

Hubert MIKOŁAJCZYK

ŻĄDZA I NAMIĘTNOŚĆ, CZYLI O FILOZOFICZNYM ZNACZENIU KATEGORII NIEŚWIADOMOŚCI

Jeżeli weźmiemy pod uwagę określone sugestie informujące, iż badanie nieświadomości jest podstawowym zadaniem filozofii, to z całą pewnością rezultaty owych badań posiadają doniosłość nie mniejszą niż wyniki innych nauk. I choć freudowskich ustaleń na temat „ciemnej strony” psychiki ludzkiej nie sposób pominąć, to także nie można zbyć milczeniem faktu, iż z biegiem czasu zaczęły się pojawiać kwalifikacje zdecydowanie im nieprzychylnie, traktowane jako zgola antyświęceniowe.¹ Nie przeszkadzało to jednak temu, aby kategoria nieświadomości funkcjonowała i była konsekwentnie rozwijana w tych dziedzinach, które za swój cel zasadniczy stawiały wyluskanie wiarygodnych twierdzeń odnośnie do rezultatów jej użycia.

W przypadku rzeczonej kategorii było bowiem tak, iż ranga przedstawianych na jej temat ocen pozytywnych dorównywała randze ocen negatywnych. Wynikało to głównie z faktu, iż sam termin „nieświadomość” był stosowany w zakresowo odmiennych kontekstach epistemologicznych, wynikających z różnych metodologicznych uwarunkowań, w których najczęściej się pojawiał.

Mając na uwadze jego stricte filozoficzne konotacje, nie sposób pominąć faktu, iż wszelkie analizy do nieświadomości się odnoszące muszą być z jednej strony determinowane płaszczyzną chronologiczną, z drugiej zaś merytoryczną. Nie powinno to wszak prowadzić do dwu odrębnych jej ujęć, lecz co najwyżej uprawomocnić uzyskane na jej temat rezultaty. Ale jak się zdaje, nie jest to sprawą łatwą. Trudność w niej zawartą kształtuje przede wszystkim rozległość termi-

¹ Por. L. Whyte, *The Uncconscious before Freud*, New York 1960 oraz W. Windelband, *Die Hypothese des Unbewussten*, Heidelberg 1914.

nologiczna definiująca to, co jest nieświadome.² Musimy przeto uzmysłowić sobie, iż metodologiczne podejście do tego, co jest warunkowane, raz wielością dziedzin, w których nieświadomość zajmuje pozycję centralną, dwa — polisemicznością określeń ją kształtujących, eliminuje analityczną biegłość w filozoficznym doń podejściu. Kłopoty dodatkowo potęguje fakt, iż transformacja znaczeń, w które wyposażona jest rzeczona kategoria, nie określa jednoznacznego sposobu jej rozumienia. Sposób ów warunkowany jest bowiem czasem oraz miejscem jej konstytucji.³

Wydarzeniem istotnym dla filozoficznej egzemplifikacji kategorii nieświadomości zdaje się być moment rozróżnienia *res extensa* od *res cogitans*. Wraz z jego analizą pojawiają się bowiem dogodne warunki umożliwiające teoretyczny rozwój koncepcji „umysłu głębokiego”. Jednak funkcjonujące w jego zakresie pojęcie duszy nie znalazło jasnego i adekwatnego filozoficznego odpowiednika. Można — co prawda — kompilować terminologię starożytno-średniowieczną z ich późniejszymi implikacjami, ale i to wydawało się sprawy nie rozwiązywać. Nie było to przy tym bezwzględnie konieczne, gdyż jak twierdził Roman Ingarden „postulat definicyjnego określenia badań filozoficznych nie jest konieczny”.⁴ Tym bardziej nie jest konieczny tam, gdzie nie mamy do czynienia z przedmiotami niekonstruowalnymi.⁵ W wypadku zaś pojęcia duszy i związanej z nią kategorią nieświadomości nie istnieje potrzeba ścisłego, definicyjnego konceptualizowania zakresu jej rozumienia. Pamiętając o tego rodzaju sugestiach, można jedynie wyznaczyć pewne wskazania heurystyczne, stanowiące propozycję metodologiczno-kryterialnego przyporządkowania zawartości treściowej pojęcia duszy, teoretycznemu potencjałowi kategorii nieświadomości. Dzięki temu przyporządkowaniu nikną interpretacyjne rozbieżności mogące stanowić istotną przyczynę w określeniu pre- i postkategorialnych współrzędnych w rozumieniu kategorii duszy — nieświadomości.

Lecz aby tego rodzaju zamyśl móc realizować, należało wpierw wskazać na platońsko-neoplatońskie koncepcje antropologiczno-epistemologiczne jako na przykład potwierdzający bliskość tego rodzaju zapatrywań z osiągnięciami filozofii współczesnej. Toteż wielce istotny pozostaje w tym kontekście fragment nauki Plotyna dotyczący działań ludzkich kierowanych przede wszystkim przez

² Wśród szerokiej gamy określeń służących werbalizowaniu tego, co nieracjonalne, a jednocześnie biologicznie determinowane znajdują się takie określenia, jak: podświadomość, archetyp, nadświadomość, popędliwość, archeologiczne archai itp.

³ L. Whyte, *The Uncconscious before ...*, dz. cyt.

⁴ R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 304.

