



Wydawnictwo
Uniwersytetu
Mikołaja Kopernika



Szymon Wróbel

Odkrycie nieświadomości



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika



**ODKRYCIE
NIEŚWIADOMOŚCI**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

seria:
res humanae

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

Szymon Wróbel

**ODKRYCIE
NIEŚWIADOMOŚCI**

**CZY DESTRUKCJA
KARTEZJAŃSKIEGO POJĘCIA
PODMIOTU POZNAJĄCEGO?**



WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

TORUŃ 2012

Pierwsze wydanie książki ukazało się
w serii Monografie FNP wydanej przez
Wydawnictwo Leopoldinum
Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997

Korekty
Anna Mądry

Projekt okładki
Tomasz Jaroszewski

Printed in Poland
© Copyright by Szymon Wróbel
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

ISBN 978-83-231-2722-2

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie drugie poprawione i uzupełnione
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
Oprawa: Abedik sp. z o.o., ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

SPIS TREŚCI

O POTRZEBIE MISTRZA	7
ROZDZIAŁ 1. WPROWADZENIE DO TEMATU. ZAKREŚLENIE POLA REFLEKSJI POMIĘDZY <i>EGO COGITO</i> KARTEZJUSZA A <i>DAS ES FREUDA</i>	11
ROZDZIAŁ 2. POJĘCIE ŚWIADOMOŚCI W DZIELE KARTEZJUSZA. INTROSPEKCJA JAKO WŁADZA POZNAWCZA UMOŻLIWIAJĄCA SAMOPOZNANIE	35
Introspekcjonizm jako empiryczna konsekwencja kartezjanizmu	47
Fenomenologia Husserla jako transcendentalna interpretacja kartezjanizmu	57
ROZDZIAŁ 3. ODKRYCIE NIEŚWIADOMOŚCI W DZIELE FREUDA	73
Konsekwencje ontologiczne odkrycia Freuda	77
Konsekwencje metodologiczne odkrycia Freuda	90
ROZDZIAŁ 4. NIEŚWIADOMOŚĆ – CZYM JEST?	103
Nieświadomość jako „maszyna”	112
„Wiedza jak” a „wiedza że”	117
Problem odwracalności procesów umysłowych	129
Nieświadomość jako „teatr”	136
Mitologiczna interpretacja nieświadomości.....	139
Lingwistyczna interpretacja nieświadomości	153
ROZDZIAŁ 5. NOWA KONCEPCJA PODMIOTU	167
<i>Cogito</i> poza świadomością	173
Jednostka jako gatunek	180
ROZDZIAŁ 6. DALSZE KONSEKWENCJE DESTRUKCJI ŚWIADOMOŚCI	185
Destrukcja <i>ego</i>	188
Destrukcja wolnej woli	198
ROZDZIAŁ 7. PROBLEM SPECYFIKI METODOLOGICZNEJ PSYCHOLOGII	207
ROZDZIAŁ 8. WNIOSKI, KONSTATAcje I REKAPITULACJE	217
ROZDZIAŁ 9. POJĘCIE NIEŚWIADOMOŚCI WIDZIANE Z DYSTANSU	229
Narodziny homonkulusa	229
Nieświadomość jako osoba	238
Nieświadomość jako możliwość mówienia dana nam <i>a priori</i>	245
Powrót rozmnożonego homonkulusa	251

BIBLIOGRAFIA	259
SUMMARY	269
INDEKS OSOBOWY	273

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

O potrzebie mistrza

*Czy nie znaczy to, że jeśli miejsce mistrza pozostaje puste, dzieje się tak nie tyle poprzez fakt jego śmierci, co z powodu coraz większego zaciera-
nia się sensu jego dzieła?*

J. Lacan

Był czas, gdy mniemałem, że me życie zostało już wyrzucone poza czas. Był czas, gdy nie miałem już nadziei na to, że jestem zdolny do wypowiedzenia czegoś intersubiektywnego. Czas zmienił jednak mój skrajny sceptycyzm na rodzaj ironicznego stoicyzmu. Nie stało się to jednak samoistnie, stało się to za sprawą konkretnych ludzi, którzy nie tylko odmienili mój los, ale ukazali mi też urodę mówienia czegoś konstruktywnego, a nie tylko dekonstruktywnego.

Stąd moja potrzeba podziękowania tym osobom, które kształtując mnie, ukształtowały też tę książkę. Dziękuję więc prof. Stanisławowi Borzymowi – jedynej osobie, o której skłonny byłbym mówić jako o Mistrzu w platońskim znaczeniu tego słowa. Dziękuję mu za to, że miał odwagę zaryzykować własnym autorytetem, by uwiarygodnić mnie, i to w chwili, w której straciłem wszelką wiarygodność. Cieszy fakt, że istnieją jeszcze ludzie, którzy nie tylko zajmują się transmisją wiedzy, ale również „ochroną gatunków endemicznych”. Dziękuję też prof. Stanisławowi Czerniakowi za znakomitą recenzję pierwotnej wersji pracy, która uświadomiła mi po jakich to karłowatych graniach się wspinam. Cieszy fakt, że ktoś jeszcze umie napisać recenzję mającą na celu nie tyle upokorzenie dziecka, które mało że nie umie mówić, to zaczyna jeszcze filozofować, ale która pragnie pomóc dziecku zrozumieć sens wygłaszanych przez siebie zdań. Dziękuję prof. Andrzejowi Misiowi, który swą analityczną lekturą tekstu uchronił mnie przed najbardziej rażącymi błędami i zbyt pochopnymi stwierdzeniami. Dzięki niemu zrozumiałem, jak daleka jest moja mowa od składni języka polskiego.

Wreszcie chciałbym podziękować Henrykowi Berezie oraz Tadeuszowi Komendantowi, którzy wyłoniли mnie z nicości, a potem przywrócili mowie. Dzięki ich istnieniu mam jeszcze do kogo pisać. Dziś jawią mi się niczym dwaj Archaniołowie, którzy z ognistymi mieczami czuwają u wrót Księgi. Mówiąc Borgesem: cóż zabrania nam śnić, że pewnego dnia uda się nam wejść do strzeżonego królestwa?

Mój cel zostałby osiągnięty, gdyby komuś, kto zdecyduje się odczytać tę książkę, zrozumienie zawartych w niej myśli sprawiło przyjemność. Książka domaga się więc czytelnika, który czerpie przyjemność ze stawiania i rozwiązywania paradoksów. Natomiast jeśli chodzi o tych, dla których praca w niepewności i wahanu nie zasługuje na szacunek, o tych, którzy czerpią przyjemność z pewności, z władzy sądenia, a nie wątpienia – „Ach, panowie, nie jesteemy, to oczywiste, z tej samej gliny”.

Jasna i wyraźna idea umysłu, tj. kryterium Kartezjusza, nie tylko nie może stanowić kryterium innych prawd, ale nie może być także kryterium samego umysłu, bo choć umysł pojmuję sam siebie, sam siebie nie stwarza, nie wie więc nic o poprzednich sposobach, dzięki którym sam siebie pojmował.

G. B. Vico

Myślenie jest rodzajem działania na próbę, w które zaangażowane są małe potencjały energii, przypomina ono ruchy małych figurek na mapie poprzedzające wprowadzenie przez dowódcę do boju oddziałów wojskowych.

S. Freud

To całkiem dziwne być zlokalizowanym w jakimś ciecie, nie można bagatelizować tej dziwności, nawet jeśli spędza się czas na machaniu skrzydłami puszczając się tym, iż wynalazło się na nowo jedność człowieka, którą ten idiota Kartezjusz rozbił. Jest rzeczą całkowicie bezcelową mówienie wielkich słów o powrocie istoty ludzkiej do jedności, do duszy jako formy ciała, przy wielkim nakładzie sił tomizmu i arystotelizmu. Podział dokonał się raz na zawsze.

J. Lacan

The best demonstration that speculative psychology can be done is, after all, to do some.

J. A. Fodor

ROZDZIAŁ 1

Wprowadzenie do tematu. Zakreślenie pola refleksji pomiędzy *ego cogito* Kartezjusza a *das es* Freuda

Świadomość jest bytem, dla którego w samym jego byciu zawarty jest problem jego bytu, jako że ten byt implikuje byt różny od siebie samego.

J.-P. Sartre

Oto mija czterysta lat od 31 marca 1596 roku, kiedy to w miasteczku La Haye w środkowej Francji urodził się René Descartes, a wraz z nim filozoficzna nowożytność. Ta piękna data może skłaniać pokornego myśliciela jedynie do napisania pracy, która w swej intencji byłaby wielkim hymnem pochwalnym na cześć autora *Rozprawy o metodzie* – pracy, która chociaż w części zdałaby relacje z ogromnego długu intelektualnego, jaki zaciągnęliśmy u Kartezjusza. Długu istotnego niezależnie od tego, czy dłużnikiem jest Jean-Paul Sartre rozprawiający o wolności kartezjańskiej, czy jest nim Edmund Husserl budujący fundamenty fenomenologii na kartezjańskiej metodzie metodycznego wątpienia, czy jest to Michel Foucault traktujący w *Historii szaleństwa* autora *Medytacji* jako metafizyczną cezurę rozdzielającą nowożytny ogląd obłądu od prenowożytnego, czy wreszcie jest to Noam Chomsky upatrujący w Kartezjuszu źródeł tego, co sam nazywa psychologią racjonalną.

Nasz dług wobec Descartes'a jest więc, jak widać, wysoko oprocentowany, skoro po czterystu latach nie możemy wypłacić się z odsetek, które kartezjanizm nam nieustannie nalicza. Jesteśmy bowiem dłużnikami twórcy geometrii analitycznej zarówno wówczas, gdy pozytywnie rozwijamy jego myśli, jak i wtedy, gdy usiłujemy się im przeciwstawić.

Czy jest zatem wyrazem mej pychy i oczywistej arogancji fakt, że mając świadomość długu i wiedzę, iż uroczyście, w której przy-

dzie mi uczestniczyć, jest uroczystością urodzinową, zamiast spłacać dług, próbuję go zakwestionować? Moją śmiałość wspomaga fakt, że kwestionuję dług kartezjański, zaciągając nowe zobowiązanie i to w banku, który nie ma żadnych gwarancji państwowych, bank bowiem, o którym tu mowa, zwie się „psychoanalizą”.

Wyjściowe pytanie, w którym coraz bardziej ogniskuje się każda następna strona mojej pracy, brzmi następująco: czy koncepcja podmiotu poznającego, jaką odziedziczyliśmy po Kartezjuszu, daje się sprowadzić do sumy zdarzeń psychologicznych, dla których *Ja* byłoby jedynie wspólną nazwą, rodzajem pieczęci, która scala w jednolity materiał mnogość niezależnych włókien, czy też należy raczej odnaleźć w pojęciu *Ja* b y t, który nie zawdzięcza niczego zdarzeniom i który byłby istnieniem o charakterze świadomości – *cogito*, które byłoby rodzajem epistemologicznego absolutu? I czy ów absolut da się utrzymać w mocy w świetle krytyki świadomości przeprowadzonej przez Sigmunda Freuda i jego następców?

