

hermeneutycznej dominuje nastawienie antropologiczne, wsparte na świadomości wielości kultur i form historycznego życia. Ten „systematyczny” aspekt książki *Logos życia* zasługuje na uznanie jako nowatorska propozycja stylu filozofowania, płodna poznawczo i warta z pewnością dalszego rozwinięcia i twórczego zastosowania.

Zbigniew Kuderowicz

Andrzej Leder, *Nieświadomość jako pustka*,
Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001, 170 s.

Świadomość jako nieświadomość

Fenomenologia i psychoanaliza to bez wątpienia nurty myślowe (i praktyki badawcze lub terapeutyczne), które wyraziście ukształtowały znaczny fragment panoramy filozoficznej XX wieku. Ich oddziaływanie nadal jest żywe, pojawiają się stale nowe ich odgałęzienia. Czy nurty te są względem siebie komplementarne, czy w swych dążeniach sprzeczne, wykluczające jakąś wspólną płaszczyznę? Wiadomo, że w planie faktycznym czasami dochodziło do ich zbliżenia lub do wzmożonego wzajemnego zainteresowania (*vide*: Merleau-Ponty, Ricoeur, Fromm). Wszak głównym tematem badawczym jednego i drugiego nurtu jest świadomość (*resp.* nieświadomość). Czy jednak to zbliżenie może być owocne, czy może w istotny sposób przyczynić się do przełamania ograniczeń każdego z nich dzięki nowej perspektywie zapożyczanej od drugiego nurtu, czy skazane jest z racji odmiennych rodowodów i odmiennych właściwie celów fenomenologii i psychoanalizy na bezpłodność? Wiele zdaje się przemawiać za tą drugą możliwością. Są też jednak racje, by opowiedzieć się za pierwszą z nich i by ujrzeć w zetknięciu fenomenologii z psychoanalizą szansę wypracowania lepszej od dotychczasowych, bo bardziej koherentnej i pojemnej teorii świadomości, co oznacza też nową koncepcję podmiotowości czy wreszcie ontologię człowieka — tematy wszak centralne dla dyskusji filozoficznych końca XX wieku. Tę właśnie drogę obiera w swej książce Andrzej Leder — i już z racji wagi problematyki jest to książka interesująca.

W *Zakończeniu* czytamy, że „freudyzm wprawia fenomenologię w ruch”, a większość analiz książki jest właściwie materiałem dowodowym tego twierdzenia. Jak je należy rozumieć? Otóż niewątpliwą zasługą Freuda było nadanie pojęciu nieświadomości rangi ontologicznej, uczynienie z niej pojęcia o istotnych implikacjach filozoficznych. Teoria Freuda cierpiała jednak na ograniczenia wynikające choćby z dziewiętnastowiecznego naturalizmu i ogólnie pozytywistycznego nastawienia. Wynikiem ich było przedmiotowe, substancjalne traktowanie sfery nieświadomości. Mimo to Freud, jak pisze autor, „uchwycił fundamentalny rys egzystencji istoty skończonej — stale obecny brak i stale obecne dążenie do wypełnienia tego braku. Nazwał ten rys popędem, libido”. To niepoohamowane dążenie do wypełnienia, ten ciągły niepokój, ruch, wynikający ze

skończonego charakteru egzystencji postawionej wobec transcendującej ją nieskończoności możliwych wypełnień — to w istocie metafizyczna treść przesłania Freuda. Tym samym autor wydobywa z teorii ojca psychoanalizy „mocne” — jak mówi — przesłanki metafizyczne, dzięki którym możliwe jest spotkanie nie-świadomego ze świadomym, odkrycie transcendującej naoczności „sfery pośredniej” pomiędzy światem przyrody a światem myślenia, wewnątrz której dokonuje się transformacja znaczeń zależnych bezpośrednio od źródeł biologicznych na znaczenia ujawniające się z oczywistością w świadomości. Ta sfera pośrednia, czyli nieświadomość nazywana jest przez autora pustką lub — z inspiracji Heideggera, którą wprost przywołuje — nicością.