⁵ Tamże, s. 302.

władze irracjonalne.⁶ W bezpośredniej z nią bliskości sytuuje się augustiańska teza o koniecznym związku ciała, duszy i rozumu. Szczególny wyraz dał tego rodzaju przekonaniu Aureliusz Augustyn, pisząc w swych *Wyznaniach* o „rozległych korytarzach palacu pamięci”.⁷

Przyrównując pamięć do czegoś przestrzennego, filozof ten sugerował jej konieczny i nierozzerwalny związek z nieświadomością. Związek ten w czasach późniejszych egzemplifikowany kategorią umysłu transpersonalnego zyskał swoje kolejne rozumienie w mitycznej doktrynie Mistrza Eckharta.⁸ To właśnie w oparciu o tego rodzaju doktrynę rodzi się przekonanie o czasowym charakterze nieświadomości. Taki a nie inny jej wyraz jest szczególnie widoczny w całokształcie twórczości teologicznej, gdzie oprócz wielorakich określeń „innego obrazu duszy” pojawia się przekonanie o relacji „tego, co zwie się Centrum (nśw) z tym, co jest określane jako Peryferyjność (św). I trudno jest jednocześnie zaprzeczyć, aby związek ten w sposób jednoznaczny nie wskazywał na ścisłą tożsamość władz racjonalnych człowieka z czymś, w czym rozum jest bezsilny i w czym nie może się przejawiać.⁹

Bez wątpienia związek ten świadczy także o istnieniu w duszy ludzkiej pewnego irracjonalnego zdwojenia — rzecz można — fundamentalnego rozdarcia, będącego bodaj najlepszym odzwierciedleniem jej niejednorodnej natury. Ze względów poznawczych tego rodzaju sytuacja posiadała swoje usprawiedliwienie. Nie sposób było bowiem doświadczać sacrum tymi samymi władzami co profanum. Aspekt poznawczy duszy okazał się przy tym na tyle istotny, iż nie tylko w czasach nowożytnych, ale także w tradycji perypatetyckiej, stał się elementem dominującym. Należałoby zatem wskazać na arystotelesowską koncepcję intelektu biernego i czynnego, w związku z funkcjonowaniem którego Stagiryta pisał — „tak samo w duszy musi istnieć to zróżnicowanie”.¹⁰

Nic przeto dziwnego, że echo występowania nieświadomości, będącej elementem dychotomicznej struktury duszy zostało z czasem zaadoptowane przez tradycję judeo-chrześcijańską, a następnie wyeksponowane w poglądach o istnieniu tzw. „Inteligencji”.¹¹ Rzecz jasna wcześniej bądź później musiało to zaowocować odniesieniem do współczesnych koncepcji nieświadomości zbiorowej. Bez

⁶ Plotyn, *Eneady*, Warszawa 1959, t. II, s. 99.

⁷ A. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982, s. 181.

⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 258.

⁹ Por. św. Teresa od Jezusa, *Dziela*, Kraków 1992, s. 223.

¹⁰ Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, s. 128.

¹¹ E. Gils, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.

większych trudności można zatem wskazać aktualne reminiscencje tego stanu rzeczy, obecne chociażby w propozycji archetypu kolektywnego Junga, czy nawet ontogenetycznych sugestiach Freuda. Nie sposób również nie wspomnieć o określonych motywach filozofii Schopenhauera, Hartmanna, czy też nauki romantyków dotyczących zależności człowieka od „duszy świata”. Wszystkie te motywy ułożone w pewien ciąg problemowy eksponują określone implikacje wynikłe z leibnizańskiego prawa ciągłości. Współ z zasadą „małych percepcji” w jakiś sposób harmonizujących z przekonaniem o świadomości, jako krańcu pewnego continuum psychicznego, tworzyło ono tożsamość zachowań świadomych. Jedyną jednak różnicą, jaką udało się odnotować między świadomością a nieświadomością, była różnica stopnia natężenia. W oparciu o nią istnieją poważne przesłanki ku temu, aby założyć, iż nieświadomość była czymś znacznie bardziej centralnym niż świadomość, choć pod względem potencjału od niej wyraźnie nie odbiegała. Dlatego też nie dostrzegam istotnych przeszkód, ażeby herbartowską koncepcję duchowej aktywności energetycznej, w jakiś sposób wynikłą z rudymenarnych założeń mechaniki wyobrażeń, włączyć w nurt apercepcyjnego formowania się świadomościowych kojarzeń. Przy czym należy pamiętać, iż wariabilność owych kojarzeń jest wyrazem bliższego lub dalszego ich usytuowania od progu świadomości. Ale tego rodzaju założenie świadczyło wyłącznie o aktywnej naturze nieświadomości, bardziej kojarzonej z ogólną aktywnością do ujawniania swych treści niż z bytem gotowej formuły przekazu.

Niemniej właśnie tego rodzaju koncepcja, określona monadologicznymi ustaleniami Leibniza, powołała do życia fechnerowską naukę o proporcjonalności ilościowej. Podług jej elementarnych wskazań nieświadomość stanowić miała jedynie arytmetycznie niższy odpowiednik zjawisk funkcjonujących na poziomie artykulacji świadomych.¹² Trudno było zatem zdecydować się na jakies substancjalne i zarazem autonomiczne określenie wyżej analizowanych kategorii. Nic dziwnego, albowiem dla G. Carusa, jako przedstawiciela myśli romantycznej, nawiązanie do zagadnień związanych z funkcjonowaniem świadomości i nieświadomości było kojarzone z ekspozycją ich aspektu relatywnego i subiektywnego. I dopiero dzięki nim jednostka ludzka była w stanie egzystować jako z jednej strony element natury, z drugiej zaś jako podmiot uczestniczący w zgoła irracjonalnych jej właściwościach.

¹² Istotne jest tutaj zaznaczenie wpływu, jaki Fechner wywarł na kształtowanie się poglądów Freuda. Niejednokrotnie sądzi się bowiem, iż Freud był twórcą strukturalno-topograficznej wersji psychiki ludzkiej. Tymczasem tego rodzaju typologia wywodzi się z psychologii Fechnera; por. B. Dobraczyński, *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości, Prace Psychologiczne*, „Zeszyty Naukowe UJ”, z. 10, Kraków 1992; Sz. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997 oraz H. F. Ellenberg, *The Discovery of The Unconscious*, New York 1970.

