

Szymon Wróbel

Psychoanaliza i fenomenologia: podobieństwa, które dzielą

Próba porównania psychoanalitycznego i fenomenologicznego sposobu myślenia o człowieku, a zatem przedsięwzięcie myślowe usiłujące umieścić i *a fortiori* scalić te dwa projekty filozoficzne w tym samym środowisku teoriopoznawczym, może być potężną i stymulującą do myślenia pokusą. Mimo iż dzieła Husserla i Freuda przynależą, przy pierwszym oglądzie, do przeciwstawnych kierunków rozumienia człowieka, psychoanaliza uwrażliwiła nas przeciw na te wszystkie zachowania, które wymykają się naszej woli i świadomości i *prima facie* wyglądają nieco ekscentrycznie, fenomenologia natomiast stawia nas wobec problemu intencjonalności ludzkiej świadomości oraz pewności samowiedzy człowieka, a zatem niezależnie od spostrzeganej różnicy dzielącej te dwa porządki myślenia, chęć połączenia i zunifikowania dynamiki Freuda ze statyką Husserla może wzbudzać najbardziej ukryte i otchłanne pragnienia teoriopoznawcze filozofów. Znalezienie teorii, która byłaby zdolna połączyć te dwie antropologie byłoby chyba porównywalne ze znalezieniem jednolitej teorii pola, czy też połączeniem fizyki kwantowej z fizyką korpuskularną.

Oczywiście fenomenologia nie jedno ma imię, ma przynajmniej trzy imiona. Dla Husserla centralnym tematem fenomenologii jest świadomość, dla Heideggera – bycie, dla Finka – świat. By nie komplikować i tak skomplikowanego obrazu swoje rozważania spróbuję zawęzić do dzieła Husserla i gdy będę mówił o fenomenologii będę miał na myśli jego projekt badawczy. W innym wypadku wyraźnie zaznaczę autorstwo. Podobnie rzecz się ma z psychoanalizą, która pewnie ma więcej niż trzy imiona. Dla prostoty spróbuję też zawęzić swe eksploracje w zasadzie do dzieła Freuda. Gdy będzie inaczej też wyraźnie odnotuję autorstwo.

Chciałbym również w punkcie wyjścia wyłożyć karty na stół i niejako zdradzić architekturę mego postępowania myślowego. Zatem w pierw-

szym kroku chciałbym opowiedzieć na czym polega pokusa łączenia Husserla i Freuda, tj. chciałbym zdiagnozować te punkty projektu fenomenologicznego i psychoanalitycznego, które mogą je łączyć. Natomiast w kroku drugim chciałbym skupić się na różnicach, tj. chciałbym powiedzieć, dlaczego pokusę unifikującą powinniśmy odeprzeć i dlaczego w rezultacie wszelkie próby unifikacji tych dwóch stylów myślenia doprowadzają raczej do nieporozumień, a nawet dezinterpretacji, a w wersji skrajnej destrukcji jednego i drugiego projektu. Destrukcja projektu fenomenologicznego, wynikałaby z sugestii, że nieświadomość jest ukryta w fenomenologicznym rozumieniu świadomości; destrukcja projektu psychoanalitycznego, wynikałaby z sugestii, że nieświadomość to jedynie „brak” świadomości.

Myślę, że Husserl dysponował mocniejszym rozumieniem świadomości, a Freud mocniejszym rozumieniem nieświadomości, niżby to wynikało z tych dwóch ostatnich sugestii. Kiedy mówię mocniejszym, to mam na myśli, że Freud dysponował takim rozumieniem nieświadomości, które nie da się opisać w kategoriach świadomości, a Husserl dysponował takim rozumieniem świadomości, które systematycznie eliminuje kategorię nieświadomości¹. To mocniejsze rozumienie nieświadomości u Freuda odnaleźli Claude Lévi-Strauss i Jacques Lacan. To mocniejsze rozumienie świadomości u Husserla odnaleźli Jean-Paul Sartre i Maurice Merleau-Ponty. Są jeszcze myśliciele pokroju Paula Ricoeura czy Andrzeja Ledera, których interesuje najbardziej psychoanalityczny spłot dynamiki życia i statyki znaczenia, w nich pokusa łączenia tych dwóch dyskursów jest największa.

Zatem mój plan działania jest nieskończenie prosty, najpierw odpowiem na pytanie, dlaczego mamy ochotę połączyć dzieło Husserla z dziełem Freuda, a potem postaram się odpowiedzieć na pytanie, dla-

¹ Twierdzenie takie budzi dziś wiele kontrowersji. Rudolf Bernet pisze np.: „W dziele Husserla, nieświadomość pojęta jako nie-obecność (*non-present*), jest nade wszystko powiązana z pewnym szczególnym aktem intencjonalnym nazwanym przez Husserla prezentacją (*Vergegenwärtigung/presentification*), aktem, który stanowi cechę charakterystyczną takich zjawisk jak fantazja, pamięć czy empatia. Istota nieświadomości nie może być dalej rozumiana jako zwykła nie-obecność wewnętrznego spostrzeżenia świadomości. W zamian, zgodnie z wizją fenomenologiczną, nieświadomość jest rozumiana jako możliwość innej formy wewnętrznej świadomości, mianowicie formy reprodukcyjnej”. Rudolf Bernet, „Unconscious, Consciousness in Husserl and Freud”, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, Donn Welton (ed.), Indiana UP 2003. W tym jednak rzecz: nieświadomość jest tu pojmowana jako inna forma świadomości!

czego nie należy tego robić, względnie, dlaczego można to robić tylko przy ryzyku zatracenia mocnej idei świadomości i mocnej idei nieświadomości. Nie wykluczam jednak, że to ryzyko może się jednak przy długim i konsekwentnym okresie działania opłacać, tj. przynieść wymierny zysk poznawczy, polegający na zbudowaniu czegoś trzeciego, co nie jest ani psychoanalizą, ani fenomenologią, co nie ma dziś jeszcze jasnego imienia.

Punkty wspólne

Zacznijmy zatem od kwestii pierwszej, zacznijmy od podobieństw, których dostrzeżenie może wywołać w nas tak silny efekt, że będziemy skłonni do konstruowania teorii godzącej psychoanalizę i fenomenologię. W zasadzie głównie dla wyrazistości swojego wywodu, będę mówił o jednym takim punkcie wspólnym, czy raczej... prawdopodobnie wspólnym.

