

*Andrzej Leder*

Po co łączyć ogień z wodą?  
Odpowiedź Szymonowi Wróblowi

*W tomie XXXIX (2004) Principia ukazał się artykuł Szymona Wróbla „Niedostępny fenomen”, poświęcony książce A. Ledera Nieświadomość jako pustka. Autor książki odpowiada na zarzuty Sz. Wróbla.*

Dobrze jest mieć czytelników krytycznych, bo oznacza to czytelników uważnych. Szymon Wróbel jest czytelnikiem uważnym 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 tych wymiarów 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 nie-przedmiotowym 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 nie-przedmiotowego i nie-świadomościowego wymiaru myślenia, dla którego intuicje Freuda są fundamentalne.

Dokonuję tego „wyłożenia kart”, bowiem mam 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 rozwinię-

ty, 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”<sup>1</sup>, a jednocześnie cofa się przed problematyką samego sposobu istnienia tej ostatniej – to znaczy problematyki ontologicznej – to musi odwołać się do poziomu ontycznego, poziomu 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 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 Slavoj Żižka, jest jednak osadzony w lekturze Freuda sytuującej jego myśl na poziomie ontycznym, a więc w rozumieniu 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 z góry odrzucając ten rodzaj pytań, Szymon Wróbel pomija problematykę konstytutywną dla całej książki. Choć być może, biję się w piersi, zbyt słabo wyeksplikowaną.

<sup>1</sup> Szymon Wróbel, „Nieświadomość, między pustką a przepełnieniem”, *Sztuka i filozofia*, nr 25 (2004), s. 124.

To główne pominięcie Wróblowej lektury.

Jeśli jednak będę chciał przyjąć płaszczyznę dyskusji przez niego proponowaną, płaszczyznę epistemologiczną, to krytyka jest niezwykle inspirująca. Zgodzić się muszę więc 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? Nie trzeba tu szukać korzeni w podobnym środowisku, w którym dojrzewali obaj myśliciele; Wiedeń drugiej połowy XIX wieku, wykłady Franza Brentano, których słuchał tak Husserl jak 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 roku pisał:

„praktyk [psychoanalizy] zapewnia sobie sukces przede wszystkim poprzez rozumiejące badanie faktów świadomości, to znaczy poprzez elastyczne poszukiwanie wewnątrz-świadomościowych związków, łączących symbolizację i symbol<sup>2</sup>.”

Spróbujmy jednak przyjąć założenie o głębokiej różnicy, dzielącej te dwie koncepcje. Istotnie, projekt fenomenologii, zarysowany przez Husserla w 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 logiczystycznych założeń, zaś kierunek analiz, pojawiający się w *Medytacjach Kartezjańskich*, w których mówi się o trwałych własnościach nabywanych przez Ego transcendentalne z każdym wypromieniowanym aktem<sup>3</sup>, czy ten z *Analiz pasywnej syntezy*<sup>4</sup>, w których Husserl pisze o „źródłowo instynktowych, popędowych preferencjach”<sup>5</sup> wyraźnie

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939, tłum. wł., s. 28.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 95.

<sup>4</sup> *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918-1926), *Husserliana* XI. Den Haag 1966.

<sup>5</sup> E. Husserl, *ibid.*, s. 150.

wskazywał na poszukiwania wychodzące poza pierwotne założenia. Podobnie, zwrot Freuda w kierunku 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.

Co oczywiście nie oznacza, że w swych pierwotnych założeniach teorii te nie różnią się radykalnie. Jednak właśnie lektura w polu wyznaczonym przez ową różnicę, w napięciu ciągłego wzajemnego odnośzenia obu myślicieli, wydaje mi się najbardziej płodna. Jak sądzę, niezwykle interesujące jest wykazanie koniecznego charakteru nie-świadomościowego dopełnienia nawet w najbardziej programowo anty-psychologistycznych analizach *Badań Logicznych*. Jednocześnie, przyjęcie 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, pytanie 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 uniemożliwiał podjęcie kierunku interpretacyjnego, poszukującego w tym co nie-świadome „maszyny syntetyzującej sensy”. Zresztą nawiązanie do wyparcia jest u Wróbla niekonsekwentne. Z jednej strony pisze<sup>6</sup>, że Freud nie rozumiał treści wypartych w sposób przed-