Są to pytania o tyle istotne, o ile zgodzimy się z tezą, że słabość pracy jest często przeciwieństwem intencji, których nie udało się autorowi zrealizować. Słabością mojej pracy jest być może to, że zaczęła powstawać z intencją rozbiórki kartezjańskiego systemu (stąd nieco mylący tytuł tekstu), a rozwinęła się w przeświadczeniu narastających i wprost nieredukowalnych trudności w realizacji tych zamierzeń.

Te trudności dają się zawrzeć w takim oto pytaniu: czy nieświadomość – opisana przez Freuda jako nowa podstawa dociekań psychologicznych – jest jeszcze siedliskiem jakiegokolwiek psychiczności, czy jest to ż r ó d ł o, z którego wyłaniają się zarówno nasze myśli, nasze intencje, nasze pragnienia, jak i nasze sny, czy raczej jest to rzecz składająca się z pozostałości procesów somatycznych? Czy jest tak, jak to zasugerował niedawno John R. Searle, że istnieje w człowieku świadomość, która jest intencjonalna i której działalność opiera się na semantyce (a nie tylko na składni), oraz nieświadomość, która ma jednak charakter czysto neurologiczny, która – jak powiada autor *Aktów mowy* – jest „mulistą substancją naszego mózgu i niczym więcej”, i w tym sensie mówienie o jakimś „języku myśli” (w ujęciu Jerry’ego A. Fodora) lub gramatyce umy-

słu (w rozumieniu Chomsky'ego), lub tym bardziej logice snu (w interpretacji Freuda) jest tylko zaciemnianiem i tak skomplikowanej kartografii *psyche*¹. Jakie konkretnie kryteria pozwolą odróżnić, np. moje aktualnie nieświadome przekonanie, że Moskwa jest położona na wschód od Warszawy (kiedy o tym fakcie nie myślę), od równie nieświadomej mielinizacji aksonów mego mózgu? Oba te fakty dotyczą mego mózgu, jednak tylko ten pierwszy ma naturę mentalną.

Czy więc jedyny interesujący dla psychologii teren znajduje się w świadomości, bo tylko ona jest człowiekiem, nieświadomość zaś, jeśli jest, jest interesująca tylko dla neurologa? Czy też raczej jest możliwa (jeśli nie „realna”) taka architektura umysłu, która czyniąc go nieświadomym (przynajmniej w jakiejś istotnej części), nie czyni go jednocześnie cielesnym?

Dlatego właśnie problem odkrycia nieświadomości wiąże się w mej pracy bardzo silnie z problemem *dualizmu psychofizycznego*. Po rewolucji freudowskiej zasadnicze pytanie psychologii brzmi bowiem: czy jest możliwy dualizm, jeśli umysł jest tylko peryferycznie świadomy?

Skoro jest możliwa jednak kognitywna rekonstrukcja nieświadomości (jeśli więc odpowiedź na postawione pytanie jest pozytywna, tzn. w dualizm da się wpisać ideę nieświadomych funkcji psychicznych), to powstaje natychmiast nowy problem. Mianowicie, jeśli nieświadomość – jak chce Jacques Lacan – mówi i funkcjonuje w sposób dokładnie taki sam jak na poziomie świadomości, która w ten sposób traci to, co wydawało się jej przywilejem, jeśli więc – mówiąc innymi słowy – owa nieświadomość jest siedliskiem reprezentacji poznawczych i kalkulacji obliczeniowych (a nie popędów i afektów), to czym ona się różni od świadomości? Jaka dystynkcja odróżni reprezentację świadomą od nieświadomej? Czym wreszcie jest świadomość, skoro nie jest „tylko” wiedzą i skoro nie jest już „aż” psychicznością? Pytając o to, chcę dać do zrozumienia, że godząc się na istnienie nieświadomości, musimy zarówno odmienić sens świadomości, jak i wskazać jej nowe funkcje. Z pewnością, jak

¹ J. R. Searle, *Czy intelekt jest programem komputerowym?*, przeł. R. Tadeusiewicz, „Świat Nauki” 1991, nr 1, s. 10–16.

powiada sam Freud, kwestia nieświadomości to „nie tyle *jakaś* tam kwestia psychologiczna, lecz właśnie *ta*, z którą powinna się zmierzyć psychologia”. „Lekarz i filozof spotykają się dopiero wtedy, gdy obaj uznają, że nieświadome procesy psychiczne to »celowy i dobrze usprawiedliwiony wyraz istniejącego faktu«”². Lekarz bowiem, twierdzi Freud, obserwując życie psychiczne neurotyka, wyprowadza wnioski, że dochodzi do „najbardziej skomplikowanych, najbardziej poprawnych procesów myślowych”, bez pobudzenia świadomości osoby, u której one zachodzą. Prawda, że „lekarz zdobędzie wiedzę na temat tych procesów nieświadomych nie wcześniej, niż wywrą one na świadomość jakieś oddziaływanie podlegające obserwacji”, jednak „lekarz musi zagwarantować sobie prawo, by dzięki *procesowi wnioskowania* przenikać od efektu wywartego na świadomość do nieświadomego procesu psychicznego”³. A pamiętajmy, że z drugiej strony – jak chce Ludwig Wittgenstein – „filozof zajmuje się problemem, jak lekarz chorobą”⁴.

Istnieje pokusa, by wyprowadzić współczesne pojęcie nieświadomości z dwóch historycznie wzajemnie konkurencyjnych sposobów interpretacji tzw. „bezwiednych procesów psychicznych”, tj. z jednej strony z monadologii Leibniza, z drugiej zaś z woluntaryzmu Schopenhauera⁵. W tym kontekście archeologicznym zwolennicy pierwszej interpretacji (np. Fechner, Taine, Janet, Binet), którą można by nazwać *ilościową*, przyjmowali, że nieświadome procesy psychiczne stanowią tylko ilościowo niższy, peryferyczny odpowiednik tych samych zjawisk zachodzących na poziomie świadomości, natomiast jakościowo te dwa typy psychizmu są tożsame, a mechanizmy nimi zawiadujące wprost identyczne. Nieświadomość, w tym ujęciu, to rodzaj amnezji – chwilowej niedostępności śladów pamięciowych dla introspekcji. Na przykład zdarza się dość często, że w sytuacji, w której nie możemy sobie przypomnieć jakiegoś konkretnego zda-

² S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 511.

³ Ibidem.

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 133.

⁵ B. Dobroczyński, *Podświadomość w poglądach psychologicznych E. Abramowskiego*, „Przegląd Psychiczny” 1985, t. 28, s. 872–875.

zenia, jesteśmy w stanie odrzucić większość fałszywych sugestii co do jego treści, a także zaakceptować treści prawidłowe. W związku z tym należy być może przyjąć, że musimy być w jakiś sposób świadomi tych zapomnianych treści. Tak więc „przedświadoma” forma zapomnianego jest tylko innym rodzajem tej samej informacji, która była wcześniej dostępna za pośrednictwem świadomości.

W przeciwieństwie do powyższego sposobu myślenia, drugi nurt interpretacyjny (związany z działalnością Carusa, Fortlage’go, E. von Hartmanna), który można by nazwać jako ściowym, przyjmował, że psychika nie ma stopni, a w związku z tym nieświadomość nie może być tylko świadomością niższego rzędu, lecz musi być rozpatrywana jako struktura autonomiczna i specyficzna, rządząca się odrębnymi prawami. Źródeł odrębności nieświadomości dopatrywano się jednak najczęściej w czynnikach biologiczno-pędowych.

Paradoksem tej „podwójnej” interpretacji nieświadomości polega na tym, że w pierwszym (ilościowym) ujęciu nieświadomość pozostaje wciąż jeszcze świadomością, w tym zaś drugim (jakościowym) nastawieniu nieświadomość już nie jest psychicznością. Ponadto podział na wymienione dwa konteksty interpretacyjne nigdy nie był ostateczny i jednoznaczny. Dla Leibniza bowiem do natury monad należały nie tylko percepcje (reprezentacje), ale i apetycje (pożądania), które były czynnikami przemian w monadzie zapewniającymi jej celową działalność⁶. Dla Schopenhauera natomiast świat jest nie tylko wola, która nie wie, czego chce, albowiem nie wie, lecz tylko chce, ale także przedstawieniem, co znaczy, że tym, co wszystko poznaje, a przez nikogo poznane nie jest, jest podmiot⁷. Statyczny kognitywizm pierwszego zostaje więc szybko uzupełniony dynamiką pragnienia, podobnie jak woluntarystyczny dynamizm drugiego zostaje nieco „zamrożony” statyką przedstawienia. Sam Freud, mimo iż umieszczał swe nazwisko obok nazwiska Kopernika i Darwina (sprawców największych historycznych ciosów oddanych

⁶ G. W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 52.

⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994, s. 33.

narcyzmowi i egocentryzmowi człowieka), oddawał jednocześnie pierwszeństwo odkrycia „nieświadomych popędów” Schopenhauerowi. Nie znaczy to jednak, że w ten sposób „dobrze” siebie (lub Schopenhauera) rozumiał.

Problem nieświadomości jest bowiem uwięziony w pewnego rodzaju definicyjnych „kleszczach”. Z jednej strony, jeśli nieświadomość jest tworem radykalnie różnym od świadomości, jeśli prawa nią zawiadujące są jakościowo różne od prawideł zawiadujących życiem świadomym, to natychmiast grozi nam identyfikacja owej nieświadomości ze strukturami nerwowymi. W takim jednak razie nie jest już to teren poszukiwań psychologicznych. Jeśli natomiast nieświadomość jest tworem homologicznym względem świadomości, to powstaje problem kryterialny: na czym polega przekład reprezentacji nieświadomych na świadome? Mówiąc jeszcze inaczej – „odkrycie nieświadomości” jest odkryciem niepewnym i zagrożonym „złą interpretacją”. „Złą interpretacją” lub „złym widzeniem” zgoła, które jest w pewnym sensie stałym zagrożeniem każdego odkrycia. „Tak wielkie jest przerażenie, które ogarnia człowieka odkrywającego postać własnej mocy, że odwraca się od niej w swoim działaniu, gdy to działanie ukazuje mu ją nagą”⁸. Tak właśnie relacjonuje Lacan reakcje na „prometejskie odkrycie” Freuda.

Jak to pięknie pokazał Thomas S. Kuhn na przykładzie historii chemii, Lavoisier dostrzegł tlen tam, gdzie Priestley widział tylko zdeflogistowane powietrze, a inni nie widzieli w ogóle nic⁹. Dlatego twierdzę, że to nie Leibniz odkrył nieświadomość; był raczej Priestleyem psychologii, bowiem dla Leibniza nieświadomość była tylko zerowym stopniem świadomości i wynikała z jego własnego prawa ciągłości, zgodnie z którym fałsz to zerowy stopień prawdy, a zło to zerowy stopień dobra. Tak więc, mimo iż Leibniz „ujrzał” nieświadomość, to jednak „źle” ją zinterpretował, bowiem zinterpretował ją w kategoriach świadomości. Z tych samych powodów nawet

⁸ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 13.