W moim odczuciu kwestią zupełnie pryncypialną jest zrozumienie, o czym jest psychoanaliza i o czym jest fenomenologia, tj. zrozumienie, o czym pisze Freud i o czym pisze Husserl. Mówiąc jeszcze inaczej, kwestią zupełnie pryncypialną wydaje mi się zrozumienie i zinterpretowanie, w przypadku Freuda idei nieświadomości, a w przypadku Husserla idei świadomości transcendentalnej, tzn. świata, który w kontekście Husserla odsłania się po redukcji transcendentalnej, a w kontekście Freuda świata, który daje znać o sobie w marzeniach sennych, przeżyczeniach, niewinnych zapomnieniach, błędnych akcjach, a zatem w tym, co Freud nazwał psychopatologią życia codziennego.

Twierdzę, że w pewnym sensie i Freud i Husserl dokonując swych odkryć przekraczają barierę subiektywności i jednostkowości, a w rezultacie docierają do sfery intersubiektywnej i gatunkowej, warunkującej to, co subiektywne i jednostkowe. Mówiąc jeszcze inaczej, jeden i drugi myśliciel wychodzą poza jednostkowy leksykon, poza oczywistość danych dostarczanych przez introspekcję, pozwalających nam na naiwne poznanie siebie, docierają do czegoś, co ten indywidualny leksykon w całości predeterminuje. Dla Freuda będzie to nieświadomość, dla Husserla *ja transcendentalne*².

² Dla Husserla jednak, podobnie jak dla Kanta, problem transcendentalnych warunków poznania oraz ich odniesienia do Ja transcendentalnego, pojawia się z perspektywy pytania o warunki możliwości doświadczenia siebie w czysto kognitywny i bezpośredni sposób. U jego podstaw tkwi zatem założenie podmiotu, który

Mówiąc w ten sposób, dokonuję oczywiście pewnego rodzaju przesądzeń i w kwestii Freuda, i w kwestii Husserla, tj. dokonuję pewnej szczególnej interpretacji nieświadomości i pewnej szczególnej interpretacji *ja transcendentalnego*. Nie mówię na przykład, choć znalazłyby się ku temu pewne powody, że freudowskie pojęcie nieświadomości jest wtórne wobec pojęcia stłumienia, nie mówię też, choć byłyby pewne powody ku temu, że świadomości fenomenologicznej przysługuje pierwszeństwo ontologiczne i epistemologiczne nad światem przyrody jak i nad światem społecznym, albowiem to ona jest uniwersalnym medium dostępu do wszystkiego z czym się stykamy.

Skąd taki pomysł na Freuda? No cóż, głównie stąd, iż jego zdaniem w nieświadomości właściwej spotykamy, co najmniej dwojakiego rodzaju treści. Po pierwsze, są to wrażenia z wczesnego dzieciństwa (szczególnie okresu, kiedy nie dysponowaliśmy jeszcze mową), które nie tylko zostały zapomniane, lecz także w rezultacie stłumienia i maskowania, stały się nieświadome, oraz, co znacznie istotniejsze, ślady pamięciowe, które nie mogą pochodzić ani z dojrzałego okresu życia, ani też z zapomnianego okresu dzieciństwa.

Jesteśmy zmuszeni – pisze w tym duchu Freud – widzieć w nich część *archaicznego* dziedzictwa, które dziecko – pod wpływem przeżyć przodków – przynosi ze sobą na świat, zanim jeszcze uzyska możliwość zdobycia swych własnych doświadczeń.³

Przy czym owe archaiczne dyspozycje mają, zdaniem Freuda, nie tylko charakter formalny, ale i treściowy, obejmują bowiem „ślady wspomnień przeżyć dawniejszych pokoleń”, oraz symbolikę, która „nic sobie nie robi z różnic między językami”⁴. Aby ten dwuznaczny fakt wyjaśnić, Freud zmuszony jest przyjąć, że archaiczne życie nieświadomości (tak jak instynktowne życie zwierząt), wnosi do swego wyposażenia doświadczenia własnego gatunku.

W tym duchu interpretacyjnym nieświadomość byłaby stanem pośredniczącym między *mną* a *drugim*. „Zgłębiając jej dane – powiada w beznamiętny sposób (tzn. nie uwikłany w grę interesów libidinalnych) odnosi się do siebie i otaczającej rzeczywistości. Natomiast w ujęciu Freuda funkcjonowanie ludzkiego aparatu psychicznego określa gospodarkę uczuciową nastawioną na uzyskiwanie maksimum przyjemności, czyli zniesienia wszystkich energetycznych napięć w swoim obrębie.

³ Sigmund Freud, „Zarys psychoanalizy”, przeł. J. Prokopiuk, w: Idem, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1976, s. 170.

⁴ Idem, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 117.

Lévi-Strauss – nie przedłużamy się, jeśli można tak powiedzieć, w kierunku samych siebie”. Odnajdujemy natomiast poziom, który nie wydaje się nam obcy i to nie dlatego, że obejmuje nasze najtajniejsze *Ja*, lecz dlatego, że nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwia nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarazem *nam* i *drugim*, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów⁵. W tym ujęciu, przeprowadza się więc wyraźną linię demarkacyjną między przedświadomością, która stała się aspektem pamięci i jednostkowym leksykonem, w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii, a nieświadomością, która nadaje znaczenie temu słownikowi poprzez zorganizowanie go wedle swych praw. Podkreśla się zatem w tym ujęciu gatunkowy, ponadindywidualny aspekt nieświadomości.

Jak wiadomo, jednym z głównych tematów kolejnych tomów fenomenologii Husserla są relacje łączące oczywistość sformułowania *Ja jestem* z wcale nie oczywistym istnieniem *Innego*. W *Formale und transzendentaler Logik* Husserl pisał np.:

Jeśli *Inny* [...] jest ukonstituowany w postaci sensu, który odsyła do mnie samego, a mianowicie do mnie jako ludzkiego *Ja* – w szczególności jego ciało, jako „obce” wskazuje na moje, jego życie duchowe jako „obce” wskazuje na moje życie duchowe – [skoro zatem obcość *Innego* jest nie do ominięcia], jak pojąć tę konstytucję nowego sensu bytowego, sensu *Innego* [jako czegoś odsyłającego jednak do mnie]?⁶

No właśnie, jak połączyć koncentrację zainteresowań fenomenologicznych na *ego cogito*, tj. na problemie konstytucji świata, w tym świata społecznego, z życiem *Innych*, z konstytuowaniem mnie przez *Innego*? Husserl pisał przecież:

Świat, który dla nas istnieje, jest naszym własnym historycznym wytworem, my sami w naszym bycie stanowimy historyczny wytwór. Co w tej względności jest przez nią samą jednak założone jako bezwzględne?⁷

Husserl odpowiadał: subiektywność jako subiektywność transcendentna! Czym ona jednak jest? Czy mamy założyć, że musi już być ukon-

⁵ Claude Lévi-Strauss, „Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa”, przeł. K. Pomian, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. XXXV.

