

Andrzej Leder

Po co łączyć ogień z wodą? : odpowiedź Szymonowi Wróblowi

Sztuka i Filozofia 26, 229-234

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. Recenzje, noty, polemiki

Andrzej Leder

PO CO ŁĄCZYĆ Ogień z wodą? ODPOWIEDŹ SZYMONOWI WRÓBLWI

Dobrze jest mieć czytelników krytycznych, bo oznacza to, że czytają uważnie. Szymon Wróbel jest właśnie takim uważnym czytelnikiem, a jego krytyka inspiruje do myślenia. Jest też czytelnikiem, którego erudycja budzi szacunek. Analiza, której poddaje czytany tekst, nadchodzi z tak licznych kierunków, horyzonty myślenia splatają się ze sobą tak mocno, a materiał poddany krytyce przenicowany jest w tak wielu wymiarach, że już nie wiadomo, który z nich jest dla odczytania kluczowy.

Jak sądzę, jest to jednocześnie siła i słabość krytycznego aparatu Wróbla.

Swoją odpowiedź zacznę od deklaracji. W mojej ocenie *Nieświadomość jako pustka* jest książką o przedmiotowym i nieprzedmiotowym sposobie istnienia świadomości. O tym, że te dwa sposoby istnienia, w konieczny sposób warunkujące siebie wzajem, dzieli ontologiczna przepaść, której zapoznanie jest powodem wielu współczesnych błędów myślenia. I jednocześnie o tym, że zrozumienie doświadczenia świadomości, tak jak opisał je Husserl, wymaga złożenia owego nieprzedmiotowego i nieświadomościowego wymiaru myślenia, dla którego intuicje Freuda są fundamentalne.

Dokonuję tego „wyłożenia kart”, mam bowiem wrażenie, że w krytycznej lekturze Wróbla wymiar pytania o sposób istnienia zgubił się w mnogości analiz. Być może dlatego, że odrzuca on deklarowaną przeze mnie intencję ostatecznego zakorzenienia rozważań w porządku pytań ontologicznych. To, jak sądzę, tłumaczy też niechęć do wątku heideggerowskiego, który, choć nie w pełni rozwinięty, przewija się stale w książce jako tło analiz tak myśli Husserla, jak Freuda. Odrzucenie pytań ontologicznych jest tym bardziej zastanawiające, że przecież Wróbel wyraźnie pisze o prymacie porządku istnienia nad porządkiem poznania. Jeśli jednak przyjmuje, że „świadomość jest egzystencjalnie zależna od

nieświadomości”¹, a jednocześnie cofa się przed problematyzacją samego sposobu istnienia tej ostatniej – to znaczy problematyki ontologicznej – to musi odwołać się do poziomu ontycznego, poziomemu nauk pozytywnych i użyć argumentu, iż „nieświadomość w porządku ontogenetycznym i filogenetycznym poprzedza świadomość”.

Z przyjęcia tej pozycji, jak sądzę, wywodzi się pewne nieporozumienie w końcowej dyskusji dotyczące możliwości użycia kategorii metafizyki do analizy nauki Freuda. Podstawowy argument Wróbla, który ma pokazać niemożliwość odniesienia heideggerowskiego „pytania, które wykracza poza byt jako taki” do freudowskiej nieświadomości, uderza w niewspółmierność pojęcia *Todestrieb*, popędu śmierci i *Sein-zum-Tode*, bycia ku śmierci. Argument ten, poparty ważnym, ale dyskusyjnym cytatem Slavoję Žižka, jest jednak osadzony w lekturze Freuda sytuującej jego myśl na poziomie ontycznym, a więc w potraktowaniu go jako myśliciela zajmującego się pewnymi obiektami potencjalnie dostępnymi dla nauk pozytywnych. Tę zaś właśnie pozycję próbuję problematyzować w swojej książce! Nie chodzi o to, czy popęd śmierci i bycie-ku-śmierci mają ten sam sens, ale czy w pojęciu popędu Freud – wbrew naturalistycznym interpretacjom swojej teorii – nie tworzy nowej metafizyki, wychodząc daleko poza obszar, który wyznaczają nauki empiryczne. Przecież właśnie to zarzucają mu krytycy z obszaru myślenia pozytywnego, od Poppera do Gruenbauma! Oni jednak na tej podstawie dyskwalifikują teorię Freuda. Wydaje mi się natomiast, że idąc dalej tym tropem, można zapytać, czy owo „wychylenie” nie wskazuje kierunku, który otwarty został przez Martina Heideggera. To właśnie kryje się za tezą o „metafizyczności” nauki Freuda. Trzeba poddać dyskusji sposób istnienia nieświadomości. Mam wrażenie, że przez odrzucenie tego rodzaju pytań Szymon Wróbel pomija problematykę konstytutywną dla całej książki, choć być może – tu biję się w piersi – zbyt słabo wyeksplikowaną.