⁹ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968, s. 70–73.

w „przypisie” nie wspominam, że historia idei nieświadomości jest bardzo stara i że można by ją zacząć – jak większość filozoficznych historii – wręcz od Platona. W istocie, historia ta jawi mi się jako bardzo świeża. Analogia pomiędzy trójelementarną strukturą duszy u Platona a trójelementarną strukturą aparatu psychicznego u Freuda wydaje mi się bardzo powierzchowna, skoro w dusze u Platona są również wyposażone ciała niebieskie, u Freuda zaś, jeśli w ogóle dusze istnieją, to jako „wprowadzenie” do jednostki instrumentów nadzoru społecznego. Aby rozpoczęła się historia nieświadomości, musiała się wprzód zacząć historia psychiczności (choćby jako świadomości), i aby zaczęła się historia psychiczności, musiało nastąpić „odczarowanie” świata, musiała się już ukonstytuować opozycja: podmiot–przedmiot.

Pytanie, które stawiam (i na które nie mam niestety pewnej odpowiedzi), da się jeszcze – w powyższym kontekście – wyartykułować tak oto: czy jeśli Leibniz był Priestleyem psychologii, to Freud był jej Lavoisierem? Czy zdołał on nie tylko „dojrzeć” życie nieświadomości, ale włączyć je w schemat interpretacyjny, który nie byłby „pasożytniczy” wobec kartezjańskiego *cogito*, i w tym sensie – jak powiedziałby zapewne sam Kuhn – po odkryciu pracował już w „innym świecie”? Cóż to jednak miałoby znaczyć? Kiedy nasz opis życia psychicznego nie jest „pasożytniczy” wobec deskrypcji tego życia dokonanej przez Kartezjusza i jego wyznawców?

Otóż za istotę tej deskrypcji uznaję *d e k l a r a c j ę*, wedle której świadomość przedmiotu z konieczności obejmuje wiedzę o sobie samej, gdyż inaczej – jak chcą zwolennicy tego poglądu – ta świadomość (ale i jej obiekt) wymknęłaby się sobie samej, a więc byłaby nieświadoma, a nieświadoma świadomość to oczywiście absurd. Dlatego też zgodnie z tą konwencją: chcieć i wiedzieć, że się chce kochać i wiedzieć, że się kocha, myśleć i wiedzieć, że się myśli, są jednym i tym samym aktem. Myśl nieświadoma byłaby więc myślą, która nie myśli. Samoświadomość jest zatem warunkiem wszelkiej psychiczności. Jak pisze sam Husserl w *Ideach II*:

To, czego nie „wiem”, co w mym przeżywaniu, w mym przedstawianiu sobie, myśleniu, działaniu nie staje przede mną jako przedstawione,

jako spostrzeżone, przypomniane itd., nie „determinuje” mnie duchowo. I co nie jest zawarte w mych przeżyciach, choćby jako niezauważone albo *implicite* intencjonalne, nie motywuje mnie, nawet nie motywuje w sposób nieświadomy¹⁰.

Tak więc jedyną determinantą ludzkiego działania jest świadomość i tylko o tyle, o ile opieram się na świadomości, mam motywację do działania. Nieświadomość, nawet jeśli istnieje, jest eksplanacyjnie nieistotna w tym kontekście, bowiem aby nieświadomy motyw zmusił mnie do działania, musi zostać przełożony na świadomość.

W sposób jeszcze bardziej wyrazisty pisał o tym Sartre w swej monumentalnej książce *Byt i nicność*, która znakomicie oddawała zagrożenia „bytu dla siebie”, bytu świadomego. Sartre zdawał sobie sprawę z tego, że nie cała świadomość jest wiedzą, zarazem jednak czuł, iż aby utrzymać w mocy epistemologiczny status bytu świadomego, należy uparcie głosić, że cała świadomość wiedząca musi być świadomością swego przedmiotu.

Warunkiem koniecznym i wystarczającym, aby świadomość wiedząca była wiedzą o swoim przedmiocie, jest to, żeby była ona świadomością siebie samej jako będącej tą wiedzą. Jest to warunek konieczny, gdyby moja świadomość nie była świadomością bycia świadomością stołu, byłaby wówczas świadomością tego stołu bez posiadania świadomości bycia nią¹¹.

Sartre wiedział więc, iż zarówno uniknięcie pułapki świadomości nieświadomej, pułapki świadomości ignorującej siebie samą, jak i uniknięcie regresu w nieskończoność kolejnych pięter świadomości, które byłyby świadome tylko swego przedmiotu, a nie siebie samych, może dokonać się jedynie przez odnalezienie jakiegoś „bezpośredniego i niepoznawczego stosunku siebie do siebie samego”. Ta bezpośredniość to właśnie *s a m o ś w i a d o m o ś ć*. To ona jest

¹⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gieralanka, Księga II, Warszawa 1974, s. 325–326.

¹¹ J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, przeł. K. Nahlík, w: *Od Husserla do Levinasa*, pod red. W. Stróżewskiego, Kraków 1987, s. 244.

ostateczną gwarancją fenomenologicznych roszczeń. To ona nadaje pewność życiu świadomości.

Z tego też powodu Sartre nie godzi się na „przecięcie psychicznej jedności człowieka” – zabiegu chirurgicznego dokonanego przez Freuda. 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 tożsamości¹².

Podobnie Maurice Merleau-Ponty proponuje interpretację freudowskiego pojęcia nieświadomości w kategoriach dwuznaczności świadomości. Jego zdaniem Freud „odkrywa” zaledwie to, co gestaltycy trafnie określili już jako percepcję dwuznaczną¹³. Jak wiadomo, oryginalność psychologii postaci polegała na tym, że zaprzeczała istnieniu wrażeń jako istniejących pierwotnie elementów psychicznych i przypisywała im wyłącznie rolę elementów „strukturovaniych”, ale nigdy nie „strukturujących”. Stąd idea p o l a, w którym elementy są niezmiennie podporządkowane całości. Nie znaczy to jedynie, że istnieją własności przysługujące tylko całościom (tzw. jakości postaciowe), ale znaczy to także, że wartość liczbową całości nie jest równa wartości, jaką ma suma jej części. Dlatego właśnie Wolfgang Köhler odmawia układowi sił mechanicznych charakteru „postaciowego”, siły te ulegają bowiem złożeniu przez dodawanie¹⁴. Już w obrębie spostrzeżeń to nieaddytywne składanie łatwo daje się wykryć, np. przestrzeń podzielona wydaje się większa niż niepodzielona. Istnie-

¹² Idem, *Psychoanaliza egzystencjalna – jedność osobowości*, przeł. J. Piasecka, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1992, s. 180–181.

¹³ V. Descombes, *To samo i inne*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 86.

¹⁴ J. Piaget, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972, s. 84.

nie podzielonej *psyche* rozbiłaby więc równocześnie idee całości i kłóciłoby się z prawem pregnancji, tzn. dążeniem całości do przybrania najlepszej postaci z możliwych. Nieświadomość freudowska raczej poddana jest drugiej zasadzie termodynamiki (wzrostowi poziomowi entropii) niż wymienionemu prawu pregnancji.

Postać jest uprzywilejowana w naszej percepcji nie dlatego, że rzeczywistość pewien stan równowagi, że rozwiązuje maksymalnie problem i w sensie kantowskim umożliwia świat, ale jest ona właśnie pojawieniem się świata, a nie warunkiem jego możliwości, jest narodzeniem się normy, a nie realizacją jakiejś normy; jest tożsamością zewnętrżności i wnętrza, a nie projekcją w zewnętrżność¹⁵.

W przeciwieństwie do powyższego sposobu myślenia a n t y k a r t e z j a n i e (począwszy od Freuda) twierdzą, że podobnie jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, nie musi być w rzeczywistości takie, jakie nam się przedstawia. Zadaje się tu więc kłam kartezjańskiemu twierdzeniu, że „umysł niczego nie poznaje łatwiej niż sam siebie”. Innymi słowy, podważa się mit o uprzywilejowanym dostępie człowieka do informacji na własny temat. Nieświadomość w tej perspektywie byłaby tą sferą aparatu psychicznego, której istnienie byłoby obiektywne, tzn. niezależne od woli i świadomości podmiotu poznającego. Mogłyby więc istnieć: i nieświadoma myśl, i nieświadoma wola lub nieświadoma emocja; tym bardziej też mogłaby istnieć nieświadoma motywacja, czy szerzej – determinacja ludzkiego działania. Paul Ricoeur określa taką postawę jako r e a l i z m empiryczny, który ma być w swej istocie identyczny z realizmem empirycznym fizyki, określa bowiem „obiekt” wewnętrzny jako poznawalny¹⁶.

Realizm freudowski to realistyczne ujęcie *das Es* w jego przedstawieniowych reprezentacjach, a nie realizm nieświadomionego sensu. „Nieświadomość – czytamy w *Die Traumdeutung* – to wła-

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński i P. Stefańczyk, Warszawa 1993, s. 57–58.

¹⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 210.

ściwie 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 zmysłowych¹⁷. Gdyby realizm freudowski był tym ostatnim naiwnym realizmem, nadałby w końcu nieświadomości status świadomości, rzutowałby niejako sens „rzeczy myślącej” na to, co z istoty swej nie myśli. „Przeciwko temu naiwnemu realizmowi – nawołuje autor *Symboliki zła* – trzeba stale powtarzać: nieświadomość nie myśli¹⁸. W istocie, jak pisze sam Freud: praca snu (*die Traumarbeit*) „w ogóle nie polega na myśleniu, na wydawaniu sądów – ogranicza się do transformowania¹⁹. Dlatego nie chodzi o to, że „owa praca jest bardziej niedbała, niepoprawna, zapominalska, czy też mniej doskonała niż myślenie na jawie”, a o to, że „jest ona czymś jakościowo różnym od niego, przeto zrazu nie daje się z nim porównać²⁰. Pół wieku później Chomsky w „pracy transformowania” ujrzy istotę działań językowych polegających na produkcji zdań.

Jednak równie istotne jest, że mimo iż nieświadomość istnieje równie realnie jak przedmiot fizyczny, to jednak istnieje jedynie r e l a t y w n i e do swoich „odrośli” (*das Ich, das Überich*), które doprowadzają do jej pojawienia się (i tym samym zniknięcia) w świadomości. „Rzeczywistość” nieświadomości jest więc jedynie „domniemana” przez badacza, który bardziej zakłada jej istnienie, aby zrozumieć ciąg zjawisk, mniej zaś tę rzeczywistość „widzi” w sposób bezpośredni. Dlatego zapewne Carl Gustav Jung uznał, iż „nieświadomość jawi się jako wielkie X, które jest źródłem poważnych oddziaływań, a te są jedynym, co niewątpliwe²¹. Ponadto: „między świadomością a nieświadomością istnieje pewnego rodzaju „relacja nieokreśloności”, ponieważ nie można tu oddzielić obserwatora od przedmiotu obserwacji, a ten pierwszy zakłóca aktem obser-

¹⁷ S. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, s. 512.