⁶ Edmund Husserl, *Formale und transzendentaler Logik*, Husserliana XVII.

⁷ Idem, „Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna”, przeł. Z. Krasnodębski, w: Zdzisław Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, Warszawa 1989, s. 53.

stytuowany sens „każdego”, tj. intersubiektywna społeczność istot poznających, aby w odniesieniu do nich mógł zaistnieć obiektywny świat i sens jakiegoś poszczególnego istnienia? Czy mamy zatem założyć, że subiektywność transcendentálna jest intersubiektywną immanencją?

W istocie w *Medytacjach Kartezjańskich* pada sugestia:

W ramach mojego transcendentálnie zredukowanego czystego życia świadomości, doświadczam świata wraz z istniejącymi w nim Innymi i, zgodnie z sensem tego doświadczenia, nie jako mojego, żeby się tak wyrazić, prywatnego syntetycznie ujednionego tworu, lecz jako świata, który jest czymś w stosunku do mnie obcym, czymś intersubiektywnym, istniejącym dla każdego i w swych przedmiotach każdemu dostępnym⁸.

Zatem wynikiem redukcji transcendentálnej nie jest odkrycie autentycznego podłoża mej ewentualnej niepewtarzalności i wyjątkowości personalnej, ale wprost przeciwnie, jej wynikiem jest odsłonięcie obcości i ogólnej neutralności wypełniającej, jak naiwnie mogłem mniemać przed redukcją, najtajniejsze i najskrytsze rejony mnie samego. Parafrazując Lévi-Straussa *ja transcendentálne* nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwia nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarazem *nam* jak i *drugim*.

W ten sposób, jak sądzę, Husserl chce uniknąć pewnego rodzaju pułapki, czy antynomii dzielącej to, co jednostkowe i to, co ogólne. Otóż kiedy zaczyna się rozważania od stwierdzenia faktu wspólnoty, wówczas bardzo trudno jest pokazać, jak dochodzi do wyodrębnienia jednostek (przypadek Marxa i Meada); jeśli natomiast zaczyna się od pewności siebie, jakiegoś wyodrębnionego już jednostkowego Ja, wówczas bardzo trudno od niego dojść do wspólnoty (przypadek Kartezjusza i Sartre'a).

Na taką interpretację dzieła Husserla godzą się, jak mniemam, fenomenologowie zorientowani bardziej na socjologię niż psychologię. Fenomenologia Alfreda Schütza, René Toulemona, Arona Gurwitscha, a następnie jej metodologiczna wersja, tj. etnometodologia Harolda Garfinkla, czy Melvina Pollnera oferuje nam właśnie taką interpretację. René Toulemon pisze np.: „intersubiektywność nie jest faktycznym zjednoczeniem świadomości, jest ona raczej warunkiem jego możliwości”⁹, a w innym miejscu: „sfera społeczna zostaje ustanowiona

⁸ Idem, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 133.

⁹ René Toulemon, „Społeczeństwo ludzkie”, przeł. S. Cichowicz, w: *Fenomenologia i socjologia*, op. cit., s. 78.

wraz z komunikacją”¹⁰, co znaczy, że „duch pojawia się z chwilą, kiedy «komunikacyjne» stosunki społeczne stają się wystarczająco liczne i trwałe”¹¹. Alfred Schütz natomiast dodaje: „świat życia codziennego jest od samego początku intersubiektywnym światem kultury”¹², a Richard Grathoff konstatuje: „każda uformowana, konkretna subiektywność przeżywania działań i rozumienia sensu jest już poprzedzona przez intersubiektywność”¹³. Istota tych wszystkich twierdzeń skrywa się, jak sądzę, w sugestii, że życie społeczne nie opiera się na rozumieniu, którego źródłem może być niepowątpiewalne *Ja*, ale raczej każde rozumienie opiera się na porozumieniu lub przedrozumieniu, którego źródłem może być jedynie jakieś *My*, tak czy inaczej pojęta intersubiektywność.

Co to oznacza? Inaczej: co to mogłoby oznaczać?, tj. jakie wnioski moglibyśmy wyprowadzić z interpretacji nieświadomości jako ponadjednostkowej struktury porządkującej lub zbioru zasad determinujących dane świadome i z interpretacji *ja transcendentalnego* jako intersubiektywnej monady?

No cóż, być może w tym świetle można by powiedzieć, że i Freud, i Husserl są demaskatorami iluzji egocentrycznej, zgodnie z którą, skoro rozumienie zawsze ma początek we mnie, bo to ja stoję w centrum świata społecznego, to w konsekwencji konstrukcja świata społecznego musi być egocentryczna. W zamian proponują nam taką wizję podmiotowości, w której „podmiot” nie jest już wyrażeniem synonimicznym wobec „pojedynczego podmiotu”.

Mówiąc żargonem kantowskim powiedziałbym, że Freud odkrywając nieświadomość i Husserl rekonstruując *ja transcendentalne* podjęli problem wyartykułowania ogólnych i koniecznych warunków możliwości powstania jakichkolwiek przedstawień świadomych. Pod względem formalnym badania Freuda i Husserla pokrywają się z kantowskimi rozumieniem badań krytycznych o tyle, o ile oznaczają krytykę sposobu używania zastanego słownika służącego nam do wyjaśniania naszego doświadczenia. Dla Kanta krytyka transcendentalna

¹⁰ Ibid., s. 95.

¹¹ Ibid., s. 103.

¹² Alfred Schütz, „Fenomenologia i nauki społeczne”, przeł. D. Lachowska, w: *Fenomenologia i socjologia*, op. cit., s. 124.

¹³ Richard Grathoff, „Codziennność i świat przeżywany”, przeł. A. Kopacki, w: *Fenomenologia i socjologia*, op. cit., s. 440.

jest przede wszystkim krytyką poznania świata „na zewnątrz nas”, tj. przyrody – określeniem zasięgu pojęć intelektu, przy pomocy których przyroda może zostać poznana w sposób naukowy. Dla Husserla i Freuda w poznaniu krytycznym (adogmatycznym) zawiera się analityczne sprawdzanie i stała krytyka pojęć, które tworzymy na podstawie doświadczenia siebie samych i przy pomocy których próbujemy zrozumieć i opisać siebie samych.