To główne pominięcie Wróblowej lektury.

Jeśli jednak będę chciał przyjąć płaszczyznę dyskusji przez niego proponowaną, płaszczyznę epistemologiczną, to krytyka jest niezwykle inspirująca. Zgodzić się więc muszę ze stwierdzeniem, że myślenie tej książki bliższe jest tropom fenomenologicznym niż *stricte* psychoanalitycznym. Czy jednak rzeczywiście sama psychoanaliza nie jest, szczególnie w swojej praktyce, jako punkcie wyjścia, fundamentalnie fenomenologiczna?

¹ Sz. Wróbel, „Nieświadomość, między pustką a przepełnieniem”, *Sztuka i Filozofia* 2004, nr 25, s. 124.

logiczna? Nie trzeba tu szukać korzeni w podobnym środowisku, w którym dojrzewali obaj myśliciele; Wiedeń drugiej połowy XIX w., wykłady Franza Brentano, których słuchał zarówno Husserl, jak i Freud. Kluczowe jest to, że psychoanalityk musi zawsze wyjść od relacji o zjawiskach świadomości i pytać o sposób, w jaki się ukonstytuowały. Zauważył to Sartre, który już w 1939 r. pisał: „...praktyk [psychoanalizy] zapewnia sobie sukces przede wszystkim poprzez rozumiejące badanie faktów świadomości, to znaczy poprzez elastyczne poszukiwanie wewnątrzświadcnościowych związków, łączących symbolizację i symbol”².

Spróbujmy jednak przyjąć założenie o głębokiej różnicy, dzielącej te dwie koncepcje. Istotnie, projekt fenomenologii, zarysowany przez Husserla we wczesnym okresie jego badań, miał oderwać zjawiska od wszelkiego pozaświadomościowego uwarunkowania. Rzeczywiście, Freud programowo zakładał niesamodzielność i zależność tychże zjawisk od biologicznych determinant. Jednak radykalizm obu myślicieli, w miarę rozwoju ich teorii, musiał osłabnąć w konfrontacji ze złożonością materii, którą się zajmowali. Już program fenomenologii genetycznej Husserla odsuwał go od ściśle logicznych założeń, zaś kierunek analiz, pojawiający się w *Medytacjach kartezjańskich*, w których mówi się o trwałych własnościach nabywanych przez Ego transcendentalne z każdym wypromieniowanym aktem³, czy ten z *Analiz pasywnej syntezy* [*Analysen zur passiven Synthesis*]⁴, w których Husserl pisze o „...źródłowo instynktowych, popędowych preferencjach...”⁵, wyraźnie wskazywał na poszukiwania wychodzące poza pierwotne założenia. Podobnie zwrot Freuda w stronę rozważania kultury, jak i coraz wyraźniejsza obojętność wobec biologicznych uzasadnień jego teorii pokazują, że również ewoluował w kierunku różnym od tego, który stanowił jego punkt wyjścia.

Oczywiście nie oznacza to, że w swych pierwotnych założeniach teorie te nie różnią się radykalnie. Jednak właśnie lektura w polu wyznaczonym przez ową różnicę, w napięciu ciągłego wzajemnego odnoszenia obu myślicieli, wydaje mi się najbardziej płodna. Jak sądzę, niezwykle interesujące jest wykazanie koniecznego charakteru nieświadomościowego dopełnienia nawet w najbardziej programowo antypsychologizacyjnych analizach *Badań logicznych*. Jednocześnie przyjęcie

² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1939, tłum. wł., s. 28.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 95.

⁴ *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*, red. M. Fleischer, Husserliana, Hua XI, Den Haag 1966.