¹⁸ P. Ricoeur, op. cit., s. 213.

¹⁹ S. Freud, *Objaśnienie marzeń sennych*, s. 427.

²⁰ Loc. cit.

²¹ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 197.

wacji ten ostatni, tzn. że dokładna obserwacja nieświadomości przebiega kosztem obserwacji świadomości i *vice versa*”²².

Nie są to fakty obce badaniom naukowym. Przyjmujemy na przykład, że istnieją elektrony, które są tylko samym ładunkiem elektrycznym, nieobciążonym żadną materią. Oczywiście przyjmujemy ich istnienie na tej podstawie, że zaobserwowane zostały pewne zjawiska (np. promienie katodowe), których przebieg jest taki, że aby go wyjaśnić, musimy przyjąć hipotezę o istnieniu elektronów. Jednak jakiego rodzaju obserwacje wymuszają na badaczach przyjęcie hipotezy o istnieniu nieświadomości, hipotezy, bez której obserwacje te pozostałyby niewyjaśnione?

Realizm freudowski nie jest więc z jednej strony realizmem naiwnym, z drugiej zaś strony nie jest też instrumentalizmem. Przyczym przez *r e a l i z m n a i w n y* rozumiem stanowisko głoszące, iż obiekty postulowane w teoriach istnieją naprawdę, nawet jeśli nie można ich bezpośrednio obserwować, a terminy teoretyczne oznaczają byty realne tego samego typu co obiekty fizyczne należące do świata, który postrzegamy za pomocą zmysłów²³. Innymi słowy, stanowisko takie postuluje zbiór przedmiotów ostatecznych, trwałe i niezmiennie umebłowanie świata oraz pojęcie prawdy jako odpowiedniości względem tych ostatecznych przedmiotów.

I n s t r u m e n t a l i z m natomiast przyjmuje, że kryterium oceny teorii nie powinna być prawdziwość czy fałszywość (waloryzacja logiczna), lecz ich użyteczność jako narzędzi obliczeniowych do łączenia poszczególnych obserwacji i formułowania prognoz²⁴. Instrumentalizm jest więc pewnego rodzaju fikcjonalizmem, zakłada bowiem, że modele świata nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz są tylko mniej lub bardziej użytecznymi konstrukcjami logiczno-matematycznymi. I mimo że instrumentalizm – jak zauważa Hilary Putnam – pozostawia bez wyjaśnienia, to że „»rachunek elektronów«, »rachunek czasoprzestrzenny« i »rachunek DNA« prawidłowo prze-

²² Ibidem, s. 413.

²³ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983, s. 48.

²⁴ Ibidem, s. 50.

widują obserwowane zjawiska, chociaż w rzeczywistości nie istnieją ani elektrony, ani zakrzywiona czasoprzestrzeń, ani cząsteczki DNA²⁵, czyli mimo iż instrumentalizm „czyni cud z sukcesu nauki”, to jednak z drugiej strony bezowocne wydają się realistyczne próby wskrzeszania przedsięwzięcia tradycyjnej metafizyki, tym bardziej, że znikąd nie uzyskamy pewności, że nasze aktualne teorie są ostateczne, a ich terminologia nie zostanie w przyszłości „wymazana” ze słownika tak, jak wymazane zostało pojęcie „eteru”, czy „flogistonu”.

Stąd realizm freudowski to raczej realizm krytyczny, w którym model stanowi system abstrakcyjnych symboli przedstawiających w niezupełnie adekwatny sposób niektóre aspekty rzeczywistości pod kątem określonych celów. Żadna teoria nie stanowi izomorficznego i kompletnego opisu świata, ale niektóre teorie zgadzają się z obserwacjami lepiej niż inne, ponieważ świat ma własną, niezależną od nas formę. Freud musiał uciec się do modelowego przedstawienia nieświadomości, bowiem tylko modele stanowią ograniczony i częściowo adekwatny sposób wyobrażenia tego, co nieobserwowalne, czyli mają one status czysto hipotetyczny. Stanowią one symboliczne przedstawienie niedostępnych nam bezpośrednio aspektów przyrody. W przeciwieństwie do instrumentalizmu, realizm krytyczny uwydatnia rolę nie tylko analogii typu formalnego (pomiędzy modelem a rzeczywistością), ale również podkreśla znaczenie analogii merytorycznej. W przeciwieństwie jednak do realizmu naiwnego podobieństwo między modelem a rzeczywistością jest tylko częściowe. Model potraktowany zbyt dosłownie może doprowadzić do niewłaściwych wniosków.

Husserl nauczał, że świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Z lekcji Freuda można wyciągnąć wniosek, że nieświadomość jest zawsze nieświadomością dla kogoś (zewnętrznego świadka stwierdzającego jej istnienie). Przyjmując jednak istnienie nieświadomej determinacji, bierzemy na siebie brzemień odpowiedzialności nakazujące nam odpowiedzieć na pytanie o naturę tej determinacji. Czy nieświadomość jest jedynie projekcją badacza, czy realność tego

²⁵ H. Putnam, *Czym jest realizm?*, przeł. P. Zeidler, „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, s. 61.

bytu jest jedynie konsekwencją jej konstytuowania się przez tworzony model umysłu?

Sprawczość świadomości miała naturę *intencjonalną*, a zasadniczym sposobem powiązań, właściwym dla świadomości, była implikacja, zgodnie z którą jedno lub wiele twierdzeń pociąga za sobą w sposób konieczny inne twierdzenia. Oczywiście owa konieczność jest czymś zupełnie różnym od determinacji przyczynowej, ponieważ konieczność logiczna stanowi raczej zobowiązanie niż fizykalną przyczynowość. Skoro więc owa świadomość opiera się na intencjach i na implikacjach, to powstaje pytanie: na czym opiera się nieświadomość? Jakie jest medium reprezentacyjne owego domniemanego nowego fundamentu, z którego dopiero ma wyrastać gmach świadomego? Pytanie o tyle istotne, o ile pamięta się, że idea nieświadomości pociąga za sobą najbardziej zwodnicze pojęcie filozoficzne, tj. pojęcie potencjalności. Pojęcie to jest pojęciem arystotelesowskim typu „własności uspionej”, która uzyskuje znaczenie tylko wtedy, gdy istnieje odpowiednia miara (np. jak to jest w przypadku energii potencjalnej). W innym przypadku jest to tylko konstrukt teoretyczny, istniejący „zaledwie” w umyśle badacza, obserwatora²⁶.

Freud przez całe swe twórcze życie wahał się co do natury nieświadomości. Początkowo widział w niej maszynę neuronalną (działającą zgodnie z zasadą zachowania energii), potem system reprezentacyjny (w którym nie mogą być nawet przechowywane afekty, lecz jedynie ich ślady), wreszcie ujrzał w nieświadomości *das Es*, czyli niejako *To Coś* („Ono” lub „To”, które na nieszczęście zostało przetłumaczone przez anglosaski świat za pośrednictwem łacińskiego *Id*) – siedlisko dwóch podstawowych zasad istnienia: inercyjnej (czyli śmierci) i kreatywnej (czyli życia).

Upraszczając nieco sprawę, można powiedzieć, że Freud opowiadał się w różnych miejscach swego dzieła za dwoma obcymi sobie pojęciami bytu nieświadomego. W *p i e r s z y m* znaczeniu pojęcie nieświadomości implikuje, iż jej odniesienie do świadomości ma

²⁶ W tej sprawie zob. m.in.: J. Piaget, *Schematy działania i uczenie się języka*, przeł. M. Tempczyk, w: *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 82.

charakter i m m a n e n t n y. Treści nieświadome to treści wyparte niegdyś ze świadomości, które w trakcie terapii psychoanalitycznej należy do niej na powrót doprowadzić. Zadanie psychoanalizy polega na odbudowaniu świadomego łańcucha znaczeń brakującymi ogniwami (niegdyś wypartymi). Nieświadomość w tym ujęciu można potraktować jako stłumioną scenę (sceny) z wcześniejszej biografii duchowej pacjenta²⁷. Powstanie choroby psychicznej nie ma swojej przyczyny w somatyce, lecz tkwi w psychice pacjenta, jak to jest w niektórych przypadkach hysterii. Łańcuch przyczynowy dla powstania chorób psychicznych jest więc autonomiczny względem fizycznych (cielesnych) łańcuchów przyczynowych. W tym kontekście dzieło Freuda jest w istocie „zamaskowaną hermeneutyką”, zamaskowaną przyrodniczymi roszczeniami i deklaracjami autora *Die Traumdeutung*, roszczeniami, które nie odzwierciedlały prawdziwego sensu psychoanalizy. Jednak takie rozumienie dzieła Freuda powoduje umieszczenie go w szeregu kontynuatorów zamysłu kartezjańskiego, a nie w nowej grupie antyhumanistów. „Odkrycie” okazuje się raczej reinterpretacją i mocno traci na znaczeniu. Świadomość nadal pozostaje centrum życia psychicznego, lecz nieświadomość okazuje się jedynie zrepresjonowaną wersją świadomego, zrepresjonowaną bardziej ze względu na treść przeżycia przepływającego przez świadomość, mniej zaś ze względu na mechanizm czy strukturę aparatu psychicznego.

D r u g i e, przeciwstawne rozumienie pojęcia nieświadomości implikuje, że stanowi ona system psychiczny (lub fizyczny) t r a n s c e n d e n t n y w stosunku do świadomości, opierający się na własnych prawach, pierwotny i niezależny od świadomości. Dzięki takiej eksplikacji pojęcia nieświadomości zachowujemy i umacniamy rolę „odkrycia” Freudowskiego, które w tym kontekście nie jest reinterpretacją Kartezjańskiej ontologii umysłu, ale jest propozycją zupełnie nowej ontologii. I w tym właśnie sensie to „odkrycie” jest symptomem tego, że wygasła szkoła myślenia, jaką rozpoczął Kartezjusz, że nastąpił koniec myślenia o człowieku w określony spo-

²⁷ Zob. m.in. P. Dybel, *Freudowska psychoanaliza jako zamaskowana hermeneutyka*, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6, s. 73.

sób, że jesteśmy świadkami wyczerpania się fenomenologicznego porządku pojęciowego i eksplanacyjnego.