Freud był całkowicie świadomy tego faktu. Pisał przecież:

podobnie jak Kant, który ostrzegał nas przed przeoczeniem subiektywnych uwarunkowań naszego postrzegania i traktowaniem naszych spostrzeżeń jako identycznych z niepoznawalnymi przedmiotami postrzeżenia, tak psychoanaliza przestrzega, aby spostrzeżenia świadomościowego nie umieszczać w miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jego przedmiotem. Podobnie jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, nie musi być w rzeczywistości takie, jakie się nam przedstawia.¹⁴

Czyli w pewnym sensie nieświadomość zostaje powołana po to, aby uniemożliwić nam pomylenie pozoru z rzeczywistością, tj. aby uniknąć błędu realizmu naiwnego.

Husserl natomiast twierdził:

fenomenologia jest instancją rozstrzygającą w kwestiach metodologicznych psychologii. To, co fenomenologia ustaliła w całej rodzajowej ogólności, psycholog musi uznać za warunek możliwości wszelkiej swej dalszej metodyki i musi w odnośnym wypadku uwzględnić.¹⁵

oraz nade wszystko przez całe swe życie maniackalnie przypominał, że mylenie *ja transcendentalnego* z *ja psychologicznym* jest mieszaniem pojęć i zwyczajnym błędem¹⁶. Czyli, parafrazując samego siebie, po-

¹⁴ Sigmund Freud, „Nieświadomość”, przeł. M. Poręba, w: Zofia Rosińska (red.), *Freud*, Warszawa 1993, s. 108.

¹⁵ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.

¹⁶ Kwestię powyższą bardzo wyraziście przedstawia Derrida. Pisze on: „W ostatecznej instancji, między czystą psychicznością – dziedziną świata przeciwstawioną świadomości transcendentalnej i odkrytą przez redukcję całości świata naturalnego i transcendentalnego – i czystym życiem transcendentalnym istnieje, jak mówi Husserl, stosunek paralelności. Psychologia fenomenologiczna rzeczywiście powinna przypominać wszelkiej będącej w użyciu psychologii zasoby jej eidetycznych założeń i warunki jej własnego języka. Właśnie jej przyjdzie ustalić sens pojęć psychologii, a przede wszystkim sens tego, co zwie się *psyche*. Co jednak umożliwi odróżnienie tej fenomenologicznej psychologii, nauki opisowej, eidetycznej i apriorycznej, od fenomenologii transcendentalnej? [...] Moje *Ja transcendentalne*, stwierdza

wiedziałbym, że w pewnym sensie *ja transcendentalne* zostaje powołane po to, aby uniemożliwić nam pomylenie pozoru z rzeczywistością, tj. aby uniknąć błędu naturalistycznego.

Różnice

Po takim przedstawieniu sprawy tym bardziej wydaje się być naglące moje pytanie o różnice. Tym bardziej wydaje się być natarczywe pytanie: dlaczego fenomenologia i psychoanaliza winny podążać osobno, a nie razem? Mówiąc nieco przewrotnie, spróbuję teraz dostrzec jak pewne podobieństwa przy bliższej i silniejszej lekturze okazują się jednak powodami do podziałów, a nawet wrogości, tj. spróbuję pokazać jak podobieństwa mogą wytwarzać różnice!

Zacznijmy od kwestii *jedności osobowej człowieka*. W pewnym sensie wszyscy, którzy mieliby ochotę pokazać jak nieświadomy aspekt funkcjonowania poznawczego lub afektywnego człowieka wiąże się z jego funkcjonowaniem świadomym, w sposób spontaniczny i natychmiastowy zastanawiają się jak połączyć psychoanalizę z fenomenologią. Tak to jest w przypadku Paula Ricoeura, który zadaje pytanie:

Kim powinien być człowiek by odpowiedzialność za poprawne myślenie nie wykluczała zarazem u niego zdolności do szaleństwa, by wypływający z jego człowieczeństwa obowiązek pogłębiania własnej świadomości nie niszczył zdolności do uzależnienia się od pewnej topiki lub ekonomii w tej mierze, w jakiej „*id* mówi przez niego”¹⁷

Takie postawienie sprawy w pewnym sensie jest zgodne z najbardziej elementarnymi intuicjami samego Freuda, szczególnie, jeśli pamiętamy jego motywację do ponawiania dyskursu na temat nieświadomości.

Husserl, jest całkowicie różne od mojego *Ja naturalnego* i ludzkiego (*Psychologie*, s. 342); a jednak nie różni się od niego w niczym – w niczym, co można by określić w naturalnym sensie odróżnienia. [...] Wszystkie te trudności ześrodkowują się w zagadkowym pojęciu „paralelności”. [...] Wnioskowanie z tej *paralelności o adekwatności* jest najbardziej kuszącym, najsztubtelniejszym, a zarazem najbardziej obskurantycznym pomieszaniem: *psychologizmem transcendentalnym*”. Jacques Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, ss. 19-23.

¹⁷ Paul Ricoeur, „Świadomość i nieświadomość”, przeł. H. Igalson w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, s. 205.

Podczas gdy w psychologii świadomościowej – czytamy u Freuda – nigdy nie byliśmy w stanie wyjść poza szeregi pełne luk, jawnie uzależnione od jakichś innych czynników, to drugi pogład, zgodnie z którym psychika jest sama w sobie nieświadoma, pozwala psychologię przekształcić w naukę przyrodniczą¹⁸

Jeśli dobrze rozumiem Freuda, chce on powiedzieć, że dzięki rozszerzeniu pojęcia psychiczności na zjawiska nieświadome będziemy mogli wskazać istnienie zorganizowanego związku między świadomością i nieświadomością, że dzięki pojęciu nieświadomych zjawisk psychicznych, będziemy mogli ujrzeć życie psychiczne w sposób bardziej dynamiczny. W życiu codziennym nieustannie doświadczamy przecież przypadków zachowań, których przyczyn nie znamy, oraz myśli, których źródło jest przed nami ukryte.