Z drugiej strony, fenomenologia Husserla, dzięki wprowadzeniu koncepcji świadomości intencjonalnej — i dodajmy, dzięki transcendentalnej perspektywie — pozbawiona jest naturalistyczno-pozytywistycznych ograniczeń, co umożliwia nieprzedmiotowe i niesubstancjalne traktowanie świadomości (świadomość intencjonalna to promień, który celuje w przedmiot lub, jak woli autor, światło, które rozjaśnia fragment pola możliwych zjawisk). Kartezjański rodowód fenomenologii — doprecyzujmy: esencjalistyczna wersja kartezjanizmu oraz wytknięty jej przez Husserla epistemologiczny cel, jakim miało być osiągnięcie wiedzy apodyktycznie pewnej — sprawiły wszelako, jak dowodzi autor, że fenomenologia utknęła w paradygmacie doskonale przejrzystej dla siebie samej świadomości, a więc podmiotowości jako samowiedzy i stanęła przed nierozwiązywalnym problemem źródła pojawiających się *cogitationes*; innymi słowy, wystawiła się na słuszny zarzut idealizmu i solipsizmu. Tymczasem, jak dowodzi autor, mimo tego jawnego poziomu deklaracji i analiz Husserla, wraz z rozwojem jego twórczości coraz częściej dochodzi do głosu intuicja konieczności uznania sfery nieświadomej; w fenomenologicznym rozumieniu świadomości „ukryte” miałoby być — w sensie istotowo ważnym — założenie tego, co nieświadome. Czymże innym było Husserlowskie poszukiwanie „absolutnej subiektywności” doświadczania czasu, „transcendensu w immanencji”, czego niewyrażalność z rozbrajającą szczerością sam Husserl stwierdzał, konstatując: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”?

Niewątpliwą zaletą książki Ledera jest to, że po takim, jak to wyżej streściłem, wyinterpretowaniu pewnych tez psychoanalizy i fenomenologii, pokazuje, jakie korzyści badawcze niesie z sobą „skrzyżowanie” metafizyki Freuda z analizą świadomości intencjonalnej Husserla. Okazuje się — szczególnie po przeanalizowaniu funkcji retencji świadomości czasu opisaną przez Husserla w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* — że przestrzeń, w której krystalizują się fenomeny, konstytuują przedmioty, a więc świadomość, jest ciągłą płynnością, kontinuum zmienności nie mającym cech przedmiotowych, choć będącym wszelkiej przedmiotowości warunkiem koniecznym. Okazuje się, że kontinuum to jest niewyrażalne. Dzięki tym analizom uzyskany zostaje całkiem oryginalny wynik. Oto, jak pisze autor (s. 152): „Świadomość nie dąży do konstytuowanego przedmiotu, a oddala się od niego, by konstytuować inny [...] Stoimy jakby plecami do przyszłości i [...] oglądamy tylko cienie tego, co dzieje się naprawdę”. I tak oto teza, która wypowiedziana *implicite* na początku książki, że „świadomość to nie-świadomość” (s. 8, 11), wydawała się dziwna i nieuzasadniona ze wzglę-

du na długą tradycję traktowania świadomości jako samoświadomości, zyskuje ugruntowanie i pod koniec książki (s. 150) jest już do przyjęcia. Autor ma oczywiście również pełne prawo, by — inspirując się Heideggerem czy językiem teologii apofatycznej, o której wspomina — nazywać tę sferę świadomości/nieświadomości pustką, nicością. Tu jednak piszącemu nasuwają się wątpliwości.

Jeżeli przestrzeń rodzenia się aktów intencjonalnych nie jest jednorodna, lecz jakościowo zróżnicowana (s. 131–132), jeśli jest przestrzenią niekończących się dążeń wypełniających ją coraz bardziej różnorodnymi fenomenami, jeśli ta „sfera pośrednia” między przyrodą a myśleniem domaga się „oddzielnego statusu duchowości” (s. 72) — to czy określanie jej mianem pustki, nicości jest właściwe, tzn. płodne poznawczo, otwierające nowe perspektywy? Przecież sam autor wprowadza dla opisanego „nieuchwytnego dla nas ruchu tego, co nie-świadome”, dla opisanego nieprzedmiotowego wymiaru czasu, pojęcie *drama* (s. 109, 122) — pojęcie, którego heurystycznych walorów jednak nie wykorzystuje. Wydaje się, że dla uchwycenia owego specjalnego statusu duchowości obdarzonej szczególną dramaturgią o wiele bardziej przydatne od perspektywy „nicościującej” jest np. perspektywa „radykalnej diachronii” i „niepamiętnej przeszłości” Levinasa — o którym wprawdzie autor wspomina, ale w innym kontekście. To Levinas przecież draży tak ważny dla omawianej książki problem transcendentnych źródeł świadomości (w tej kwestii pozwałam sobie odesłać Czytelnika do mojego artykułu *Inna podmiotowość. Levinas-Husserl*, w zbiorze *Levinas i inni*, Wyd. Wyd. Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002). Oczywiście Levinas nie czyni tego w jakimkolwiek związku z psychoanalizą i wobec tego autor, dla którego polem badawczym jest ten właśnie kontekst, nie musi iść w tę stronę.

