby być potrzeba poznawcza – potrzeba dialogu. Bo przecież żadnej potrzeby związanej z istnieniem być nie może, wszelkie tezy egzystencjalne zostały wzięte w nawias. Niewiele trzeba, by pokazać jak mało trafny jest to projekt. Gdyby podstawową ludzką potrzebą, potrzebą istoty skończonej, był dialog! Gdyby wszystkie ludzkie trudności, konflikty, tragedie, zbrodnie były efektem nie-porozumienia! Świat byłby zapewne mniej przerażający. Ale nie da się obronić takiej wizji.

Właśnie w myśli Freuda tkwi inne przesłanie. Wszędzie tam, gdzie jest istota skończona, jest też brak, pustka. Wszędzie tam, gdzie to, co istnieje, sąsiaduje z pustką, nicością, jest dążenie do wypełnienia. Istnienie istoty wyosobnionej, skończonej – to dążenie. Za wszelką cenę. Żadne ograniczenia nie mogą powstrzymać tej siły, nie ma spokoju, jest dążenie, które Freud nazwał popędem. Ujawnia on się nam w akcie świadomości, akcie woli, akcie tworzenia i akcie niszczenia. Istnienie niepełne, wyosobnione dąży do pełni poprzez akt, a więc wyjście poza siebie. W nicość, w pustkę. W tej pustce kreuje coś, coś innego niż ono samo, przedmiot, fenomen, który ma być dopełnieniem braku. To stanowi jego istotę. Tak rozumiemy akt świadomości.

Metafizyka, którą odczytać można u Freuda, odpowiada na bodaj najtrudniejsze pytania, wynikające z fenomenologicznej analizy aktu świadomości. Świadomość jest tym, co pojawia się na granicy istnienia i nicości. Akt intencjonalny jako wypełnianie pustki, braku, jest metaforą, która pozwala odpowiedzieć na pytanie: co w ogóle jest źródłem aktu świadomości? Dlaczego-

go zjawiska zjawiają się ? Dlaczego znikają, zastępowane przez inne? Pozwala zrozumieć tajemnicze połączenie stałości istot i ruchu fenomenów. Co więcej odpowiada na pytanie, w jaki sposób, mówiąc słowami Ricoeura „...energia może przejść w znaczenie...”. Pozwala wreszcie na uchwycenie świadomości, konstytuującej swoje przedmioty, w kontekście egzystencji istoty skończonej. Istoty, która graniczy z nieskończonym, z pustką, i ową pustką musi wypełniać sobą.

Summary

The un-conscious has imposed itself as one of the most significant ideas of contemporary thought. One may say that the main stream of the XX century philosophical discussion is concentrated on the critique of the idea of consciousness, of the self-conscious subject. But what do we have in mind, when we think – and say – un-conscious? For the majority of thinkers the un-conscious is synonymous to unconsciousness, Freudian unconsciousness. Nevertheless, important philosophical apories are connected with this notion of the un-conscious. What is the ontological and epistemological status of phenomenon, of an idea or of a representation, when it is unconscious? What link is possible between the uncounscious and conscience? The causal one? And if so, where is the place for the free will, if our conscience is causally determined by the unconscious?

Paul Ricoeur pointed out basic contradictions that are inherent in the classic concept of the unconscious. The first question he asked was what kind of being is the object of the unconscious? Does the phenomenon of a trauma exist in the unconscious in a manner similar to its image of which we become aware of at the time of analysis? If so, then does it mean that we have two “fields of consciousness,” except that one of them is inaccessible? The foregoing reasoning has resulted in all “philosophies of suspicion” and the notions of true and false consciousness which are related to them.

Now the second, absolutely fundamental question needs to be addressed. How are we to interpret the transformation of dri-

ving energy into meaning? How can we cross the ontological border between the order of beings and the order of meanings?

We will try to examine if there is a possibility of redefining the notion of the un-conscious, starting from the strongest theory of conscious experience, from Husserl's phenomenology. For this, we have to ask if Husserl's presumptions, concerning the area of consciousness, are defensible.