Wszystkie te świadome akty pozostałyby bez związku i byłyby niezrozumiałe, gdybyśmy chcieli obstawać przy tezie, że o wszystkich aktach psychicznych, jakie się w nas dokonują, musimy dowiadywać się za pośrednictwem świadomości.¹⁹

Nie koniec jednak na tym, takie dynamiczne ujęcie relacji między świadomością i nieświadomością w pewnym sensie byłoby też zgodne z pewnymi wyznaczeniami samego Husserla. Mimo iż w *Formale und transzendentale Logik* Husserl pisał, że nie istnieje dające się pomyśleć miejsce, gdzie życie świadomości ulegałoby, lub mogłoby ulegać, przerwaniu, a podmiot konstytuowałby swą jedność inaczej niż poprzez intencjonalną podmiotowość, to jednak, i w *Medytacjach kartezjańskich*, i w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Husserla natchodzą wątpliwości, co do zasięgu apodyktycznej oczywistości *ego cogito*. Husserl dochodzi więc do przeświadczenia, że apodyktyczność sądu nie musi iść w parze z jego adekwatnością. W doświadczeniu transcendentnym dana jest bowiem jedynie żywa terażniejszość czystego Ja. Poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólne, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do tego nie-doświadczanego horyzontu należy – zdaniem Husserla – przede wszystkim „ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja”, ale również „własności habitualne”, a więc sfera nawyków.

¹⁸ Sigmund Freud, „Zarys psychoanalizy”, przeł. J. Prokopiuk, w: Idem, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s. 160.

¹⁹ Idem, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Zofia Rosińska (red.), *Freud*, op. cit., s. 106.

Paradoks polega jednak na tym, że mimo iż Husserl ma poczucie „ciemnej zupełnie przeszłość czystego Ja” i mimo iż Freud, dokonuje absorpcji zjawisk nieświadomych do słownika mentalistycznego w imię zachowania jedności człowieka, ten drugi zostanie oskarżony przez fenomenologów, m.in. przez Jean-Paul Sartre’a o rozbicie tej jedności. Sartre nie godzi się na „przecięcie psychicznej jedności człowieka”, tj. właśnie – jak sam mniema – zabiegu chirurgicznego dokonanego przez Freuda²⁰. W ujęciu freudowskim nieświadoma i świadoma część psychiki wchodzi w skomplikowane relacje, o których fenomenologowie mówią, że są logicznie niemożliwe lub wprost sprzeczne. Na przykład funkcja cenzora, taka, jaką opisywał Freud, jest wewnętrznie sprzeczna: nie można tłumić określonego pakietu informacji nie znając wprzódy jego treści, a więc nie mając jego świadomości. Nie ma więc podstaw, by mówić o nieświadomej represji, lecz są podstawy by mówić o świadomym samooszukiwaniu się, co oznacza, że nie ma potrzeby rozbijania psychicznej jedności człowieka, choć jest potrzeba utwierdzenia jego tożsamości.

Chcę przez to powiedzieć, że Husserl odkrywając uniwersalną podstawę wszelkich doświadczeń i Freud odsłaniając uniwersalną podstawę wszelkich aktów psychicznych dokonali odkrycia zupełnie czegoś innego.

Credo fenomenologii Husserla zawarte jest w zdaniu wypowiedzianym w *Medytacjach kartezjańskich*; Husserl pisze tam:

Ja, medytujący fenomenolog, stawiam sobie wszechobjmujące w swym uniwersalizmie zadanie odsłonięcia siebie samego jako transcendentального ego w mojej pełnej konkretności, a więc współ ze wszystkimi intencjonalnymi korelatami, które życie moje zawiera.²¹

Credo psychoanalizy wypowiedziane zostało być może już w *Objaśnianiu marzeń sennych* Freuda, gdzie czytamy:

Nieświadomość to właściwie realna psychiczność, podług swej natury wewnętrznej nieznaną nam w równym stopniu, jak realność świata wewnętrznego, dana nam podług danych świadomości w sposób równie niepełny, jak świat zewnętrzny dany jest nam podług danych naszych narządów zmysłowych.²²

²⁰ Jean-Paul Sartre, „Byt i nicność”, w: Władysław Stróżewski (red.), *Od Husserla do Levinasa*, Kraków 1987, s. 234.

²¹ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 55.

²² Sigmund Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 512.

Husserlowska deklaracja zdobycia wszechwiedzy na swój temat jawnie kontrastuje z Freudowską deklaracją ograniczeń poznawczych wpisanych na stałe w proces samopoznania. Dlaczego tu wytwarza się tak dramatyczny kontrast?

Jak sądzę, głównie dlatego, że porządek poznania nie pokrywa się z porządkiem istnienia (lub: zaistnienia). Mimo, że wszystko, co wiemy o nieświadomości jest pochodne wobec świadomości, a zatem w rezultacie rozważania nad nieświadomością muszą zaczynać się od pytania o nasz sposób rozumienia świadomości, wszystko, co obecnie istnieje w pełnym świetle świadomości, kiedyś istniało w formie embrionalnej, przykryte „ciemną zupełnie przeszłością” w nieświadomości, a zatem nieświadomość w porządku ontogenetycznym i filogenetycznym poprzedza świadomość. I w tym sensie świadomość jest egzystencjalnie zależna od nieświadomości.

W rezultacie, mimo wątpliwości, mimo przecucia obecności ciemnego horyzontu, wyczuwanego stale przez Husserla, świadomość jest dla niego świadomością w każdej swej fazie. W rezultacie świadomość przed-refleksyjna, zostaje przez niego zinterpretowana nie jako nieświadomość, ale jako pra-swiadomość, na którą nakłada się strumień życia świadomego.

Ta różnica stanie się dla nas szczególnie widoczna, kiedy poruszymy problem *historii świadomości*. Husserl pisze w tej sprawie:

Ego konstituuje się dla siebie samego w, żeby się tak wyrazić, jedności własnej historii [...] w konstytucji ego zawarte są wszystkie procesy konstytucji wszelkich istniejących dla niego przedmiotów, zarówno immanentnych, jak i transcendentnych, idealnych i realnych.

A dalej:

Wykształcona na początku fenomenologia jest jedynie fenomenologią statyczną, jej opisy stanowią analogię dla opisów uprawianych w ramach historii naturalnej [...]. Zagadnienia uniwersalnej genezy i genetycznej struktury ego w jego uniwersalności, struktury, która przekracza poziom procesów tworzenia charakterów czasowych, pozostają na razie na uboczu [...]. Ale w rzeczywistości, gdy zostają podjęte, dzieje się to w pewnym ograniczającym zacieśnieniu.²³

²³ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, op. cit., s. 112. Tutaj ponownie czymś na miejscu byłoby przywołanie nazwiska Derridy i jego wczesnych tekstów, w szczególności tłumaczenia fragmentu dzieła Husserla, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, (Walter Biemel (ed.), Amsterdam: M. Nijhoff 1954, Husserliana VI, ss. 365-386), tj. tekstu zatytułowanego *L'Origine de la géométrie* (Paris: PUF 1962) i oryginalnego

W moim odczuciu to piętno „zacieśnienia” i ograniczenia nigdy nie zostało w pełni przez fenomenologię przewyżnione.