Nie jest to wszak koncepcja oryginalna, bo w swych zasadniczych motywach nawiązująca do mitologicznego zjawiska androgyniczności. Ale właśnie do niego niejednokrotnie się odwołując, budowano popularne w swoim czasie prometejsko (skierowane ku przyszłości) — epimetejskie (zwrócone ku przeszłości) oraz astralno (istniejące poza czasem) — adamiczne (ziemskie) wizje nieświadomości. Rezygnując tym samym z czysto ilościowej proporcjonalności w określeniu zjawisk świadomych i nieświadomych, odnoszono się do jakościowego nastawienia odnośnie do fenomenów psychicznych człowieka. Zaowocować to w końcu musiało popularyzacją zjawiska zwanego magnetyzmem i okultyzmem.

Do interpretacji tego rodzaju zjawisk bez wątpienia nawiązywał Bernheim, weryfikując poglądy Mesmera o czysto fizjologicznej strukturze fluidu somnambulicznego, na pogląd o jedynie sugestywnym charakterze hipotezy. Nie bez znaczenia w kontekście tego rodzaju problematyki pozostaje osoba Charcota. On to bowiem, dzieląc zapatrywania Mesmera, utrwalił przekonanie o ich pozytywistyczno-fizjologicznym wydźwięku.¹³

Jakkolwiek można by rewidować znany nam już fenomen nieświadomości, to nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, iż sugerowało ono istnienie szczegółowo nieokreślonych pokładów energii witalnej. Przeniesione następnie na klimat filozofii romantycznej, tak potrafiły ukształtować rozumienie kategorii nieświadomości, iżby mogła ona uzyskać stałe obywatelstwo w świecie uniwersum ducha.¹⁴ Tym samym musiała ze stanowiska indywidualności i irracjonalności przeciwstawić się oświeceniowemu kultowi rozumu i logicznej ogólności. Nie mogła jednak pozostać obojętna wobec stanowiska kantowskiego transcendentalizmu, w którym sławetne „x - noumen” zaprzeczało li tylko dogmatycznym walorom epistemologii filozoficznej. Ceną zaś, jaką należało zapłacić za, jeśli nie wyeliminowanie, to chociaż osłabienie metafizycznego wydźwięku refleksji romantycznej, była dominacja uczucia i intuicji. W warunkach tych nic już nie mogło stanąć na przeszkodzie ku temu, aby romantyczną irracjonalność podnieść do rangi nieświadomej komunikacji między tym, co prometejskie, a tym, co epimetejskie. Jak każda tego typu komunikacja domagała się tego, aby charakteryzujące ją odniesienie między przeszłością a przyszłością wyrażać w języku poetyckiego usposobienia, roszcującego sobie w dodatku pretensje do bycia uniwersalnym językiem ludzkości.

¹³ Por. L. Chertok, *Hipnoza i sugestia*, Wyd. Interpress, Warszawa 1993; L. Chertok, *Między wiedzą a niewiedzą*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.

¹⁴ B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Poznań 1989, s. 9.

Niezwykle jednakże trudno jest, mając na uwadze myśl F. Schlegla, określić zjawisko uniwersum w zakresie dialogu części i całości. Jeśli ów dialog nawet istnieje, to istnieje jako próba porozumienia między nieskończonością świata i nieskończonością duszy. I jako taki tworzy coś, co, przypominając odniesienie człowieka do uniwersum, znamionuje irracjonalny stan kontemplacji równie irracjonalnego uniwersum. Zdawać się zatem może, iż świat odbierać należy zmysłem dziecięcym właściwym dla początkowego stanu filogenezy.¹⁵

Tego rodzaju przekonanie, które dla Novalisa i Schuberta stanowiło zasadniczy motyw rozumienia uniwersum, zdecydowanie eliminowało znany nam już chociażby z refleksji Fichtego dualizm Ja i nie-Ja. Nie sposób przeto samego uniwersum ani pojąć, ani też zrozumieć. Jedyne, co nam pozostaje, to przy pomocy intuicji go kontemplować. Jaki jest zatem jej wynik? Ano taki, że należy onirycznie go rozpoznać. Z tego głównie względu językiem, który jest władny o nim rozprawiać, jest język poezji. Toteż poeta, rozszyfrowując ducha uniwersum, analizuje go za pomocą szyfru, symbolu, zdekodowanego hieroglifu, a więc czegoś, co przypominać może podstawowy kanon schubertowskiej „filozofii snu”.

Szukając w niej właśnie oparcia, niejednokrotnie eksponowano wszystkie te stany duszy, które wymykały się spod kontroli racjonalnego czuwania. Odwołując się do snu, czyniono z niego zasadniczy środek dotarcia do niedostępnego dla racjonalnej metodologii świata. Język tego świata, będąc przecież językiem zgola symbolicznego zjawiska traktowano jako alternatywę dla naukowego opisu rzeczywistości. Pozwalało to w konsekwencji określać go jako język ożywionych hieroglifów.¹⁶

Ale pamiętać również należy, że język snu jest symbolem nocy, jej fantazyjnym obrazem. Stąd tęsknota do nocy wraz z właściwą jej imaginacyjną scenerią tworzy scenariusz twórczości romantycznej. Jeśli bowiem we śnie kontaktujemy się z przyrodą, czynimy to z powodu pozaracjonalnego oddziaływania. Cóż zatem czynimy? Nic, jak się zdaje, ponad to, co określa nasze związki z przyrodą. Ale przyroda także mówi i to nie tylko o sobie, ale także o nas. My zaś wyłącznie we śnie jesteśmy w stanie owe głosy usłyszeć.

Wsluchując się w uniwersum, jednocześnie sami mówimy, lecz mówimy głosem dwojakim. Z jednej strony jest to głos marzenia sennego, z drugiej zaś mowa rozdzielającej go jawy. Stąd głównie z rozróżnienia jawy i snu rodzi się charakter naszego dialogu z przyrodą.

¹⁵ Tamże, s. 83.

¹⁶ Tamże, s. 150-179.