Jeśli jednak nieświadomość nie jest pochodną świadomości, to czym w ogóle jest? Czy jest to ta dziedzina życia psychicznego, która jest całkowicie zdeterminowana i zdominowana przez popędy? W tym sensie popęd byłby pojęciem, które uzasadnia ontologiczną odrębność nieświadomości od świadomości. Czy też jest to ta dziedzina, która jest jedynie „bliższa” ciału? Znaczyłoby to, że mieszczą się w niej reprezentacje popędowe, które powstają we wnętrzu ciała i docierają do *psyche* właśnie przez te reprezentacje. Czy wreszcie może nieświadomość jest niejako *missing link* pomiędzy cielesnością a duszą, przez co łączy własności duszy i ciała? W tym ostatnim duchu Freud pisze m.in.: „psychoanaliza wsunęła nieświadomość między to, co fizyczne, i to, co zwykle się do tej pory określać mianem »tego, co psychiczne«”²⁸. Oczywiście i w tym punkcie powstaje nowa sieć pytań. Jak jest możliwy jakiś przekład tego, co fizjologiczne, na to, co psychologiczne? Jak możliwe są więzi tam, gdzie żadne więzi nie są możliwe? Jakże konkretnie własności duszy i jakie własności ciała dziedziczy nieświadomość? Cóż to za przedziwny „obiekt” z tej nieświadomości, skoro jest ona ucieleśnioną duszą i bezcielesnym ciałem?

Typ dyskursu, jaki prowadzę, naraża mnie w sposób oczywisty na ryzyko, iż czytelnik może odnieść wrażenie, że moja praca nie tylko błąka się w labiryncie dygresji i nadmiarze poruszanych tematów, ale też (i przede wszystkim) w sposób nie dość wyraźny przestrzega linii demarkacyjnej pomiędzy psychologią a epistemologią. Można bowiem sądzić, że co innego znaczy destrukcja złudzeń poznawczych wiązanych z introspekcją w znaczeniu psychologicznym, a co innego znaczy destrukcja *ego* kartezyjańskiego, uznawanego za absolutne źródło prawomocności poznawczej. Być może, mimo destrukcji introspekcji (pojętej jako metoda badawcza lub naturalne wyposażenie podmiotu poznającego w pewną zdolność sa-

²⁸ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, B, s. 64.

mopenetracji), mogę jako *Ja* transcendentalne osiągać wiedzę absolutną i niepodważalną w jakimś zakresie.

W istocie nieprzestrzeganie tej różnicy może okazać się niezwykle ważne, może bowiem rzutować i na niejasność mych intencji (rozbieżność pomiędzy tytułem tekstu a rzeczywistą treścią), i na sens moich analiz szczegółowych (np. użycie epistemologii genetycznej Jeana Piageta do rozbiórki kartezjanizmu). W istocie też kwestia ta wydaje mi się zasadnicza nie tylko dla mojej pracy, ale i być może dla każdej, która wnosi pretensje interdyscyplinarne, w szczególności np. dla całej tzw. *cognitive science*, głównie dla tej jej wersji, która pretenduje do miana nowoczesnej epistemologii (np. Fodor) lub epistemologii genetycznej Piageta, dlatego temu zagadnieniu warto przyrzeć się bardziej szczegółowo.

Tradycyjnie uznaje się, że pytaniem wyjściowym psychologii poznawczej jest pytanie o źródło poznania w ogóle, pytaniem zasadniczym epistemologii zaś jest pytanie o źródło poznania prawomocnego poznawczo. R ó ż n i c a pomiędzy epistemologią a psychologią streszczałaby się więc w różnicy pomiędzy normą a faktem, pomiędzy uzasadnianiem a wyjaśnianiem, pomiędzy kontekstem uzasadnienia a kontekstem odkrycia. Mieszanie tych dwóch spraw, mające zdaniem Richarda Rorty'ego swe źródła już u Locke'a, doprowadziło w pewnym sensie do powstania psychologii empirycznej, ale też do zasadniczego nieporozumienia. Czym innym bowiem jest pokazanie uwarunkowań, dzięki którym pojedynczy człowiek staje się nośnikiem poznania, a czym innym jest umieszczenie danego sądu w logicznej przestrzeni racji lub *a fortiori* uznanie go za normę regulującą zdobywanie wiedzy prawomocnej²⁹. Przedstawione rozróżnienie (mimo iż fundamentalne) ma jednak kilka wad, które budzą we mnie zarówno brak zaufania do jego respektowania, jak i brak chęci do jego używania.

Po pierwsze, normy prawomocności poznawczej najczęściej (jeśli nie zawsze) nie potrafią uzasadnić się własnymi środkami i w tym sensie nie spełniają wymogów, które próbują narzucić innym zda-

²⁹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 128.

niom – elementom wiedzy. Wymóg, aby np. wiedza prawomocna opierała się na indukcji i doświadczeniu, sam z indukcji i z doświadczenia nie da się wyprowadzić. A jeśli tak, to znaczy to, że jest nieprawomocny. W istocie Kartezjański ideał prawomocności, zgodnie z którym wiarygodnymi drogami myślenia są intuicja i dedukcja, być może sam z intuicji da się wyprowadzić, skoro jak pisze Husserl: „Tylko poprzez intuicję eidetyczną da się wyjaśnić istotę intuicji eidetycznej”³⁰. Nie sądzę jednak, aby powyższa charakterystyka intuicji była przekonująca, skoro jest ona tautologiczna.

Po drugie, epistemologie racjonalistyczne czy apriorystyczne trwały w przekonaniu, że znalazły jakiś podstawowy instrument poznania leżący poza, ponad lub przed doświadczeniem. Jak zauważa Piaget, pominięły one jednak „sprawdzenie, czy jednostka rzeczywiście instrument ten posiada”³¹. Ta weryfikacja (np. weryfikacja hipotezy o formach apriorycznych lub ideach wrodzonych) musi jednakże dokonać się nie dzięki introspekcji osób badanych, lecz przez analizę wyników ich pracy intelektualnej. Chcę przez to powiedzieć, że nie mamy prawa wnioskować o wyposażeniu intelektualnym umysłu na podstawie tego, co jednostki na swój temat mówią, ale jedynie na podstawie tego, co robią postawione wobec określonego problemu. Takie instrumenty poznawcze, jak wgląd w istotę rzeczy, naturalna i bezpośrednia intuicja liczby naturalnej czy idei trójkąta, w świetle doświadczeń epistemologii genetycznej niestety wcale nie okazują się pierwotne i naturalne. Są raczej rezultatem długotrwałego procesu konstruowania struktur poznawczych niż jego warunkiem czy niezbywalnym wyposażeniem.

Po trzecie, mimo iż psychologii w istocie brak kompetencji do ustalania norm poprawności rozumowania, normy takie ustalają ci, którzy są przedmiotem jej badań. Chcę przez to powiedzieć, że fundamentalnym założeniem psychologii poznawczej jest to, że podmiot jako taki, w każdym wieku, uznaje normy. Rola psychologa to rola akuszerki, to rola Sokratesa z *Menona*, który próbuje za pomocą

³⁰ E. Husserl, *Absolutne uzasadnienie, prawda, oczywistość*, przeł. S. Walczewska, w: K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 178.

³¹ J. Piaget, *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1977, s. 19.

obserwacji działań wydobyć i opisać w języku nauki owe normy, których podmiot najczęściej sobie nie uświadamia. Jeśli jednak tak jest, to znaczy, że opozycja między epistemologią (zorientowaną na normę) a psychologią (zorientowaną na fakty) przestanie być tak fundamentalna. Epistemologia bowiem dostarcza norm, psychologia zaś stara się pokazać, które z tych norm są faktami, tzn. są przestrzegane przez ludzi w ich poznawczej działalności. Pozostaje jedynie wątpliwość, czy struktury formalne odkryte przez psychologa/akuszerkę odzwierciedlają istotnie czynności podmiotu, czy też są zaledwie wytworem logiki psychologa, który je obserwuje, zwłaszcza jeśli zna on w pewnym zakresie logikę teoretyczną. Tylko jedna rzecz upewni nas, że formalizacja działań podmiotu nie jest projekcją myśli badacza: s p o n t a n i c z n e tworzenie się opisywanych struktur w trakcie rozwoju poznawczego człowieka.

Po czwarte, jeśli umysł nie dysponuje już odpowiednim instrumentem poznawczym – owym wrodzonym światłem naturalnym – dzięki któremu potrafił dojść do wielu informacji bez oparcia w spostrzeżeniach zmysłowych, to jaki status epistemologiczny przysługuje owym informacjom, które tworzą podwaliny naszej wiedzy? Moje pytanie o nieświadomość (zaadaptowane do tego problemu) brzmi właśnie tak: cóż to za wiedza, o której podmiot poznający nic nie wie, mimo że ona go współtworzy? Jaki rodzaj reprezentacji musimy przyjąć, aby wyjaśnić jej istnienie? I wreszcie skąd, na jakiej podstawie, wnioskujemy o jej istnieniu? Chcę przez to powiedzieć, że zaćmienie samoświadomości człowieka, którego dzieje pragnę w swej pracy szkicowo opisać, dotyczy nie tylko człowieka poszczególnego, ma nie tylko sens empiryczny, ale i metodologiczny: istnienie nieświadomości (a w szczególności nieświadomych systemów reprezentacyjnych, tzw. wiedzy milczącej) implikuje szeroką dyskusję na temat jej statusu. Czym innym jest ustosunkowywać się do niej instrumentalistycznie, a czym innym przyjąć realistyczne istnienie określonych form reprezentacji. Tym bardziej, że jak wykazał Paul K. Feyerabend, orientacja realistyczna okazuje się bardziej płodna poznawczo, zmusza bowiem badaczy do zwiększania wysiłku w celach weryfikacji stawianych hipotez, podczas gdy „instru-

mentalizm jest bardziej konserwatywny, a jako taki – prowadzi do dogmatycznego skostnienia³².

Po piąte, być może faktyczny antykartezjanizm postfreudystów nie polega jedynie na tym, że uznają oni istnienie schematów czynnościowych (które nie są świadomie konceptualizowane), ale na tym, że uznają adualistyczne (to znaczy pozbawione jakiegokolwiek zróżnicowania i rozgraniczenia między podmiotem a przedmiotem) podstawy umysłowe człowieka. Nie tyle negują oni dualizm, ile pokazują jego wtórność rozwojową. Generalna teza jest w tym kontekście następująca: nawet jeśli istnieje jakiś podmiot prawd absolutnych, nawet jeśli istnieje opozycja między podmiotem a przedmiotem, to nie jest ona preformowana, ale konstruowana, i zadaniem myślenia jest pokazanie zasad tej konstrukcji. Innymi słowy, owo *Ja* przestaje być fundamentem i substancją tej konstrukcji, a staje się jej zwieńczeniem. W przeciwieństwie do epigenetycznych metafor Freuda (i Piageta) jedynie koncepcja Chomsky'ego zakłada kompletny zespół reguł, obecny już u noworodka, a nie coś konstytuowanego w procesie prób i błędów.