Nie ma powodów by zaprzeczać, że w trzydziestu pięciu wydanych tomach *Gesammelte Werke* Husserla z serii *Husserliana*, znajdują się rozważania dotyczące genezy subiektywności, cielesności i seksualności, nie zostały one jednak poprowadzone tak, aby zdekonstruować tezę o „jedności własnej historii ego”. Więcej, jeśli nawet tak jest, tzn. jeśli Husserl rzeczywiście w swych późnych tekstach zaprzeczył tej tezie o jedności historii świadomości, to projekt fenomenologiczny w całości staje się po prostu niejasny. Innymi słowy: jeśli przyjmujemy pierwotne aksjomaty Husserla oraz pierwotny zamysł i projekt fenomenologiczny, to uzgodnienie go z projektem psychoanalitycznym jest po prostu trudne lub nawet niemożliwe, jeśli natomiast późny Husserl zaprzecza wczesnemu Husserlowi, to moje rozumienie terminu „fenomenologia” ulega gwałtownemu zakwestionowaniu, tj. mogę jedynie melancholijnie wyznać, że nie rozumiem specyfiki tych analiz, nie rozumiem też podstaw metodologicznych tych badań.

Husserl, po wielu projektach teorii intersubiektywności, które nie zadowolili zarówno jego samego, jak i jego krytyków, dopiero w rękopisach z ostatniego okresu (archiwa w Louvain na temat genezy pasywnej, czy *alter ego*) zawarł pewne wskazówki co do kierunku, w jakim trzeba szukać odpowiedzi na pytanie o warunki intersubiektywności. Husserl stawia hipotezę, iż należy przyjąć istnienie uniwersalnej intencjonalności popędów, która każdej pierwotnej terażniejszości nadaje jedność i jest motorem ciągłego ruchu od jednej terażniejszości do drugiej²⁴. Refleksja Husserla z tego okresu prowadzi także do odkrycia tkwiącej u podstaw wszelkiej refleksyjności spodniej warstwy (*Unterschicht*) i bez jaźniowego dążenia (*des ichlosen Strebens*), które zakłada i umożliwia sedymentarną aktywność oraz prowadzi do czegoś radykalnie przed-jaźniowego (*Vor-ichlich*). Uniwersalna intencjonalność popędu odnaleziona jest przez Husserla w popędzie seksualnym jako instynktownej intencjonalności uspołecznienia. Jako popęd pierwotny popęd seksualny jest z góry odniesiony do kogoś innego i w tym innym ma swoją odpowiedź i swe spełnienie. Husserl pisze:

komentarza do niego: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, ale także mniej znanych: „Sur Lebenswelt und Geschichte de H. Hohl”, *Les études philosophiques*, no. 1, 1963 i „Sur Phänomenologische Psychologie de E. Husserl”, *Les études philosophiques*, no. 2, 1963.

²⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana* XV.

W samym popędzie zawarte jest odniesienie do Innego jako Innego i do jego korelatywnego popędu. W jego spełnieniu nie mamy dwóch oddzielnych spełnień dla każdego pierwotnego porządku (*Primordialität*), lecz jedność obu tych porządków, tworzącą się poprzez wzajemne przenikanie spełnień²⁵.

Skutkiem spełnienia tego „pierwotnego popędu” mogą być narodziny nowego człowieka z jego własnym, niepowtarzalnym usytuowaniem i jego własną historią, która współokreślona jest w swych możliwościach przez dzieciństwo jego przodków, zawarte w nim „sedymentarnie”. W rezultacie – jak trafnie pisze Ludwig Landgrebe – płodzenie i narodziny nie są jedynie tematami biologii, lecz mają także znaczenie transcendentale jako warunki możliwości historii²⁶.

Tego rodzaju postawienie sprawy, tj. Husserlowskie odkrycie popędu pierwotnego w sferze przed-jaźniowej oraz zidentyfikowanie go z popędem seksualnym może być potężnym impulsem do snucia kolejnych analogii z Freudowską psychoanalizą i jej teorią seksualną. Analogia jest jednak chybiona i zupełnie nietrafna. Dla Freuda seksualność jest w takim samym stopniu źródłem spełnienia, co i niespełnienia, jest w takim samym stopniu źródłem pierwotnego uspołecznienia, co i ludzkiej niezdolności do uspołecznienia. W psychoanalizie Eros jest zawsze cieniem Thanatosa, a potencjał socjalizujący tkwiący w seksualności jest zawsze podszyty potencjałem anarchizującym życie społeczne. Oznacza to, że mimo, iż wszelkie relacje interpersonalne między ludźmi są oparte na relacjach miłosnych (w tym te, które wyznaczają porządek armii i Kościoła), to jednak element narcystyczny i kompulsywny tkwiący w Erosie jest stałym zagrożeniem zarówno dla życia jednostki, jak i ładu społecznego. Dla Freuda znakomita część społecznych zmagani ludzkości załamuje się przy próbie rozwiązania problemu, w jaki sposób znaleźć sensowny, to znaczy dający szczęście, kompromis między wymaganiami indywidualnymi (potrzeba wolności, autoekspresji, natychmiastowego rozładowania swych pragnień, *etc.*) a kulturowymi wymaganiami zbiorowości (porzucenie celów indywidualnych na rzecz celów społecznie aprobowanych, rozbudowywania w aparacie psychicznym instancji *das Über-Ich*, nauka odraczania reakcji, *etc.*). U Husserla nie sposób odnaleźć tego typu dramatycznych konfliktów.

²⁵ Ibid., s. 593.

²⁶ Ludwig Landgrebe, „Fenomenologia i marksizm: problem cielesności i teleologii”, przeł. B. Markiewicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Marek Siemek (red.), Warszawa 1978, s. 110.