W trakcie onirycznego sensu język, odwzorowując naturę, kreuje powszechny z nią związek, potwierdzony aktualnością wciąż przecież odnawiających się przeżyć. Toteż nawiązując do ich istnienia, mówi się także o języku jasnowidztwa. Bez wątpienia to on właśnie stanowi formę wypowiedzi, w której pod prezentowanymi sensami jawią się ukryte znaczenia. Lecz tyle tylko coś o przyrodzie mówią, ile ona sama jest nam skłonna przekazać. Nic przeto dziwnego, iż stan ten przyrównywano często do sytuacji wprowadzonej w hipnotyczny stan somnambuliczki. Stan ten jest o tyle konieczny, o ile eliminuje wszelkie przejawy takiej artykulacji, która z przyrody czyni przedmiot zewnętrznej obserwacji. Rezygnując tym samym ze scjentystycznego doń podejścia, optujemy na rzecz intuicyjno-empatycznego z nią związku. Wyrażamy zatem coś, co jest wyrazem tęsknoty do „niewinnego” stanu rzeczy. Tęsknoty, która swoje konkretne formy może przybierać wyłącznie w ekspozycji języka artystycznego. Język muzyki do tego celu nadawał się bodaj najbardziej. On to bowiem, będąc językiem wybitnie symbolicznym, był jednocześnie mitycznym substytutem prawdy logicznie pojmowanej.

Bez większych przeszkód można w tej sytuacji uznać, iż fundament mitologiczny spełniał rolę indywidualną. Cel bowiem przed jednostką ludzką postawiony, mimo, iż był celem wybitnie jednostkowym, kwestionującym w dodatku ogólne, a więc w swej istocie kognitywne związki człowieka i przyrody, był jednocześnie wypadkową wspólnoty duchowej. Ta zaś, nie stwarzając absolutnie żadnych podstaw dla racjonalnego oglądu natury, proponowała stosowanie mechanizmu empirycznej kompensacji. To właśnie w zgodzie z nim schillerowski moment tragicznej prawdziwości odzwierciedlał absurdalność i paradoksalność powziętego zamiaru interpretacji natury.

Niekompetencja filozofii, kompensowana wątkiem edypalnej tragiczności, tworzyła zręby takiej metodologii, w której regulatywny moment tragiczności tworzył coś, co przypominać mogło psychoanalityczny paradygmat hermeneutycznej interpretacji.¹⁷ Dominująca w nim strukturalna całość horyzontalnie zarysowanej nieświadomości bez wątpienia wyznaczała i zarazem porządkowała interpretowane zjawisko. W przypadku filozofii romantycznej jest to o tyle istotne, o ile tak na dobrą sprawę problem wyznaczenia współrzędnych owej interpretacji był także problemem dotyczącym samej mitologii. Wystarczy bowiem przywołać na myśl freudowskie twierdzenie o konieczności poznania samego siebie, jako warunku terapeutycznej kuracji, aby przekonać się, iż mit o Edypie posiadał nie tylko indywidualne implikacje. Pośród bowiem możliwych jego konsekwencji znajdują się i te, które zaświadczać o prawomocności formułowania ogólnych warunków, pod którymi tożsamość indywidualna jest w ogóle możliwa. Ale tego

¹⁷ Por. M. Janion, *Romantyzm, Rewolucja, Marksizm*, Wyd. Morskie, Gdańsk 1972.

rodzaju postępowanie, które starożytne dramaty w mocnej, choć nieco zmienionej w stosunku do prawzoru formie sygnalizują, przypominać może nietzscheańską negację fundamentu etycznego. Promując bowiem euforię wzburzenia i niepewności, odkrywają stan emocjonalnego somnambulizmu, jako stanu koniecznego przecież oczekiwania przed spodziewanym odkryciem racjonalnego sensu.

Jeśli w tej sytuacji skłonni jesteśmy przyjąć twierdzenie Sartre'a, iż mit jest egzystencjalną formą transcendencji, to nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zgodzić się z tym, iż instynkt ujęty w ramy nieświadomego symbolu tworzy nowe znaczenie analiz filozoficznych. Jest on zatem sferą wiecznie niespełnionego sensu, budującego coś na kształt świadomej ignorancji. Współ z jego odwrotną stroną po wielokroć utożsamianą z nieświadomą mądrością otwieramy perspektywę, dla której ironiczne rozstrzygnięcia Kierkegaarda, grzeszne wołania Nietzschego, jak również zsekularyzowane pojęcie transcendencji Sartre'a stanowi dogodne uzasadnienie postulatu „śmierci Boga”. I jeśli mitologiczne tego postulatu spełnienie otworzy się na progresywne funkcjonowanie, to przewartościowanie etycznych sensów w myśleniu filozoficznym kiedyś obecnych otworzy nową perspektywę sensów jeszcze nieaktualnych. Jaka zatem korzyść z tego typu przewartościowań może wynikać? Bez wątpienia jest to korzyść płynąca z mitycznego potwierdzenia wartościowej indywidualności zawartej w gotycyzmie i surrealiźmie.

Szukając potwierdzenia obecnych w nich postaw, raz jeszcze aktualizujemy przesłanie zawarte w dziełach Szekspira, Goethego, czy nawet Dantego, mówiąc o odwiecznym ścieraniu się świadomego dobra z nieświadomym złem. Wystarczy przeto odwołać się do treści *Boskiej komedii*, aby raz jeszcze uzyskać poparcie dla tych kanonów myślenia mitologicznego, które znacznie później psychoanaliza podniosła do rangi swoich zasadniczych motywów. A za takie uznać można przekonanie zakładające, iż zło co prawda istnieje, lecz nie zawsze musi być złem, albowiem jest w stanie obrócić się w dobro. Nie może być inaczej, skoro nieświadomość nie istnieje niezależnie od egzystencjalności, a tym samym wbrew racjonalności. Ale w związku z tym przekonaniem rodzi się pytanie, czy istnieje w człowieku choćby tylko ledwie przeczuwalna jakość, będąca odbiciem twierdzenia o wciąż obecnym w istocie ludzkiej mitologicznym instynkcie? Jeśli zaś na to pytanie udzielimy pozytywnej odpowiedzi, to założyć także musimy, iż ów nieświadomy instynkt jest jednocześnie świadomością egzystencjalnego bytowania w świecie. To z kolei implikuje przekonanie o partycypacji zła w dobrym przecież bycie. Jego możliwa przecież transformacja w dobro z pewnością stwarza nadzieję na mitologiczne przewyciężenie scjentystycznych kształtów faktycznego by-

tu.¹⁸ I jak sądzę, zbyt liczne są w tej sytuacji dodatkowe argumenty potwierdzające przekonanie, że zbieżność między świadomą ignorancją romantyków a kształtowaną przez nich koncepcją nieświadomej wiedzy jest w istocie niekonceptualizowana psychoanalizą.