<sup>6</sup> Szymon Wróbel, „Nieświadomość, między pustką a przepelnieniem”, op. cit., s. 127.

miotowy, z drugiej, odwołując się do Žižka, że nieświadomość jest wypartym fenomenem<sup>7</sup>. Jak sądzę w pismach Freuda można znaleźć argumenty na rzecz jednej i drugiej tezy, nieświadomość czasem jest przez niego rozumiana jako warunek, maszyna generująca znaczenia<sup>8</sup>, często – jako samo znaczenie niedostępne świadomości. Ten ostatni postulat stwarza jednak wszystkie problemy związane ze zdwojeniem pola świadomości, problemy precyzyjnie opisane przez Ricoeura<sup>9</sup> 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 jest u Freuda zawsze wielostopniowa i oparta na łączeniu różnych a często sprzecznych motywów, łatwo jest 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 dyskutowanych autorów? Celem rozważań nie była rekonstrukcja. Odwołując się do debaty między Derridą a Gadamerem, konfrontującej dekonstrukcję z hermeneutyką<sup>10</sup>, w której Gadamer mówi o dobrej woli rozumienia tekstu i odsyłaniu interpretacji stale do tekstu samego, zaś Derrida o bolesnym procesie zastępowania starego tekstu nowym, przyznaję 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 nieświadomości<sup>11</sup> na pewno jest świadectwem interpretacyjnej odwagi.

<sup>7</sup> Ibid., s.130.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris 1965.

<sup>10</sup> R. Palmer (ed.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, New York: State University of New York Press 1989.

<sup>11</sup> Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997.

Sądę, że historia myśli filozoficznej w XX wieku pokazała, iż poszukiwanie obszarów wzajemnego oddziaływania fenomenologii i psychoanalizy jest w pełni prawomocne. Wykazanie konwencjonalnego charakteru nauk pozytywnych i równoległe zakwestionowanie „dogmatycznego”<sup>12</sup> 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 wieku, 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”<sup>13</sup>.

Jednym z najistotniejszych, jak sądzę, efektów tej ewolucji było zakwestionowanie oczywistości a także wagi opozycji świadomość – nieświadomość. Jeśli, pod wpływem psychoanalizy Jacques’a Lacana, Slavoj Žižek pisze, że nieświadomość jest na zewnątrz<sup>14</sup>, jeśli z drugiej strony Jacques Derrida, pozostając jeszcze w obrębie założeń Husserla, w samej immanencji świadomości odnajduje głos<sup>15</sup>, to radykalna opozycja oddzielająca świadomość i nieświadomość staje pod znakiem zapytania. Problemem staje się sposób istnienia owej przestrzeni, w której odbywa się myślenie. „Świadomość jako nieświadomość”<sup>16</sup> to rzeczywistość, w której ważne okazują się być też pytania takie jak problematyka języka, ciągłość i nieciągłość znaczeń czy sposób zjawiania się obcości.

Dotychczas zajmowałem się odpieraniem zarzutów, teraz chcę przyjąć jeden z nich. W gruncie rzeczy najbardziej kłopotliwe, ale też, przyznaję, 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

<sup>12</sup> Por. Ernst Tugendhadt, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

<sup>13</sup> Marek J. Siemek, „Myśl drugiej połowy XX wieku”, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 23.

<sup>14</sup> Slavoj Žižek, *Patrząc z ukosa...*, przeł. Janusz Margański, Warszawa 2003, s. 109n.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. Bogdan Banasiak, Warszawa: KR 1997, s. 133n.

<sup>16</sup> Termin, który podpowiedział mi Jacek Migasiński w tak zatytułowanej recenzji, zob. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 2 (42) 2002, ss. 270-274.

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 poprzez, 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 apercpcji, czyli poczucia ja, towarzyszącego każdemu świadome-mu przedstawieniu. Zgadza 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 Kanta<sup>17</sup>, odkrywająca w nim tego, który bada sposób istnienia istoty skończonej. Tak bowiem, jak sądzę, trzeba też czytać Freuda.

*Andrzej Leder*

---

<sup>17</sup> Szczególnie płodne dla lektury Freuda wydaje mi się podejście, które pokazał Martin Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa 1989.