Genialność Freuda polega głównie właśnie na tym, że był w stanie dotrzeć do historycznego wymiaru naszej *psyche*. To właśnie analiza rozdwojeń jaźni uprawomocniła pewne przekonania Freuda na temat psychologii osobowości; to analiza automatyzmów stworzyła podstawy nowej psychologii świadomości; to analiza ułomności intelektualnych zapoczątkowała psychologię inteligencji. Zatem zawsze analiza tego, co negatywne, umożliwiała w dyskursie psychoanalitycznym lepsze zrozumienie i opisanie funkcji pozytywnych. W rezultacie, dla Freuda, szaleństwo nie jest zdeformowaną i poharataną wersją normalności, to normalność jest uregulowanym i uschematyzowanym szaleństwem. Droga od człowieka potencjalnego do człowieka normalnego biegnie tylko i wyłącznie przez człowieka szalonego.

Freud był zdania, że opisując patologię człowieka dorosłego będzie zdolny zrekonstruować psychologię dziecka. Psychologia dziecka i psychopatologia zdają się być dla psychoanalizy podstawowymi kluczami dla zrozumienia psychologii człowieka dorosłego. Człowiek ulegając chorobie na powrót staje się dzieckiem, ale ten właśnie fakt rzuca nowe światło na naszą dojrzałość, która jest nieustannie zagrożona regresją, jest zagrożona swoją archeologią.²⁷ Czyż nie dlatego właśnie Harold Bloom odnotował z przejęciem i z gnostycką egzaltacją, że „wiemy bardzo dużo na temat freudowskiego zapominania, bardzo niewiele jednak o tym, co moglibyśmy nazwać freudowskim pamiętaniem”²⁸?

Problem przeszłości to również problem *cielesnego źródła świadomości*. W *Medytacjach* Kartezjusz twierdzi, że związek umysłu z ciałem jest znacznie ściślejszy niż sternika ze statkiem. Sternik nie tylko przyczynowo oddziałuje i podlega oddziaływaniu statku, ale zajmuje w nim określoną przestrzeń. W tej samej tonacji, pisze Husserl:

Moje ciało jest jedynym obiektem, w którym bezpośrednio i wedle własnego uznania władam, rządząc w szczególności każdym z jego organów – [właśnie] na drodze kinestetycznych ruchów dotykania [moimi] rękami, patrzenia [moimi] oczami, realizuję i mogę zawsze na nowo podejmować akty spostrzegania, przy czym kinestazy moich narządów przebiegają tutaj w modus „Czynię” i podlegają prawom mojego „Mogę”.²⁹

²⁷ Michel Foucault, *Choroba umysłowa a psychologia*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, ss. 30-69.

²⁸ Harold Bloom, „Do Freuda i dalej”, przeł. A. Bielik-Robson, *Literatura na Świecie*, nr 9-10, 2003, s. 230.

²⁹ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 141.

Według Husserla ciało pozwala mi działać w świecie i zarazem doświadczać przyrody, jest też elementem nawigacyjnym pozwalającym mi uzyskać orientację w przestrzeni, albowiem wszelkie relacja przestrzenne (prawo-lewo, góra-dół, przód-tył) są relatywizowane do pozycji ciała, wreszcie ciało stanowi punkt zerowy w procesie samoświadczania siebie przez człowieka. Husserl kontynuuje w ten sposób styl myślenia o ciele, który rozpoczął Kartezjusz.

Freud w *Ego i Id* zastępuje metaforę sternika metaforą jeźdźca, Freud porównuje *ego* do jeźdźca, a *id* do konia, jeśli jeździec nie chce spaść z konia – „nie pozostaje nic innego, jak dać się mu zawieźć tam, dokąd on zechce”³⁰. Według Freuda tylko sublimacja może nam dać myśl uwolnioną od swej erotycznej przeszłości i przekształcić impuls popędowy, nie niszcząc go. Dla Freuda zatem, *ego* realizuje wolę *id* tak, jak gdyby była to jego własna wola; dla Kartezjusza i Husserla natomiast, statek realizuje decyzje sternika tak, jak gdyby sternik był częścią statku. Stąd Lacan powie: „To *ego*, którego siłę nasi teoretycy definiują poprzez zdolność do wytrzymywania frustracji, samo w sobie jest frustracją”³¹. Jest frustracją, bo stale musi podtrzymywać iluzję panowania nad ciałem przy braku rzeczywistego panowania.

Drugą kością niezgody wydaje się być problem *intencjonalności*. U Husserla czytamy przecież:

Przeżycia świadomości nazywa się również przeżyciami intencjonalnymi, przy czym słowo intencjonalność nie oznacza tu jednak niczego innego jak tylko tę ogólną, podstawową cechę świadomości, dzięki której jest ona świadomością czegoś, dzięki której występując w charakterze *cogito* zawiera ona w sobie swoje *cogitatum*.³²

Dla Husserla *ego cogito* jest czymś, co istnieje dla siebie nie tylko w ciągłej oczywistości, ale również jako coś, co nieprzerwanie konstytuuje samo siebie jako coś istniejącego właśnie. Poprzez niezmordowaną syntetyczną aktywność *ego cogito* konstytuuje się jako przedmiot posiadający rozwiniętą postać sensu, który nadaje mu tożsamość, identyczność, trwałość, konstytuuje się zatem jako obiekt z sobą sa-

³⁰ Sigmund Freud, „*Ego i Id*”, przeł. J. Prokopiuk, w: idem, *Poza zasadą przyjemności*, op. cit., s. 107.

³¹ Jacques Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Górczyca i W. Grajewski, Warszawa 1996. s. 27.

³² Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 47.

mym identyczny i sam siebie określający w swych mnogich właściwościach.

U Freuda problem intencjonalności to nade wszystko problem pragnienia, a zatem problem ustalenia, czego tak naprawdę się chce i, kto tak naprawdę pragnie. W interpretacji Lacanowskiej ludzkie pragnienie nie ma obiektu lub jest nim „obiekt małe a”, który jednak nie jest obiektem w konwencjonalnym znaczeniu tego słowa. Co więcej, pragnienie nie bardzo wie, co z ewentualnymi konkretnymi obiektami robić. Otrzymawszy to, czego się chce, nie można już więcej tego chcieć, ponieważ już się to ma. Co więcej, histeria i obsesja mogą być rozumiane jako różne strategie podtrzymywania pragnienia. Typ obsesyjny pragnie czegoś, co jest nieosiągalne, tym samym realizacja jego pragnienia jest strukturalnie niemożliwa. Typ histeryczny z kolei, robi wszystko, by określone pragnienie pozostało nieusatisfakcjonowane. Zarówno w przypadku hysterii jak i obsesji, na każdej z dróg, która prowadzić może do realizacji pragnienia, lokowane są przeszkody. Wyjątkiem są jedynie marzenia senne i fantazje, które w największym stopniu spełniają pragnienia, nie znosząc ich jednak. Pragnienie nie szuka zatem satysfakcji, raczej realizuje swoją własną ciągłość i własne istnienie – szuka jedynie dalszego pragnienia.