Trafność tych słów zdaje się potwierdzać wizja romantycznego gotycyzmu. Tam bowiem zawarta rywalizacja żywiołu apollońskiego i dionizyjskiego, wyrosła na gruncie pascalskiego dualizmu, pozwala traktować główne myśli ruchu psychoanalitycznego, z jednej strony jako przejaw filozofii „umysłu głębokiego”, z drugiej zaś jako konieczność potwierdzenia filogenetycznej autentyczności w zakresie ontogenetycznej konieczności. Konieczność ta, implikując roztopienie się oniryczności w ogólnie pojętej egologiczności, powoduje, iż wątek apolloński, a więc wątek filogenetycznej fragmentaryczności wspólny z dionizyjską uniwersalnością potwierdza dialogowy charakter możliwej mądrości. Taki, a nie inny zaś jej charakter, uprawomocniony dodatkowo rzeczonym już gotycyzmem należy uznać za romantyczny kontekst freudowskiej psychoanalizy.¹⁹ Toteż postulując „czytanie” Freuda w surrealistyczno-gotycystycznym aspekcie oraz interpretując romantyzm w duchu psychoanalitycznym, nie pozbedziemy się trudu wędrówki szlakiem labiryntu snów. Lecz szlak ten zdaje się być jednocześnie drogą obłędu. Wstępując na nią, doświadczamy metafizycznego paradoksu potwierdzanego istnieniem czegoś Nadrealnego.²⁰ Jednakże zarówno dla gotycyzmu, jak i jego francuskiej wersji zwanej surrealizmem, nieświadome rozterki w równym bodaj stopniu tworzyły dotychczasową opozycję rozumu i natury, bytu i myśli oraz dobra i zła.

Motyw zła to bez wątpienia motyw przewodni zapatrywań markiza de Sade. Na prawie sto lat przed Freudem zło (nieświadomość) i śmierć (motyw thanatologiczny), poniesione następnie przez ruch surrealistyczny do rangi zasadniczych kanonów myślenia filozoficznego, wyznaczały podstawowe warunki negacji wartości aksjologicznych. Ale to właśnie zło zaczęło świętować największe tryumfy. Cóż zatem z nim należało począć? Jedyłą odpowiedzią, jaka mogła pojawić się w umysłach ludzkich, było przeświadczenie, iż zło złem należy zwalczać. Tym samym człowiek jakby trochę dla siebie niepostrzeżenie, wbrew zresztą całej racjonalistycznej tradycji filozoficznej, do tego stopnia stał się zakładnikiem natury, do którego jedynie w niej mógł się egzystencjalnie odnaleźć. A więc z wolna, aczkolwiek konsekwentnie, człowiek jako istota myśląca stawał się istotą namiętą i pożądlivą. Z prostej konieczności, będąc zakładnikiem tego wszystkiego, co

¹⁸ L. Kolakowski, *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.

¹⁹ Por. M. Janion, dz. cyt.

²⁰ P. Mróz, *Surrealizm a filozofia*, Aureus, Kraków 1998.

natura z sobą niosła, co prawda dalej podlegał konieczności myślenia, lecz myślenia jakby trochę innego, zwanego przez Klossowskiego myśleniem lotrowskim.²¹ Funkcjonując w jego ramach, być i myśleć to wszak nic innego, jak tylko realizować się w całkowitej zależności od bytu przyrodniczego. Gdzie więc tkwi i w czym się objawia logika myślenia zależnego? Jak się wydaje nigdzie indziej jak tylko w sytuacji całkowitej zależności, w ramach której logika rozumu podporządkowana jest bliżej nieokreślonej logice natury. Współ z operującą wewnątrz niej determinacją żądy i nienawiści tworzy niezbędne warunki jej filozoficznej prezentacji. Rzecz w tym jednak, iż androgyniczność myślenia filozoficznego, konfrontowana, czy nawet odsyłana do refleksji platońskiej, świadczy — moim zdaniem — o istnieniu jakoby do końca niedocenianych stron umysłu ludzkiego. Jest to przekonanie, które w całej rozciągłości pozwala przypuszczać, iż fakt myślenia, wielokrotnie poczytywany za jedynie wartościową stronę bytu, traci rację swego istnienia.

Filozofia człowieka prawego²² w swym przeciwstawieniu do refleksji człowieka funkcjonującego z namiętności tworzy coś, co wspomniany już P. Klossowski określa jako „wadę bytu”. Będzie ona trwać i rozwijać się do czasu, gdy rzeczona już kategoria namiętności nie znajdzie swej manifestacji w określonych formach myślenia filozoficznego. I pewnie ją znajdzie, albowiem filozofia ta nad naturą posiada przewagę, co pozwala przypuszczać, iż bezrozumna namiętność potrafi w końcu przetworzyć się w namiętą pasję rozumnego działania. Dlatego też z pewnością mają rację wszyscy ci, którzy spuściznę po markizie de Sade sytuują w płaszczyźnie myśli i traktują jako filozofię. Ale tego rodzaju usytuowanie wymaga, aby sade’owską sadystyczną bigoterię z pewnych względów traktować inaczej. Niewątpliwie pomocą w tym jakże trudnym przedsięwzięciu będzie myśl Kierkegaarda. Opierając się na nauce filozofa duńskiego, musimy bowiem wyraźnie i mocno zaakcentować fakt teleologicznego zawieszenia etyki. Jest to wymóg na tyle konieczny, na ile pozwala traktować wybór Abrahama jako czyn *stricte* religijny. Lecz tylko wtedy będzie on takim, a więc jakimś celowo obranym wyborem aksjologicznym, kiedy będzie wykazywał znamiona jednoznacznego jego rozumienia. Musi zatem dokonać się coś, co przecząc powszechnie przyjętym walorom sensu ogólnego, funkcjonującym na poziomie skojarzeń literackich, spowoduje indywidualno-demoniczny akt sadyzmu. I co ważne, przedmiotem jego oddziaływań będzie nie sama natura, lecz rozum. Ale, co też warto zaakcentować, rozum pojmowany nie jako przedmiot racjonalnych dociekań, lecz rozumowanie ujęte jako akt absolutnej przemocy, a ściślej rzecz biorąc

²¹ Por. P. Klossowski, *Sade, czyli filozof zbrodniczy*, [w:] *Colloquia Communia* 1988/1-3, s. 41.