Tym większe jednak wątpliwości i chęć dyskusji wzbudza sposób potraktowania w omawianej książce propozycji innego francuskiego fenomenologa, mianowicie M. Merleau-Ponty’ego. To on właśnie był bodaj pierwszym fenomenologiem, który z dobrą wolą i przenikliwością czytał Freuda i starał się wykorzystywać jego perspektywę w swoich analizach. Andrzej Leder wprawdzie wielokrotnie w końcowych partiach książki z uznaniem cytuje Merleau-Ponty’ego, ale są to raczej uogólnienia poszczególnych fenomenologicznych analiz tegoż, zgodne, co okaże się za chwilę zrozumiałe, z jego własnymi wnioskami, a nie istotna treść stanowiska francuskiego filozofa. Otóż moim zdaniem, to właśnie analizy Merleau-Ponty’ego, zawarte głównie na kartach *Fenomenologii percepcji* i *Widzialnego i niewidzialnego*, najlepiej rozwiązują problem, wielokrotnie w omawianej książce przywoływany, w sformułowaniu Ricoeura, jako zagadnienie centralne: „jak jest do pomyślenia idea energii, która przekształca się w znaczenie”. Nawiasem mówiąc, Ricoeur, który przecież z uznaniem Merleau-Ponty’ego wielokrotnie cytuje, również nie oddaje mu całej sprawiedliwości, nie biorąc pod lupę jego „fenomenologii genetycznej”. To Merleau-Ponty przecież włożył najwięcej wysiłku, żeby pokazać, jak „natura przekształca się w kulturę”, jak specjalny status ontologiczny „ciała własnego”, wypracowany poprzez drobiazgowy analizy (ani przedmiot, ani podmiot, lecz rodzaj obecności, która jest nieobecna) umożliwia wykazanie, że znaczenia (sensy) rodzą się już w sferze organicznych samoporuszeń „ciała własnego” i jego szczególnej

„refleksywności”; umożliwia zatem traktowanie świadomości nie jako przejrystego środowiska jawienia się znaczeń, lecz jako pola sił głęboko zanurzonego w mrocznej sferze nieobecnej przedmiotowo — co tak bliskie jest wszak ujęciu świadomości jako nieświadomości w omawianej tu pracy. Nie mogę zatem zgodzić się z autorem, który lekką ręką dyskwalifikuje wysiłki Merleau-Ponty’ego, pisząc (s. 29–30), że nawet jeśli ciało jest „pewnym przedmiotem uprzywilejowanym [...], to nadal *przedstawia* nam się, a więc pozostaje przedmiotem aktów świadomości, wypełnieniem pewnej intencji, a nie jej źródłem!”. Otóż u Merleau-Ponty’ego jest dokładnie odwrotnie — to nie ciało (własne) przedstawia się świadomości, lecz świadomość rodzi się z ciała (wystarczy zajrzeć do przywoływanego w książce z oryginału francuskiego miejsca w polskim przekładzie *Fenomenologii percepcji* — s. 110, Wyd. Aletheia 2001 — gdzie nawet określa się obecność „ciała własnego” jako pustkę). Oczywiście autor nie ma obowiązku akceptacji swoistej metafizyki cielesności Merleau-Ponty’ego — jeśli np. uważa, że grozi jej mimo wszystko popadnięcie w naturalizm — ale godziłoby się, choćby ze względu na wyraźną zbieżność intencji, poddać filozofię Merleau-Ponty’ego poważniejszemu rozbirowi. Tyle dla zamarkowania dyskusji, która oczywiście musiałaby przyjąć formę przekraczającą ramy recenzji.

Niestety w omawianej książce — którą uznaję, jak mówiłem, za pracę ważną i wysoce oryginalną — występują też pewne usterki natury merytorycznej i technicznej. Na koniec zatem kilka słów na ten temat.

Co do tych pierwszych usterek, to wynikają one, jak sądzę, z nadmiernej skrótości czy też pośpiechu, z jakim autor potraktował niektóre zagadnienia. Chodzi o historyczną prezentację narodzin tematu nieświadomości w nowożytnej myśli filozoficznej. Poświęcony temu trzeci rozdział pracy zawiera partie jasne i bez zarzutu, ale też fragmenty mogące wprowadzić czytelnika niezbyt obeznanego z historią filozofii w błąd. Jest tak w kwestii tzw. pozytywnej idei nieskończoności u Kartezjusza. To nie „dzięki pytaniu o różnorodność i skończoność idei poznawanych Kartezjusz odnalazł ideę doskonałą i nieskończoną” (s. 49), ale idea ta — o specjalnym, nieprzedmiotowym statusie — poprzedza wszelkie idee poznawane. Píše o tym przecież w cytowanej przez autora książce F. Alquie. A sprawa jest o tyle ważna, że interpretacja Alquiego umożliwia „egzystencjalistyczną” lekturę Kartezjusza, którego często oskarża się — jak to czyni również nasz autor — o esencjalizm.