Dlaczego nie razem, a osobno?

Zadajmy na koniec raz jeszcze pytanie, pytanie, które, jak widać, zadaję w pewnym sensie wbrew sobie: dlaczego połączenie fenomenologicznej i psychoanalitycznej perspektywy myślenia o człowieku jest tak trudne? To połączenie nie może być trudne z tego powodu, który został podany przez Lévi-Straussa w końcowym fragmencie *Myśli nieoswojonej*, gdzie czytamy: „Kto zaczyna od pogrążenia się w rzekomej oczywistości ‘ja’, nigdy się stamtąd nie wydobywa”³³. Oczywistość subiektywnego Ja, jak ustaliliśmy, dla Husserla jest czymś szalenie problematycznym. To połączenie, co już bardziej prawdopodobne, może być trudne z powodu wskazanego przez Lacana, który twierdzi, że Freud, odwraca fenomenologiczny sposób myślenia: podmiot wyłania się tylko wówczas, gdy kluczowy aspekt fenomenalnego doświadczenia staje się dla niego niedostępny.

³³ Claude Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 373.

W swej radykalnej formie – dodaje Žižek w tym samym duchu – nieświadomość jest niedostępnym fenomenem, nie zaś obiektywnym mechanizmem regulującym moje fenomenalne doświadczenie³⁴.

Dla Husserla świadomość jest polem konstytuowania się fenomenów, przestrzenią wyłaniania się wszelkich zjawisk świadomości. Dla Freuda nieświadomość nie jest przestrzenią wyłaniania się fenomenów, ale raczej niedostępnym fenomenem.

W moim odczuciu jest jednak jeszcze inna przeszkoda utrudniająca dialog fenomenologów i psychoanalityków. Idea nieświadomości zaproponowana przez Freuda okazała się tak szalenie inspirująca z trzech powodów. Po pierwsze, umożliwia nam zrozumienie nas samych poprzez odwołanie się do umysłowości neurotyka; po drugie, zaprasza nas do myślenia o naszych wyszukanych sposobach kategoryzowania rzeczywistości, poprzez odwołanie się do sposobów reprezentowania i porządkowania świata, przez majsterkowicza lub członka społeczności totemicznej; po trzecie wreszcie, umożliwia zrozumienie inteligencji człowieka dorosłego, poprzez kolejne rekonstrukcje dokonywane przez dziecko w trakcie procesu dojrzewania. W rezultacie jedno pojęcie przyczynia się do rozmycia pewnej kultywowanej przez stulecia opozycji, linii demarkacyjnej między umysłowością normalną a zaburzoną, między inteligencją dziecka i inteligencją dorosłego, wreszcie, między sposobem kategoryzowania świata przez umysłowość pierwotną i umysłowość nowożytną. Powiedziałbym, że pojęcie nieświadomości w ujęciu freudowskim rodzi się z przecięcia neurotycznego, archeologicznego i antropologicznego wymiaru naszego człowieczeństwa. Stąd to pojęcie stanie się tak szalenie pociągające zarówno dla klinicystów, antropologów i psychologów rozwojowych.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z Husserlem. Husserl pisze *inter alia*:

Jeśli subiektywność transcendentálna jest uniwersum możliwego sensu, to wszelkie Poza-nią jest nonsensem. Ale nawet każdy nonsens jest odmianą sensu, a jego bezsensowność domaga się uchwycenia jej w akcie naocznego zrozumienia.³⁵

Metapsychologia Freuda, podejmująca się zdefiniowania istoty bytu, określa ją jako Eros – w odróżnieniu od definicji klasycznej wskazującej na Logos. Stąd dla Freuda neurotyzm, totemizm i infantylnizm są

³⁴ Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 223.

³⁵ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 123.

pierwotnymi figurami bycia; rozum jest mechanizmem obronnym nadbudowującym się nad tymi instancjami. Husserl staje po stronie Logosu. Dla niego wspólnota ludzka to nie jest wspólnota wynikająca z tego, że wszystkie kultury wywodzą się ze stadium animizmu lub z tego, że wszyscy jesteśmy zagrożeni neurotyzmem lub z tego, że wszyscy byliśmy dziećmi; wspólnota dla Husserla to nade wszystko wspólnota zasobów poznawczych ludzi, w szczególności zasobów logicznych. Prawa logiczne, zgodnie z Husserlowską krytyką psychologizmu, są z góry założone u podstaw wszystkich praw empirycznych; nie mogą one zatem być sprowadzone do praw empirycznych³⁶. Prawdy logiczne mają zatem wyższy poziom konieczności niż prawdy empiryczne, w rezultacie wszystkie nauki empiryczne (w tym psychologia) opierają się na logice (a nie na odwrót). Stąd Husserl próbując ustalić relacje między tym, co czysto gramatyczne, i tym, co czysto logiczne, nie bada całego pola możliwości języka, nie wyczerpuje całej rozciągłości horyzontu; jego analiza dotyczy tylko logicznego *a priori* języka, tzn. staje się gramatyką czysto logiczną.

Inaczej w dyskursie psychoanalitycznym, zgodnie z którym istotna część naszego codziennego systemu pojęciowego ma strukturę metaforyczną. Lacan modyfikuje w tym duchu tezy lingwistyczne zaproponowane przez de Saussure'a. Chodzi tu głównie o odwrócenie relacji pomiędzy *signifiant* a *signifié*. Autor *Subwersji podmiotu* pisze o supremacji *signifiant* i jego znacznej autonomii, którą wywodzi z analizy wypowiedzi psychotyków, pokazując w ten sposób, iż mogą istnieć reprezentacje dźwiękowe, bez dostępnego podmiotowi odpowiednika pojęciowego. Podobnie symptom histeryczny lub treść marzenia sennego mogą być rozumiane jak *signifiant* utajonego *signifié*. Nie ma żadnej koniecznej więzi między znakiem a znaczącym i znaczone, które uzyskują całkowitą autonomię³⁷.

Z tego punktu widzenia spór psychoanalizy z fenomenologią odzwierciedla spór między Logosem a Erosem.

Szymon Wróbel

³⁶ Edmund Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, tom I, Toruń 1996, ss. 58-103.

³⁷ Jacques Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, op. cit.