⁵ E. Husserl, op. cit., s. 150.

perspektywy transcendentnej, w której nieświadomość jest warunkiem konstytucji zjawisk świadomości, pozwala w nowy sposób rozumieć Freuda. I znowu, przyjęcie tej perspektywy wydaje się konieczne, jeśli odsunie się freudowski naturalizm, a jednocześnie chce się poważnie potraktować roszczenie do powszechności i konieczności, przenikające wysiłki ojca psychoanalizy. To właśnie w tym postulacie Freud jest tak podobny do Husserla. Porzucenie tego roszczenia czyni z jego nauki jedną z wielu możliwych hermeneutyk.

Ten „dialektyczny” aspekt Wróbel precyzyjnie wychwycił, pisząc o tym, że Freud interpretowany jest tutaj Husserlem, a następnie dodając w przypisie, że dopuszczalna, a może nawet równie prawdopodobna jest teza przeciwna, o interpretowaniu Husserla Freudem. Nie odczytuje jednak istotnego celu tego manewru, który wbrew jego twierdzeniu, nakierowany jest właśnie na wyłonienie formalnego aspektu istnienia nieświadomości – jej istnienia jako „maszyny” stale i dynamicznie syntetyzującej znaczenia. Na metaforyczne pytanie, postawione w tytule, po co łączyć ogień z wodą, odpowiadam więc, również metaforycznie: żeby uzyskać dynamiczną maszynę generującą znaczenia.

Nie sądzę też, żeby problem wyparcia jako źródła nieświadomości uniemożliwił podjęcie kierunku interpretacyjnego, poszukującego w tym, co nieświadome „maszyny syntetyzującej sensy”. Zresztą nawiązanie do wyparcia jest u Wróbla niekonsekwentne. Z jednej strony pisze⁶, że Freud nie rozumiał treści wypartych w sposób przedmiotowy, z drugiej, odwołując się do Žižka, że nieświadomość jest wypartym fenomenem⁷. Jak sądzę, w pismach Freuda można znaleźć argumenty na rzecz jednej i drugiej tezy; nieświadomość czasem jest przez niego rozumiana jako warunek, maszyna generująca znaczenia⁸, często – jako samo znaczenie niedostępne świadomości. Ten ostatni postulat stwarza jednak wszystkie problemy, związane ze zdwojeniem pola świadomości, problemy precyzyjnie opisane przez Ricoeura⁹ w jego krytyce filozofii podejrzeń. Sądzę też, że można wytłumaczyć wyparcie na gruncie takiego rozumienia nieświadomości, które skłania się ku ujmowaniu jej raczej jako transcendentnego warunku genezy fenomenów. Przez to, że synteza znaczeń

⁶ S. Wróbel, op. cit., s. 127.

⁷ Ibidem, s. 130.

⁸ Tak trzeba rozumieć na przykład opisane w *Objaśnianiu marzeń sennych* mechanizmy pracy snu: zagęszczenie czy przemieszczenie. W istocie samo pojęcie popędu może być rozumiane jako warunek, a nie jakikolwiek byt substancjalny.

⁹ P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris 1965.

jest u Freuda zawsze wielostopniowa i oparta na łączeniu różnych, a często sprzecznych motywów, łatwo wyobrazić sobie sytuację, gdy synteza przebiegająca w pewnym kierunku napotyka motyw, który istotnie zmienia jej przebieg, uniemożliwiając ukonstytuowanie się pewnego sensu, a na jego miejsce wprowadzając inny. Taki motyw może pojawiać się zawsze wtedy, gdy w przestrzeni znaczeń obierany jest pewien zakazany kierunek.

Czy taka lektura jest wierna duchowi diskutowanych autorów? Celem rozważań nie była rekonstrukcja. Odwołując się do debaty między Derridą a Gadamerem, konfrontującej dekonstrukcję z hermeneutyką¹⁰, w której ten ostatni mówi o dobrej woli rozumienia tekstu i odsyłaniu interpretacji stale do tekstu samego, Derrida zaś o bolesnym procesie zastępowania starego tekstu nowym, przyznaje, że wybrana strategia interpretacyjna bliższa jest tej drugiej intencji. Oczywiście, już ten wybór może stanowić przedmiot krytyki. Mam jednak wrażenie, że sposób myślenia Szymona Wróbla również daleki jest od filologicznej wierności. Jego książka o odkryciu nieświadomości¹¹ na pewno jest świadectwem interpretacyjnej odwagi.