Jest też tak w przypadku relacjonowania stanowiska Berkeley’a i Hume’a. Co do tego pierwszego, stwierdza się najpierw pośpiesznie, że nie ma u niego idei substancji, by potem przyznać, że próbuje on ratować substancję duchową; co do drugiego, niejasne jest stwierdzenie, że „podtrzymywał Kartezjańską tezę o uprzywilejowanej poznawczo pozycji tożsamości podmiotu i przedmiotu” (s. 53) — tym bardziej że na następnej stronie czytelnik natknie się na jej zaprzeczenie w postaci twierdzenia, że „Kartezjańska substancja duchowa była całkowicie oddzielona od świata przedmiotowego”.

Jest też tak wreszcie w przypadku odwołania się do stanowiska Fichtego. Otóż sądzę, że dla czytelnika nieobeznanego z tekstami Fichtego, zdania mu poświęcone (s. 61–62) są zupełnie niezrozumiałe. Sądzę też, że tym razem zawiniła tu procedura analizowania

tego stanowiska z perspektywy kogoś trzeciego (w tym wypadku J. Patočki). A wystarczyło przecież sięgnąć do polskiego, doskonałego przekładu *Teorii wiedzy* Fichtego, by uzyskać efekt jasności — nie bez kozery przypisywany sobie przez autora *Jasnego jak słońce referatu...*

Ta ostatnia kwestia prowadzi nas do tematu usterek technicznych. Otóż przyjęte jest cytowanie (przynajmniej klasyków) z istniejących, właściwie już kanonicznych przekładów polskich, w przypadku filozofii wydanych najczęściej w serii BKF. Tymczasem autor cytuje Husserla *Badania logiczne* raz z wydania niemieckiego, innym razem z przekładu francuskiego (nie wyluszczając powodów takiego postępowania) — choć od 2000 roku istnieje polski przekład całego tego dzieła; Kartezjusza cytuje raz z *Oeuvres* w redakcji Adama i Tannery'ego, a innym razem z wyboru tekstów zamieszczonego w książce F. Alquiego, choć przecież istnieje od prawie pół wieku klasyczne wydanie *Medytacji* w przekładzie M. i K. Ajdukiewiczów, jak też i wydanie *Zasad filozofii*; Bergsona również cytuje z wydania oryginału (bez argumentacji), choć od bardzo dawna istnieją adekwatne przekłady. Zwracam uwagę na te techniczne usterki dlatego, że w moim przekonaniu, przynajmniej w kilku przypadkach, przytoczenie istniejącego polskiego przekładu poprawiłoby klarowność wywodów. A tej nigdy nie za dużo, zwłaszcza w sprawach opierających się łatwym schematom.

Jacek Migasiński

Mirosław Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*,
Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2000, 367 s.

Hegla duch fragmentaryczny

Filozofia Hegla zwieńcza i zamyka, w pewnym istotnym dla metodologii filozofii sensie, nurt zapoczątkowany przez kartezjańskie *cogito*. Paradygmat uprawiania filozofii powołany przez Descartesa polegał przede wszystkim na refleksyjnym punkcie wyjścia i dalszym filozofowaniu w oparciu o konieczny związek *cogito* z *cogitationes*. Postawa ta w sposób naturalny dążyła do osiągnięcia absolutnej jedności poznania i świata oraz absolutnej samowystarczalności filozofii na tej podstawie, że w refleksji poznawczej połączony zostaje porządek danych (*cogitationes*) i dania (*cogito*), *cognitio ex factis* i *cognitio ex principiis*. (Niemiecki filozof, W. Schnädelbach, nazywa to „błędem ontologizacji różnicy metodologicznej”¹. System powstający według zasad takiej metodologii był metafizyką naturalną refleksji, czyli metafizyką bazującą na pewności prawdy, która to pewność przysługiwała jedynie świadomości Ja.

Kanta modyfikacja tego paradygmatu dotknęła jego dwóch istotnych punktów. Obydwa wiążą się z maksymalną eksploracją wątku refleksyjnego paradygmatu *cogito*.

¹ W. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977, s. 100–101.