Reasumując więc, skoro istotą k a r t e z j a n i z m u jest to, że charakteryzuje się egzystencją człowieka przez jego świadomość, skoro więc egzystencja ludzka jest identyczna ze świadomością tej egzystencji, i skoro zarazem podważa się właśnie ową świadomość, to powstaje pytanie: jakież to względy epistemologiczne nakazują mi podtrzymywać wiarę w to, że zachowały się instrumenty pozwalające mi na docieranie do wiedzy absolutnej w jakimś zakresie? Skoro nie jestem już świadomością i skoro istnienie tej świadomości utożsamiało się bytowo z jej działaniem, czyli myśleniem, to znaczy, że nie jestem także myśleniem (przynajmniej w pewien sposób pojmany). A jeśli nie jestem myśleniem, to tracę kontrolę nie tylko nad sobą, nad swym życiem, nad tym, czym jestem, ale i nad światem – nad informacjami, którymi mnie ów świat raczej mami, niż napędza.

Wahania – zarówno samego Freuda, jak i nasze, co do sposobu rozumienia nieświadomości – są niezwykle spektakularne, gdyż

³² P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, przeł. K. Zamiara, Warszawa 1979, s. 173.

oddają sens trudności interpretacyjnych odkrycia, o których przed chwilą wspomniałem. W pewnym sensie moja praca jest próbą naskwiczenia głównych wątków historii tej interpretacji. Twierdę bowiem, że teksty Freuda są dla współczesnych takimi samymi „narzędziami” inspiracji, jak niegdyś dla nowożytnych były teksty Descartes’a, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Husserl obierają zawsze za punkt wyjścia wybraną myśl z Kartezjusza, a następnie pokazują jej niespójność z innymi jego myślami, i to doświadczenie niespójności motywuje ich do budowy własnego systemu. Podobnie Lévi-Strauss, Lacan, Piaget, a nawet Chomsky (choć ten ostatni jest najbardziej paradoksalny, czerpie bowiem z dwóch źródeł) sytuują się wobec Freuda w ten sam sposób. Ich lektura *Marzeń sennych* jest często niejawna, ukryta, nie zawsze się do niej przyznają. Moja praca to w znacznej mierze praca dektyw a, bowiem polega na wysłedzeniu i odkryciu owych inspiracji oraz korekt lub uściśleń, jakie każdy z nich próbuje odkryciu Freuda narzucić.

Nie twierdę, że historia nieświadomości opisywana w tej pracy jest historią „właściwą”, jak nie twierdę też, że jest to historia jedyna. Interpretację odkrycia Freuda można by też zapewne opisać z innej, mniej analitycznej, a bardziej „filozoficznej” perspektywy. Można ją opisać np. jako erozję fundamentalizmu antropologicznego, mającego (jak się zdaje) swe apogeum w filozofii Kanta. Prześledzenie destrukcji kartezjańskiego podmiotu poznającego, destrukcji wywodzącej się od Nietzschego, kontynuowanej przez Heideggera i Adorno, a doprowadzonej do skrajności przez Foucaulta i Derridę, mogłoby być równie interesującym przedsięwzięciem.

Mój wybór jest w pełni arbitralny i wynika z woli pokazania raczej wewnętrzej historii podmiotowości niż jej zewnętrznej, genealogicznej archeologii. Ten podział (na zewnętrżność i wewnętrżność) nie jest jednak w pełni wyrazisty, bowiem nie jest do końca jasne, jaki należy przypisać sens dziełu Friedricha Nietzschego i Michela Foucaulta. Oczywiście metafizyczna refleksja nakażywałaby nam nazwać ich pracę genealogią, ale już bardziej „intymny” kontakt z ich tekstami może pozbawić nas tych złudzeń. Przecież *Historia szaleństwa* nie jest zaledwie historią psychiatrii (karkołomność i przewrotność pomysłu Foucaulta polega na tym, że próbu-

je on to szaleństwo wypowiedzieć); *Słowa i rzeczy* nie są tak po prostu historią narodzin humanistyki (ale także mową pogrzebową nad człowieczym grobem, bo tylko dzięki temu, że człowiek umarł, humanistyka mogła się narodzić); *Nadzorować i karać* to nie klasyczna historia więziennictwa, ale narodziny *ja* z ducha ujarzemia; wreszcie *Historia seksualności* to nie historia relacjonująca, jak ludzie używali w dziejach swego ciała, by zdobyć rozkosz, ale jak estetyzowali siebie, jak kształtowali swój styl, aby nadać przyjemności właściwą (platońską) formę (wykładnię).

Podobnie podstawowy zamysł (jednego z protoplastów Foucaulta) Nietzschego sprowadzał się do próby naszkicowania historii nowożytnej jako procesu produkującego „człowieka” obdarzonego iluzją wewnętrzności i na tej iluzji budującego inne iluzje. Te iluzje okazały się „społecznie użytecznymi kłamstwami”, bowiem nowoczesność potrzebowała stworzeń, które byłyby przewidywalne (obliczalne) i które „umiałyby przyrzekać”. Przysięga – w *Genealogii moralności* – jest takim aktem mowy, z którego wyrasta system umów społecznych, np. zdolność do podejmowania kredytów. Postępowanie Nietzschego „w porządku metody” jest w istocie genealogiczne, w swych implikacjach niesie jednak treść ontologiczną: wolna wola, przyczynowość sprawcza, *Ja*, świadomość, a nawet prawda, okazują się przecież *iluzjami* podtrzymywanymi jedynie przy życiu przez wymogi życia społecznego. Granice pomiędzy pracą genealogiczną a analityczną nie są więc jednoznaczne i wyraziste.

Punktem wyjścia moich rozważań jest więc świadomość. Po odkryciach Freuda musimy mówić o świadomości w terminach epigenezy, w terminach „zadania”, „celu”. A że zagadnienie świadomości jest związane z pytaniem, w jaki sposób człowiek porzuca dzieciństwo i staje się dorosły, to przyjdzie nam zmierzyć się z epistemologią genetyczną Piageta. Człowiek jest bowiem jedyną istotą wydaną na pastwę swego dzieciństwa zdominowanego przez nieświadomość, w tym przede wszystkim poznawczego niemowlęstwa (myślenia przedoperacyjnego); jest istotą o świadomości zagrożonej regresem. W tym właśnie sensie nieświadomość jest zasadą wszystkich regresji i fiksacji.

Świadomość, której początek stanowi nieświadomość, nie jest w tej epigenezie apercpcją treści, nie jest syntetyczną jednością apercpcji, ale raczej poznawczą zdolnością do odtworzenia drogi, jaką przebył człowiek, aby zrodzić siebie.

Stawką jest więc zrodzenie siebie: w języku Hegłowskim jest to przejście od pożądania, jako pożądania kogoś innego, do *Anerkennung*, do uznania [...]. Nie ma mowy o sobie, podobnie o śmierci, ludzkiej śmierci przed pojawieniem się siebie³³.

Będę chciał dowieść, że jest jednak mowa – wypełniająca dzieło Freuda niejako od wewnątrz – o śmierci jako istocie nieświadomości, jako czymś, co wyprzedza moje istnienie i ciągle „pociąga wstecz” moje życie. „Gdy niebo mi oporne, piekło wrzuszę do dna” – oto słowa, jakie napotyka czytelnik, otwierając pierwszą stronę *Objaśnień marzeń sennych*. Kładą się one cieniem na całe psychoanalityczne dokonanie. Stanowią niejako bramę do krainy „gęstych symboli” i „ambiwalentnych wartości”. Są też być może nowożytnym odpowiednikiem Dantejskiego napisu nad bramami piekła: „Wy, którzy tu wchodzić, porzućcie wszelką nadzieję”. Dzieło Dantego kończyło średniowiecze, czyżby więc dzieło Freuda kończyło epokę nowożytną? Pytanie istotne o tyle, że – jak odnotował Kuhn – to właśnie *Boska komedia* Dantego najpełniej oddała alegoryczny sens modelu dwusferycznego (arystotelejsko-ptolemeuszowego) Wszechświata³⁴.

³³ P. Ricoeur, op. cit., s. 215.

³⁴ T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, s. 172–175.

ROZDZIAŁ 2

Pojęcie świadomości w dziele Kartezjusza. Introspekcja jako władza poznawcza umożliwiająca samopoznanie

Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą, ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje.

R. Descartes

Od początku, od samych źródeł filozofii nowożytnej towarzyszy jej nieustanna i niezachwiana pewność świadomości, o której mówi Kartezjusz w swych *Zasadach filozofii*:

Przez nazwę „myślenie” rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie¹.

Substancją psychiczności jest więc świadomość i to do tego stopnia, że nie sposób sobie wyobrazić bytu psychicznego jako bytu nieświadomego.

Co istotne, ta świadomość, która nie da się stopniować, nie jest też tylko cechą charakterystyczną poznawczej części aparatu psychicznego, dotyczy ona również czucia, emocji. Ta świadomość nie jest więc wiedzą ani *a fortiori* samowiedzą; jest ona raczej myśleniem, jeśli przynajmniej przez ten ostatni termin rozumieć nie tyle akt wnioskowania (indukcyjnego lub dedukcyjnego), czy proces „wychodzenia poza dostarczone informacje”, ile raczej, po kartezjańsku, akt wątpienia, w którym uzyskują pewność co do swego istnienia.

¹ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 10.

Descartes na ten temat pisze następująco:

Tak: to myślenie! Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję, to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myślę, bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast cały bym przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe, jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem [*mens*], bądź duchem [*animus*], bądź intelektem [*intellectus*], bądź rozumem [*ratio*], wszystko wyrazi o nieznanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą, lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą².

Mogę zwątpić we wszystko, ale nie mogę zwątpić w akt wątpienia, który jest aktem mego myślenia – myślenia, które jest pracą mego JA; myślenia, które ostatecznie konstituują me istnienie. Tak więc równanie: „myślę = jestem” pociąga za sobą równanie: „jestem = świadomy”, a dalej: „świadomy = myślący”.

Jak powiada Franz Brentano:

Kartezjusz pojmował przez swoje *cogito* bardzo wiele. Widzę, słyszę, wątpię, jestem przekonany, mam ochotę, odczuwam ból, pożądam, brzdę się, gniewam się itd. – wszystko to ma być przykładem *cogito*. I wszystko to przysługiwać może jednocześnie temu samemu, z oczywistością siebie poznającemu, i dlatego też może być z bezpośrednią oczywistością przezeń ujęte³.

Tak jak nie do pomyślenia była jakaś sfera psychiczności, która nie byłaby świadomością, tak nie do wyobrażenia jest też akt myślenia, który nie byłby aktem jakiegoś *ego*.

Choć Leibniz próbował wprowadzić do naszego myślenia stopnie świadomości – jako równoległe poziomy wobec pięter bytu (od monady omdlałej – jako granicy dolnej świadomego, do monady

² Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, I. Dąmbaska, S. Swieżawski, t. 1, Warszawa 1958, s. 34.

³ F. Brentano, *W kwestii metafizyki*, przeł. A. Rojszczak, „Principia”, t. 8–9, Kraków 1994, s. 107.

kompletnej i wyrazistej – jako kresu górnego świadomości⁴); i choć Pascal zaświadczał swym dziełem o tym, iż myśl zjawia się zawsze niezależnie od naszej woli („Przypadek nasuwa myśli i przypadek je płoszy, nie ma sztuki zachowania ich ani nabywania”⁵), to jednak dominującym dla nowożytności pozostał paradygmat antropocentryczny łączący w sposób apodyktyczny myślenie, *ego* i świadomość – jako system warunkujących się wzajemnie pojęć.