²² Tamże.

przemocy jako czegoś zgola racjonalnego. Założenie to ze wszech miar paradoksalne, nie eliminując powinowactwa Nietzschego, Strinera i Sade'a, staje się z wolna motorem egzystencjalnej samotności. Z chwilą jej filozoficznej ekspozycji neguje się wszystko to, co powoduje, iż sam fakt negacji, jako struktury destrukcyjnego charakteru bycia, w tym stopniu opanowuje człowieka, w jakim jest on w stanie zaznaczyć swą burzycielską autonomię. Nie znaczy to wszak, aby człowiek mógł być traktowany jako przyczyna wszelkiego zła. Owszem ma on w nim swój udział, lecz jeśli ktoś jest całkowicie w tym względzie winny, to wyłącznie natura. To ona bowiem jest w stanie usprawiedliwić człowieka przed powszechną odpowiedzialnością za występki skierowany przeciw oświeceniowej idei postępu. Ale natura represjonująca przecież treści rozumu i Boga jest w swym zasadniczym wyrazie powrotem wypartego,²³ czyli reminiscencją negacji tworzonej na jej bazie kultury. Toteż z tego głównie powodu traktować ją można jako kpinę z ludzkiej wolności. Nie jest bowiem ani możliwe, ani też konieczne, aby wiecznie powracać do tego samego, zachowując zarazem integralność czynu. Na coś trzeba się zdecydować, przy czym cena, jaką należało zapłacić za destrukcję czasu teraźniejszego, była ceną kładącą na ołtarzu przeszłości wszelkie wartości ludzkiej suwerenności.

Deprecjacja rozumu, która w tej sytuacji okazała się konsekwencją utraty imperatywu przyszłości, stała się kolejną okazją do udzielenia przyzwolenia na czynienie zła. Ale zło jako negacja świadomości dobra, nie mogło samo z siebie w sposób pełny zaświadczać o człowieku. Jawi się zatem pytanie, na które wcześniej bądź później i tak należy udzielić odpowiedzi. Dotyczy ono tego, co sprawia, iż człowiek i zło, będąc skazani na siebie, współlistnieją łącznie?

Jeśli nawet przyjmiemy dość niejasne objaśnienia tego stanu rzeczy dostarczone nam przez markiza de Sade, to z pewnością zgodzić się z nim należy, iż wina za popełnione zło nie leży wyłącznie po stronie człowieka. Natura, której przecież bezwzględnie podlegamy, niejako zwalnia nas z odpowiedzialności moralnej za dokonane czyny. Dlatego też ograniczając naszą w tym zakresie wolność, ogranicza także ludzkie przeczucia odnośnie do tego, co jest dobre, a co złe. Schemat zatem, który — jak się wydaje — w pełni oddaje ludzką sytuację egzystencjalnego występowania, do złudzenia przypomina nietzscheański wzorzec nieobecności ani dobra, ani zła.

Być poza tym w sytuacji równie dobrze mogło znaczyć być bez czegoś, jak i wbrew czemuś. Toteż nasuwa się pytanie: czy coś umarło, aby coś mogło żyć? Odpowiedź na nie z pewnością znajdziemy na kartach Sade'owskich *Niedolichoty*. W nich bowiem nasz bohater wskazuje ostatecznie na występki jako na

²³ K. Matuszewski, *Sade, czyli filozof niebezpieczny*, [w:] *Colloquia Communia* 1988/1-3, s. 22.

coś, co w sposób wyraźny egzemplifikuje „śmierć Boga”. Cnota zatem, o ile jeszcze istnieje, jest cnotą zbeszczeszczoną, cnotą w sposób negatywny oddającą własną sytuację, lecz tak naprawdę nie pozbawioną resztek szacunku. I jak sądzę, można w tych słowach dopatrzeć się przeświadczenia, iż jeśli nawet zło ma charakter realny, to świadomość tego zła jest w stanie wynieść siebie do poziomu racjonalnego jego uzasadnienia. Tym samym nihilizm wartości nie przybiera natury absolutnej. Będąc co prawda fikcją do zbrodni, nie jest jednak, na co wskazywały późniejsze ustalenia Freuda, pozbawiona conceptualnego charakteru. To właśnie dzięki takiemu, a nie innemu jej nastawieniu wizja filozofii uległa takiemu przewartościowaniu, dzięki któremu można było mówić o jej terapeutycznej weryfikacji.