Sądzę, że historia myśli filozoficznej w XX w. pokazała, iż poszukiwanie obszarów wzajemnego oddziaływania fenomenologii i psychoanalizy jest w pełni prawomocne. Wykazanie konwencjonalnego charakteru nauk pozytywnych i równoległe zakwestionowanie „dogmatycznego”¹² wątku w filozofii, również fenomenologicznej, wyłoniło wspólne pole, w którym sam sposób artykułowania się znaczeń stał się problemem. Podsumowując najważniejsze inspiracje, które ukształtowały myśl drugiej połowy XX w., a wśród nich fenomenologię i psychoanalizę, Marek J. Siemek pisał przenikliwie, iż „rzeczywiste różnice między nimi mogą stać się w pełni zrozumiałe dopiero wtedy, gdy naprzód dostatecznie jasno uchwyci się pewną zasadniczą zbieżność wszystkich tych dróg...”¹³.

Jednym z najistotniejszych, jak sądzę, efektów tej ewolucji było zakwestionowanie oczywistości, a także wagi opozycji świadomość–nieświadomość. Jeśli, pod wpływem psychoanalizy Jacques’a Lacana i Slavoj

¹⁰ R. Palmer (red.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York 1989.

¹¹ Sz. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego?*, Leopoldinum, Katowice 1997.

¹² Patz E. Tugendhadt, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlin 1967.

¹³ M.J. Siemek, „Myśl drugiej połowy XX wieku” (w:) idem (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 23.

Žižek pisze, że nieświadomość jest na zewnątrz¹⁴, jeśli z drugiej strony Jacques Derrida, pozostając jeszcze w obrębie założeń Husserla, w samej immanencji świadomości odnajduje głos¹⁵, to radykalna opozycja oddzielająca świadomość i nieświadomość staje pod znakiem zapytania. Problemem okazuje się sposób istnienia owej przestrzeni, w której odbywa się myślenie. „Świadomość jako nieświadomość”¹⁶ to rzeczywistość, w której ważne okazują się też pytania dotyczące problematyki języka, ciągłości i nieciągłości znaczeń czy sposobu zjawiania się obcości.

Dotychczas zajmowałem się odpieraniem zarzutów, teraz chcę przyjąć jeden z nich. W gruncie rzeczy najbardziej kłopotliwe, ale też, przyznaje, najwięcej dające do myślenia, wydaje mi się poruszenie przez Szymona Wróbla problemu samoświadomości, a właściwie wskazanie na to, że temat ten został potraktowany przeze mnie po macoszemu. W istocie, samoświadomość nie jest głównym wątkiem analiz tej książki. Rozumiana jest jako jedno z możliwych, konstytuowanych znaczeń. Czy jest to wystarczające? Nie wycofuję się z postulatu rozumienia samoświadomości jako efektu pewnej szczególnej syntezy, uznaję jednak, że właśnie jej szczególny status domaga się dogłębnej analizy. Nie sądzę jednak, żeby droga do celu wiodła tu przez, sugerowaną przez Wróbla, lekturę Sartre’a. Postulat nieuwarunkowania i absolutnej wolności świadomości, tak ważny dla Sartre’a, zakłada samoświadomość jako punkt wyjścia, a nie dojścia. Sądzę raczej, że trzeba wrócić tu do problematyki Kantowskiej. Kluczowa staje się wtedy kwestia syntetycznej jedności apercpepcji, czyli poczucia ja, towarzyszącego każdemu świadomemu przedstawieniu. Zgadzam się, że sposób rozumienia tego atrybutu świadomości w kontekście nauki Freuda domaga się zupełnie oddzielnych rozważań. Ponownie jednak, jak sądzę, konieczny jest powrót do problematyki ontologicznej, do pytania o bycie tego szczególnego obiektu syntezy, jakim jest samoświadomość. Tropem jest tu Heideggerowska lektura Kanta¹⁷, odkrywająca w nim tego, który bada sposób istnienia istoty skończonej. Tak bowiem, jak sądzę, trzeba też czytać Freuda.

¹⁴ S. Žižek, *Patrząc z ukosa...*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 109 i nast.

¹⁵ J. Derrida, *Głos i fenomen*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 133–134.

¹⁶ Termin, który podpowiedział mi Jacek Migasiński w tak zatytułowanej recenzji, patrz *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 2002, nr 2(42), s. 270–274.

¹⁷ Szczególnie płodne dla lektury Freuda wydaje mi się podejście, które pokazał Martin Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.