Kartezjusz ustalił więc na długie lata nową metafizyczną *r e g u ł ę k w a l i f i k a c j i e g z y s t e n c j a l n e j*, odpowiadającą na zasadnicze pytanie metafizyki, pytanie: co jest?

Po paradygmacie eksternalistycznym (greckim), w którym bytem podstawowym był świat (różnie konceptualizowany w zależności od wariantu), oraz paradygmacie teocentrycznym (średniowiecznym), w którym bytem pierwotnym był Bóg, następuje paradygmat antropocentryczny, w którym to, co jest *prima facie*, to: myślenie – strumień *cogitationes*, czynność właściwa jedynie człowiekowi.

Oczywiście mogłoby się wydawać, że to nie Kartezjusz odkrywa podmiot poznający, ale św. Augustyn, który jako pierwszy odkrył pewność istnienia w myśleniu. Pamiętajmy jednak, że dla św. Augustyna rozum (który wraz z wolą i pamięcią tworzy duszę) nie jest wytwórcą prawd, lecz zaledwie ich odbiorcą. Jego funkcja polega jedynie na uchwytowaniu uniwersaliów tkwiących w Bogu.

Należy jednak pamiętać, że *k w e s t i a B o g a* i jego miejsca również w kartografii Kartezjańskiego świata w istocie jest niejednoznaczna. Aby to unaocznić, przypomnijmy sobie Kartezjański dowód na istnienie Boga. Umysł dysponuje ideą Boga – tzn. ideą istoty doskonałej. Skoro jednak jawi się sam sobie jako coś niedoskonałego (o czym świadczy choćby sam stan wątpienia), to nie może uznać siebie za twórcę idei bytu doskonałego (albowiem niepodobna, by rzecz doskonała powstała z rzeczy mniej doskonałej). *Ergo*: istnienie w nas idei Boga jest dowodem jego rzeczywistego istnienia.

⁴ G. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1955.

⁵ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989, s. 76.

Wielokrotnie, w literaturze filozoficznej, wskazywano na przeciwstawność tego dowodu w stosunku do dowodów Akwinaty (dla którego całość wiedzy o Bogu wywodzi się z wiedzy o świecie zmysłowym) oraz na silne uzależnienie istnienia Boga – w tym dowodzie – od jednostkowej intuicji. Ja chciałbym jedynie podkreślić formalną konstrukcję tego dowodu. Otóż wnioskuje się tu o istnieniu pewnego bytu z istnienia reprezentacji tego bytu. A jeśli tak, to mimo iż w porządku kosmologicznym Bóg wyprzedza istnienie wszystkiego, to jednak w porządku ontogenetycznym i poznawczym najpierw jest Jego reprezentacja pojęciowa, potem On. Ponadto pierwszą funkcją Boga w konstrukcji Descartes'a jest zapewnienie wiarygodności wiedzy ludzkiej; Bóg to gwarancja wiedzy pewnej, ma więc On nie tylko funkcję architektoniczną, ale i epistemologiczną. Skoro jest doskonały, to nie może być oszustem, ale jeśli nie jest oszustem, to niepodobna, by świat, który podstawił pod naszą naoznaczność, był zmysłową iluzją. Wschody i zachody słońca muszą być wschodami i zachodami słońca, a nie czymś innym. Ale jeśli tak, jeśli Bóg nie jest oszustem, jeśli zapewnia nam pewność danych zmysłowych, a także rozumowej intuicji, to po co Kartezjusz wkładał tyle wysiłku w metodyczne zwątpienie, dlaczego odkrył to, co niewątpliwe dopiero na dnie, w ostatnim akcie poznawczej działalności, dlaczego odkrył pewność w totalnym zwątpieniu? Czyżby jednak ów Bóg był oszustem? Wszak wschody i zachody słońca nie są wschodami i zachodami słońca. Innymi słowy, wynikałoby z tego, że Kartezjusz wykreował dwa absoluty – *cogito* i Boga, które zaczęły ze sobą rywalizować. *Cogito* odkrył w myśleniu (wątpieniu), Boga zaś znalazł w wierze. I gdyby trzymał się ściśle swej wiary, obawiam się, że nie mielibyśmy dziś powodu do dyskusji.

Jeśli więc nie jest prawdą – jak to sugerował Michel Foucault (a czemu przeciwstawiał się m.in. Jacques Derrida) – że dzieło Kartezjusza odpowiedzialne jest za ostateczną delimitację Rozumu od Bezrozumności (Szaleństwa), za stworzenie metafizycznych przesłanek dla wielkiego zamknięcia obłąkania w sztucznie wytworzonych leprozoriach (w dobie klasycznej zamieniających się w domy dla wariatów), to wydaje się wysoce prawdopodobne, że tenże Kar-

teżusz wytwarza nową ontologię wskazującą na pewien szczególnie byt (myślenie) jako coś zupełnie niekwestionowanego⁶.

System metafizyczny oprócz reguły kwalifikacji egzystencjalnej winien również pokazać, jak z tego, co jest *prima facie*, da się przejść do wszelkich innych bytów. Powiemy najkrócej, że system metafizyczny winien wskazać oprócz reguły kwalifikacji egzystencjalnej również regułę transformacji egzystencjalnej. Jeśli np. Platon w pierwszym kroku ustalił, że to, co jest, to są idee, to w kroku drugim pokazuje, jak od owych idei da się przejść do rzeczy materialnych; ta transformacja (u Platona) dokonuje się – jak wiadomo – w procesie rzutowania w czasoprzestrzeń abstraktów, dokonuje się więc ona w sposób geometryczny.

Podobnie, jeśli chodzi o Kartezjusza. Jeśli bytem niekwestionowalnym jest z jednej strony *res cogitans* – cechująca się myśleniem, a z drugiej *res extensa* – cechująca się rozciągłością, to powstaje pytanie: jak jeden z tych bytów ulega transformacji w drugi i czy w ogóle ulega jakiejś transformacji?

Otóż Kartezjusz dopuszcza możliwość istnienia oddziaływań między tymi dwiema substancjami, stąd jego stanowisko przechodzi do historii pod nazwą *du alizmu interakcyjnego*. Konflikt, w jaki jednak popadł, przyjmując możliwości interakcji, polega na tym, że równocześnie twierdził on (niejako na poziomie metodologicznym), iż w ciągu przyczynowo-skutkowym mogą się znajdować substancje li tylko jednego rodzaju. A to już była dość oczywista sprzeczność, na którą można było zareagować dwojako. Albo można było stworzyć nową koncepcję przyczynowości, która dopuszczałaby i zarazem wyjaśniała oddziaływania przyczynowe między substancjami różnego typu (a tego nie potrafi nawet współczesna neurofizjologia), albo też można było utrzymać w mocy koncepcję przyczynowości Kartezjusza, ale równocześnie należało zrezygnować z interakcji między ciałem i umysłem. I tę ostatnią drogę wybrał Leibniz, który z umysłu uczynił bezokłą monadę, stąd p a

⁶ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 53–55; J. Derrida, *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komentant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 154–190.

ralelizm – koncepcja *mind-body problem* jako dwóch prostych równoległych wzajemnie się nie przecinających⁷. „Dusze działają według praw przyczyn celowych – czytamy w *Monadologii* – przez pożądania, cele, środki. Ciała działają według praw przyczyn sprawczych, czyli ruchów. Obie zaś dziedziny, przyczyn sprawczych i przyczyn celowych, są między sobą harmonijne”⁸. Ciała działają „jak gdyby” nie było dusz. Dusze działają „jak gdyby” nie było ciał. A jedno i drugie „działają jak gdyby jedno wpływały na drugie”⁹.

Zdaniem Hilarego Putnama, wraz z uświadomieniem sobie, że większość zdań, które uznajemy za aprioryczne, ma charakter kontekstualny i względny (co dokonało się za sprawą tekstu Willarda Van Ormana Quine’a – *Dwa dogmaty empiryzmu* z 1951 roku), odrzuciliśmy jedyny dobry argument przemawiający przeciw identityności umysłu i ciała. Jest tak, bowiem, zdaniem Putnama, obrońcy dualizmu twierdzili, że „po prostu wiedzą”, iż stan doznaniowy nie może być fizyczny¹⁰. I chociaż sam uważam, że istnieją solidniejsze argumenty na rzecz dualizmu niż tylko ten, że jest to prawda rozumu, to jednak należy zgodzić się z Putnamem, kiedy twierdzi, że nasza dystynkcja na to, co świadome i na to, co materialne, jest wysoce kontekstualna i historyczna, bowiem zależy od sądów o podobieństwie i różnicy.

Jean Burns zauważa, że dwie podstawowe funkcje bytu świadomego, tj. wolna wola (pojęta jako zdolność do wyboru pomiędzy alternatywnymi programami mózgu) oraz integracja informacji (pojęta jako zdolność do uruchamiania, modyfikowania lub koordynowania programów mózgu), mogą wchodzić w kolizje z drugą zasadą termodynamiki (i w tym właśnie sensie gwałcić prawa fizyki)¹¹. Zgodnie z d r u g ą z a s a d ą t e r m o d y n a m i k i procesy

⁷ K. Zamiara, *W obronie paralelizmu psychofizycznego*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1984, nr 8, s. 129–147.

⁸ G. W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 64.

⁹ Ibidem.

¹⁰ H. Putnam, *Umysł a ciało*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 192–194.

¹¹ J. Burns, *Does consciousness perform a function independently of the brain?*, „Frontier Perspectives” 1991, Vol. 2, No. 1, s. 34.

fizyczne mogą przebiegać spontanicznie tylko w określonym kierunku. Tak np. ciepło przepływa z miejsc gorętszych do zimniejszych; ze względu na pewne warunki wstępne reakcje chemiczne przebiegają również w określonym kierunku. Podobnie w systemie zamkniętym molekularny nieporządek może jedynie rosnąć. Jeśli jednak świadomość odgrywa rolę niezależnego względem mózgu systemu, to wydaje się, że fizyczne procesy w mózgu muszą czasami przebiegać w innym kierunku niż w tym, w którym przebiegałyby bez ingerencji świadomości. W tych właśnie przypadkach drugie prawo termodynamiki zostałyby pogwałcone.

Podobnie integracyjna i kreacyjna funkcja świadomości, przez tworzenie nowych skojarzeń produkuje nowy porządek; drugie prawo termodynamiki mówi jednak o progresie nieporządku, stąd jest pogwałcone i w tym przypadku. Jak więc widać, niezależne procesy świadomości mogą powodować zmiany w mózgu, które nie dadzą się pogodzić z podstawowymi prawami fizyki.