Wraz z jej zaistnieniem logos filozofów został skażony namiętnością, logika sukcesu logiką pożądliwości, a wiara w siłę rozumu wiarą w potencję natury. Zło, będąc jej aksjologicznym odpowiednikiem, posiadając przy tym psychologiczno-naturalistyczną moc, nie znika pod wpływem choćby najbardziej błyskotliwej argumentacji. Jest to zrozumiałe, albowiem nie jest ono problemem stricte teoretycznym. Z tego — jak się zdaje — względu, nawet najbardziej spekulatywne teodycece nie zdawały sobie sprawy, że intelektualna negacja zła nie prowadzi jeszcze do jego zaniku. Podobnie zresztą, z faktu pomyślenia dobra nie może wynikać jego istnienie. Dlatego też wszelka teistyczna argumentacja prowadząca w konsekwencji do religijnego monoteizmu była wynikiem antyświeceniowego charakteru myśli ludzkiej. Ale nasz markiz zdawał sobie jednocześnie sprawę, iż oświeceniowe rozwiązanie kwestii zła, jakkolwiek filozoficznie prawomocne, nie mogło wyciszyć religijnych wyrzutów sumienia. Walka ze złem dopiero wtedy jest w stanie przynieść pożądane rezultaty, kiedy zło nie będzie już złem, a więc kiedy jego zaistnienie nie będzie w jakikolwiek sposób aksjologicznie niepożądane. Stanie się to jednak dopiero wtedy, kiedy myśl dopuszczająca jego realizację pozbawiona będzie wszelkich negatywnych reakcji. Innymi słowy, reakcja na zło nie powinna wzbudzać moralnych wyrzutów sumienia.

Wątek to w analizach filozoficznych nienowoty, albowiem motyw thanatologiczny weryfikowany nekrofilnymi ustaleniami Fromma tylko wtedy wzbudzał gwałtowną reakcję teistycznie nastawionych myślicieli, kiedy antynietzscheańska moralność była restytuowana wizją człowieka istniejącego z natury. A była nią zawsze wtedy, gdy desakralizacja Boga i religii legitymowana hipotetycznymi założeniami zbrodni, jako etapu genetycznego kultury i moralności, wzbudzała myśl o Bogu jako największej przyczynie zła. Nie to zatem — jak pisał Blanchot — co rozpustne i szalone jest śladem zbrodniczej pasji, lecz to, co w swej charak-

terystyce dostrzega tropy Boga.²⁴ Wynika z tego, iż świadomość Sade'a, jakże często prezentowana w formie świadomości libertyńskiej, nie jest czymś perfidnie ateistycznym. Świadomość tego rodzaju jest przeto bardziej zakorzeniona na gruncie sentymentalnego wzburzenia niż epistemologicznego przemyślenia. Zatem jakby na to nie patrzeć, zło nie kieruje człowiekiem w sposób imperatywny, lecz jedynie okazjonalny. Toteż myśl Sade'a o ustanowieniu jedyności ontologicznej zła wydaje się daleka od spełnienia. Podobnie zresztą jak projekt Jedynego, jako przeciwwagi dla czegoś absolutnego, jest jedynie wczesnym zamysłem powielanego znacznie później nietzscheańskiego immoralizmu.

Dostrzegając możliwość bezwzględnej akceptacji natury, jako czegoś, co nie spełnia nadziei myślicieli oświecenia na porządek prawny i moralny z owej natury wynikły, buduje Sade własną wizję świata, która — jak się wydaje — służy mu do zanegowania pojęcia Boga. W tym stanie rzeczy optymistyczne raczej przekonanie co do wartości idei postępu nie posiada już prawa bytu. Pozostawiona po nim w spadku akceptacja natury jako uniwersalnego czynnika życia stawia indywiduum w perspektywie werbalizmu niekończącego się przemijania. Nic w nim nie jest wyróżnione, nic nie może być premiowane, albowiem wszystko jest równouprawnione. Nawet rozum ze swymi kulturowymi roszczeniami musi zostać zredukowany, a poprzez to zintegrowany z obiektywną kosmologią. Tym samym wszelki występki, który na gruncie moralności oświeceniowej mógłby zostać uznany za czyn nieprawy, nie jest w stanie spowodować poczucia winy. Jej po prostu nie ma, albowiem wraz z epistemologiczną destrukcją rozumu nikną wszelkie znamiona realnie istniejącego dobra. Kosmologia integralna, niszcząca siłą imperatywu etycznego, realizuje wyłącznie to, co jest właściwe dla kreacji naturalnej.

Myśl to zapewne nienowa, ale właśnie w niej — jak sądzę — upatrywać należy wielkiej destrukcji Boga i wartości przez niego poręczonych. Stąd deformacja, niegdyś przez metafizykę głoszonych wartości, musi sięgnąć do samego sedna problemu. Nie można bowiem założyć, aby pozorne, czy też częściowe rozwiązania mogły być przez sadystyczną świadomość tolerowane. W sytuacji tej należy przeto sięgnąć głębiej, nie szukać substytutów świętości raz już obalonych, ale zastanowić się nad możliwością destrukcji samych ich podstaw. Wszak prawdą jest, iż szukanie możliwości ukonstytuowania się jednostki autentycznej, jak też szukanie możliwości destrukcji obszaru teje autentyczności szkodzącej, zdaje się spełniać ten sam warunek transcendentalnej regulatywności. Jednakże konstytucję pragmatyzmu F. Nietzschego, warunkowaną nieco wcześniejszymi pomysłami markiza de Sade, można poczytywać za afirmację znanego skądinąd pomysłu

²⁴ Por. M. Blanchot, *Racje Sade'a*, [w:] „Literatura na świecie” 1984/3.

wiecznego powrotu. Zatem warunek transcendentálny tworzący fundament filozofii logocentrycznej, jak i podobny jemu warunek refleksji hermeneutycznej to już nie ten sam warunek. O ile pierwszy fundament ten konstytuuje, to drugi w sposób zasadniczy go różnicuje. Repetycja regulatywności nie znaczy jeszcze regularnej repetycji.

Powzięty zamiar wiecznego powrotu, który łączy intencje świadomości im-moralnej i świadomości sadystycznej w stopniu bodaj najwyższym, wydaje się niszczyć koherencję podmiotu ludzkiego, świata i samego Boga.²⁵ Błąd, który w tym kontekście Nietzsche najczęściej wskazuje, a który G. Deleuze uznaje za wzorowy model „odwrócenia platonizmu”, polega, z grubsza rzecz biorąc, na dominacji cienia nad oryginałem. Nic zatem dziwnego, że pozbywszy się prymatu istoty nad istnieniem, musimy poważnie zastanowić się nad charakterem tego, co jest podrzędne. Czy to coś przypadkiem nie zamierza przejąć funkcji kreacyjnego modelu, czy też cień nie pragnie rościć sobie pretensji do bycia oryginałem? Jeśli zaś tego rodzaju pragnienie stanie się jego udziałem, to z całą pewnością świat wyobrażeń platońskich może zostać bez większych przeszkód powielony. Ale możliwe jest przecież inne rozwiązanie, a mianowicie to, które zakłada, iż wraz z negacją trwałości ginie jej autentyczność. Z chwilą, gdy taka właśnie opcja zwycięży, to pozostanie jedynie to, co można opowiedzieć. Opowiadany tekst nie jest tworem konceptualnym, ale co najwyżej tekstem interpretowanym.