We will argue that, in his fundamental Cartesian thesis about the identical way of experiencing a phenomenon and an intentional act – as this phenomenon's foundation – Husserl slightly moved the limit of the consciousness, the limit between the present and the un-present. The intimacy of the phenomenon and the intentional act is strongly suggestive, and can be easily interpreted as an identity. Husserl exploited this similitude, but he himself was aware of the difference. He wrote, that when the light of our consciousness tends on the intentional act, the nature of the act changes in a fundamental and irreversible way. The intentional act is not present for our conscious intuition, it is un-conscious. It is an un-conscious condition of conscious thinking.

If the intention is always unconscious how can we speak about it? The answer is that, to describe it, we always use a philosophical metaphor, as Hannah Arendt discussed in her work on thinking. What kind of metaphor does Husserl have in mind, when he says "intention"? We will find that he uses three types of metaphors: the „ray of light”, „taking aim at something” and an „empty place”. We will argue, that the metaphor of void, of emptiness is the most adequate and the most fertile, because it opens the way to redefine the notion of the unconsciousness – the un-conscious as the intentional space.

Spis treści

1.	Wstęp	7
2.	Fenomenologia a psychoanaliza	19
2.1.	Co znaczy „postrzeżenie”?	20
2.2.	„Świadomość” filozofii w świetle psychoanalizy... ..	21
2.3.	Pytanie o istotę ruchu zjawisk świadomości	23
2.4.	„Dążenie pierwotne” – Husserłowska odpowiedź	29
2.5.	Relacje łączące świat, świadomość i nieświadomość we freudyzmie	31
2.6.	Czy nieświadomość może mieć swoje „pole postrzeżeń”?	34
2.7.	Świat przedmiotów – stałość i nieciągłość	36
2.8.	Freudowska koncepcja postrzeżenia a „teza naturalnego nastawienia”	39
3.	Nieświadomość w nowożytnej myśli filozoficznej	43
3.1.	Kartezjanizm i nieświadomość	45
3.2.	Nieświadomość – problem ontologiczny	47
3.3.	Leibniza <i>vis activa</i>	49
3.4.	Empiryzm	52
3.5.	Kant i granica świadomego	55
3.6.	Idealizm niemiecki – rozmyta granica substancji... ..	60
3.7.	„Filozofie podejrzenia” i pozytywizm	63
3.8.	Przyczynowość albo intencjonalność	66
4.	Psychoanaliza jako metafizyka	73
4.1.	Psychoanaliza jako nauka pozytywna	74
4.2.	Co i jak bada psychoanaliza?	77
4.3.	Psychoanaliza jako hermeneutyka	79
4.4.	Zygmunt Freud – myśliciel metafizyczny	83

4.5. Przez co determinowana jest świadomość?	88
4.6. Popęd jako dążenie do wypełnienia pustki	91
5. Intencja, znaczenie a nie-świadome w <i>Badaniach logicznych</i> Husserla	97
5.1. Granica świadomego w badaniu aktu intencjonalnego	98
5.2. Modyfikacja aktu w trakcie ujmowania go jako przedmiotu	102
5.3. Istota a istnienie	106
5.4. Stałość sensu przedmiotowego jako warunek uświadomienia sobie przedmiotu	110
5.5. Trzy metafory Husserla	111
5.6. Przestrzeń intencjonalna a nieświadomość	116
6. Świadomość – w zamian za skończoność poznania	125
6.1. Chwila terażniejsza	127
6.2. „Teraz” Husserla	135
6.3. Retencja jako uprzedmiotowiony ruch	138
6.4. Wielowymiarowość przestrzeni konstytucji	143
6.5. Przestrzeń konstytucji a freudowska nieświadomość	149
6.6. Niewyraźalność nie-świadomego	152
6.7. Sposób istnienia nieświadomości jako pustki	154
7. Zakończenie	161
Summary	169



Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 65 72 897
Wydanie I. Obj. 8 ark. wyd., 10,75 ark. druk.

<http://rcin.org.pl/ifis>