Tego rodzaju rozwiązanie nie eliminuje jednak pytań następnych. Jedno z nich dotyczy kwestii, co stanie się ze świadomością w bycie ontologicznie kwestionowanym. Możliwa odpowiedź przewiduje, że w świecie filozofii przed-nietzscheańskiej jej epistemologiczny fundament gwarantowany był istnieniem wartości ogólnych. Z drugiej zaś strony świat pozoru i fikcji potwierdzony śmiercią fundamentu aksjologicznego, powielającej niczym niezdeterminowane simulacria, nie był w stanie wykształcić żadnych racjonalnych uzasadnień dla faktu swego istnienia. Nie ma więc poręczyciela dla rzeczy poręczanych. I jeśli tak rzeczywiście jest, a Nietzsche to w sposób apodyktyczny potwierdza, to jedy-ną normą aksjologicznie aktualną jest właśnie brak transcendentalnej pewności zarówno dla poręczyciela, jak i poręczanego.

Brak Boga poręczyciela implikujący nieobecność, a raczej nietożsamość podmiotu w klasycznym kartezjańskim sensie, sprawia, iż ateologiczne²⁶ nastawienie G. Bataille'a stanowiło doniosły głos w sprawie określenia suwerenności człowieka. Ale podobnie jak w przypadku F. Nietzschego kreślącego wizję wiecznego powrotu, filozof ten nie kreuje sensu i autentyczności w zwykłym znaczeniu.

²⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Warszawa 1997.

²⁶ Por. K. Matuszewski, *Sade, czyli ...*, art. cyt. s. 33.

Ma bowiem na uwadze coś, co właśnie przecząc koherencji, tworzy jaźń iluzoryczną, a więc pozorną.

Ta jakże charakterystyczna dla postnietzscheańskiej perspektywy myślenia filozoficznego weryfikacja paradygmatu racjonalistycznego wyrażała opcję, którą, jak się, zdaje stosował Sade, Bataille, Freud, a w konsekwencji również cały nurt dekonstruuujący myśl o istnieniu fundamentalnych zasad. Nie chodziło już zatem ani o odfundamentalizowanie projektu kartezjańsko-kantowskiego, ani też o heideggerowsko-gadamerowską restytucję horyzontu ontologicznego, lecz o coś zasadniczo innego. Mianowicie o eliminację bezruchu w procesie schodzenia i wstępowania, o powtarzanie tego samego, o ironiczne szaleństwo, które legło u podstaw przekraczania projektu nihilistycznego. Konsekwencje tego przekraczania określały zaś antynihilistyczny model nadczłowieka. Ale był to model zarówno namiętny, jak i szalony. Tak szalony jak jego konfrontacja z nihilizmem, w obliczu którego bezradność racjonalnej myśli zdaje się być przywołaniem filozofii sadystycznej markiza de Sade.

Egzystencjalne projekcje Sade'a, Nietzschego, a nawet Freuda, którym — jak sądzę — wyżej wymienione postacie patronują, w sposób bodaj doskonały wskazują na sytuację współczesnego człowieka. Z jednej strony obrazują jego wewnętrzne zaangażowanie w świecie, z drugiej zaś wyrażają przekonanie o destrukcji podmiotowej koherencji. Towarzyszący tym zmaganiom konflikt, w równym bodaj stopniu określa zarówno statycyzm, jak i dynamizm jednostki ludzkiej. Można zatem uznać, że siła patologiczna będąca wyrazem pewnego patosu odwołującego się do doświadczenia nieświadomej rozkoszy jest równoznaczna ze świadomą myślą określającą teologię podmiotu ludzkiego. Stąd spojrzenie w głąb ku przeszłości wraz z towarzyszącą jej optyką przyszłościową w przypadku Sade'a nie stanowi powielenia freudowskich zmagani elementu erotycznego i thanatologicznego. Motyw negacji i sadyzmu nie jest w przypadku naszego markiza odwrotną stroną konstrukcji i miłości. Jest natomiast czymś, co dąży do autonomii i samoistości. Spełniając ich powinność, zmierza twórca filozofii sadystycznej do ponownego odzyskania czystości rozumu, tym razem jednak dla wybitnie zbrodniczych celów. Przywołując tym samym negację, jako bodaj najbardziej istotny element struktury, Dasein stawia przed nim czysto racjonalne cele. Potwierdzając jego wyjątkowo pożądlivą naturę rozum staje się czymś zdecydowanie negatywnym. Do tego stopnia negatywnym, do jakiego pozwala mu traktować samą negację jako ideę czystego rozumu.²⁷

²⁷ K. Matuszewski, art. cyt., s. 3.

SUMMARY

Hubert Mikolajczyk

LUST AND PASSION, OR ON PHILOSOPHICAL MEANING OF THE CATEGORY OF UNAWARENESS

In my essay, I wish to draw the readers' attention to a few questions which, although they were subjected to different historical and essential modifications, formed and I think they still form a climate of philosophical debating on man, God, nature and value. Tuning in to the problems I took up the problem of awareness and unawareness with its corresponding categories of good and evil and used them as an example to show, at the time of widely propagated hermeneutic thinking, the value of nature as an important philosophical category. The motif is not new, of course. Marquis de Sade and then German romantics praised it in a way that gave rise to the humanistic implication of Freud's psychoanalysis, which allowed hoping that development of reasoning on the most important anthropological questions must be freed from rationalistic projects of transcendental mind.