Abstrahując już od przejścia interakcjonizmu w paralelizm oraz konsekwencji oddziaływania świadomości na system fizyczny, należy zauważyć, iż świat ulega w ten sposób – jak to ujmuje Husserl w *Kryzysie* – „rozszczerzeniu na dwa światy: przyrodę i świat duchowy”¹². Jest to rozszczerzenie decydujące dla krajobrazu epistemologicznego współczesności. Rozróżnienie Kartezjusza doprowadza bowiem do powstania nowoczesnej psychologii i nowoczesnej fizyki, która jeszcze w jednorodnym paradygmacie eksternalistycznym – g r e c k i m – nie miałaby szans powstania.

Starożytni dysponowali fragmentarycznymi badaniami i teoriami dotyczącymi ciał materialnych, lecz zamknięty świat materialny nie stanowił dla nich tematu uniwersalnego przyrodoznawstwa. Dysponowali oni badaniami duszy ludzkiej i zwierzęcej, lecz nie mogli mieć psychologii w sensie nowożytnym, psychologii, która potrafiła dążyć do pewnej powszechności, mianowicie powszechności na pewnym należącem do niej polu, również zamkniętym w sobie [...]”¹³.

¹² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 56.

¹³ Ibidem, s. 57.

Uzupełniając te zdania Husserla, należałoby dodać, że dopóki nie została wygenerowana osobna reguła kwalifikacji egzystencjalnej dla psychologii i fizyki, dopóty jedna i druga dziedzina wiedzy nie mogła rozwinąć się (z poziomu komparatystyki) jako dyscyplina samodzielna. Mogła jedynie istnieć upsychologizowana fizyka i sfi-zykalizowana psychologia. Treść psychologii subiektywnej rozszerza się proporcjonalnie do braku psychologii obiektywnej. „Właśnie z powodu braku myślenia psychologicznego – pisze Jung – poznanie »psychologizowano«, tj. przepełniano projektowaną psychologią. [...] Z rozwojem indywidualności i uwarunkowanym przez nie psychologicznym zróżnicowaniem ludzi idzie w parze odpsychologizowanie obiektywnej nauki”¹⁴.

Odczarowanie świata było warunkiem „zaczarowania” (uduchowienia) człowieka. Jest to widoczne szczególnie wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że wkład Kartezjusza do psychologii jest paralelny do jego wkładu na rzecz fizyki. Jest on bowiem jednym z ojców tzw. wszechświata korpuskularnego i interesującej koncepcji ruchu, a jego *Zasady filozofii* były wzorem dla *Matematycznych zasad filozofii przyrody* Newtona¹⁵. Kartezjusz, przyczyniając się do rozbicia uniwersum na dwie substancje, przyczynił się też do ugruntowania idei świata fizycznego jako zamkniętego pod względem przyczynowym układu. Sposób tego zamknięcia najlepiej wyrazi język newtonowskiej fizyki.

Kiedy więc Arystoteles próbował tłumaczyć przyspieszony spadek ciała na ziemię jego zwiększoną radością ze zbliżania się do jej powierzchni, to jedynie padał ofiarą paradygmatu eksternalistycznego (upsychologizowanej fizyki), opisywał bowiem przedmioty za pomocą systemu kategorii odnoszącego się zwyczajowo do ludzi¹⁶.

Myśli greckiej pozostało właściwie obce pojęcie czynnego podmiotu epistemicznego. A dwiema jedynymi władzami, które Arystoteles przypisuje podmiotowi, są uświadomienie sobie form oraz

¹⁴ C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 13.

¹⁵ T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, s. 361–392.

¹⁶ Idem, *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 9–12.

abstrakcja wychodząca od spostrzeżeń i pozwalająca nadać formom treści. Dla Arystotelesa dusza wcale nie była bytem niezależnym od ciała, była ona formą ciała naturalnego, które ma zdolność samoistnego wprawiania się w ruch i zatrzymywania się. W traktacie *O duszy* czytamy:

Ciało jest tylko bytem w możności, ale jak źrenica wraz ze wzrokiem stanowią oko, tak dusza i ciało stanowią razem zwierzę. Z tego jasno wynika, że dusza nie może się odłączyć od ciała, ani – przynajmniej – niektóre jej części, jeśli je posiada: akt bowiem niektórych części (czyli organów) jest aktem ich samych¹⁷.

Kiedy więc Protagoras utrzymuje, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, to albo nie przekracza on podmiotu indywidualnego (i w tym sensie formułuje dyrektywę etyczną), albo dostrzega relatywizm epistemologiczny, który jest jeszcze daleki od konstrukcji. W starożytności zasadniczy podział dotyczył opozycji: przedmioty żywe–przedmioty martwe. Dla starożytnych duszę posiadała każda istota żywa, dla nowożytnych dusza zostanie zarezerwowana tylko dla istot świadomych. Podobnie teoria poznania Greków była hylemorficzna, głosiła ona bowiem, iż poznanie nie jest trafnym przedstawieniem przedmiotu, ale raczej utózsamieniem się z przedmiotem. W koncepcji Arystotelesa intelekt nie jest zwierciadłem natury obserwowanym przez jakieś zewnętrzne oko – jest raczej zwierciadłem i okiem zarazem. Podczas gdy w ujęciu kartezjańskim intelekt dokonuje inspekcji bytów pojmowanych na wzór obrazów siatkówkowych¹⁸. Jest to jeden z powodów, dla którego Grecy nie stanęli przed zagadnieniem ciała i umysłu.

Odkrycie przez Descartes'a podmiotu poznawczego oczywiście nie dokonało się samoistnie. Być może w ogóle nie dałoby się wyjaśnić bez kilku matematycznych innowacji, które zmusiły Kartezjusza do rewizji teorii poznania.

¹⁷ Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 7.

¹⁸ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 46; J. Bobryk, *Locus umysłu*, Wrocław 1987, s. 15.

Przed wszystkim rozwój algebry uwydatnił możliwość istnienia dyscypliny opartej na operacjach podmiotu i ich konwencjonalnych kombinacjach, a nie tylko na figurach wyczuwanych niezależnie od operacji, z których powstały.

Ponadto odkrycie geometrii analitycznej, dokonane przez samego Descartes'a, wykazało, że istnieje możliwość ścisłego powiązania między algebrą – dziedziną operacji myślowych, a geometrią – dziedziną przestrzenną. Każdy punkt przestrzeni może uzyskać swoją nieprzestrzenną (abstrakcyjną) reprezentację w postaci trójki liczb uporządkowanych. Stąd wywodzi się stały temat kartezjański o stosunkach zachodzących między myślą a przestrzenią – jednocześnie nierozłącznie ze sobą związanych i od podstaw odrębnych.

Wreszcie – może najistotniejsza rzecz – metafora światła. Fizyka Galileusza traktowała obszernie o świecie odkrywanym przez spostrzeżenie wzrokowe. Świadomości Kartezjusz przydzielił taką rolę w świecie umysłu, jaką odgrywa światło w świecie rządzone przez mechanikę. Słowo „refleksja” (introspekcja) jest terminem zapożyczonym z dziedziny zjawisk optycznych, takich jak refleksy (odbicia świetlne).

Umysł może „widzieć” czy „patrzeć na” swoje własne czynności „w świetle”, które one same wydzielają. Mit świadomości należy do para-optyki¹⁹.

Pod wpływem tych znaczących wydarzeń Descartes odkrywa p o d m i o t e p i s t e m i c z n y i jego zdolność racjonalnego przyswajania sobie rzeczywistości fizycznej dzięki logiczno-matematycznym narzędziom. Descartes uważa kategorie konstytutywne rozumu za idee wrodzone, a że odpowiedności między ideami wrodzonymi a rzeczywistością nie można wyjaśnić przez strukturowanie *a priori*, jego następcom pozostaje jedynie odwołanie się do harmonii przedustawnej Leibniza, która stała się newralgicznym elementem stabilnej, a nie ewolucjonistycznej, koncepcji człowieka.

Jednakże wielkie znaczenie stanowiska Descartes'a polega też na tym, że nie sprowadzał on wszystkiego do idei wrodzonych oraz idei

¹⁹ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 261.

nabytych (pochodzenia percepcyjnego), że nie ograniczył się (jak byśmy dziś powiedzieli) ani do opcji natywistycznej, ani też do opcji behawiorystycznej, lecz uznawał także istnienie idei „sztucznych” – skonstruowanych dzięki operacyjnym działaniom umysłu. Tutaj jednak dochodzimy do bardzo istotnego problemu: Kartezjusz, będąc natywiwą (opowiada się za istnieniem idei wrodzonych, które należą do umysłu jako jego własność), jednocześnie utożsamia psychiczność ze świadomością. Niemniej jednak zdaje sobie sprawę z tego, iż idee wrodzone, mimo że jasne i wyraźne, nie są dane umysłowi od jego początku. Potrzebne są – jakby zapewne powiedział Konrad Lorenz – bodźce spustowe, które pozwolą ideom wrodzonym na przejście z poziomu dyspozycji na poziom aktualności. Wrażenia zmysłowe, mimo iż nie są początkiem poznania ani nawet nie są instancją równorzędną z rozumem, jednak są narzędziem do uświadomienia sobie przez rozum własnych wrodzonych idei. A jeśli potrzebna jest jakaś aktywność operacyjna podmiotu, aby sobie coś w sobie przypomnieć, to istnieje część nieświadomej psychiczności. To ostatnie stwierdzenie jednak zadaje kłam równaniu: psychiczność = świadomość.

Wariant sfizykalizowanej psychologii jest czymś o wiele bardziej stabilnym dla współczesnych ze względu na dominację nauk przyrodniczych, których metody zostały automatycznie przeniesione do nauk humanistycznych, głównie psychologii. (Wariant upsychologizowanej fizyki minął w dziejach ludzkości wraz ze śmiercią myślenia magicznego i animizmu).

Tak więc istnienie naturalistycznej psychologii zaświadcza jedynie o tym, iż kartezjańska kwalifikacja świadomości jako substancji zupełnie innego rodzaju nie była dość dogmatyczna i radykalna. Na ten ostatni fakt zwraca uwagę, zresztą z wielką docieklivością, Husserl w *Kryzysie*.

Ta naturalizacja tego, co psychiczne, udziela się przez Johna Locke’a całej nowożytności aż po czasy dzisiejsze²⁰.

²⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 60.

Już Hobbes (współczesny Kartezjuszowi) występuje z ideą psychologii zaprojektowanej jako psychofizyczna antropologia, a nie psychologia racjonalna w stylu kartezjańskim. W istocie, już od samego początku, psychologia naturalistyczna nie była „pustą obietnicą”.

Dzieło Kartezjusza pozwoliło zatem psychologii (oraz fizyce) przejść poza pewien próg uprzedmiotowienia, wyodrębnił się bowiem zakres przedmiotów dziedziny świata, które można dyskutować, wyjaśniać, problematyzować. Dla nas podstawowym pytaniem będzie: czy Freud tworzy jakąś antytezę teoriopoznawczą dla Kartezjusza, sugerującą, że właściwym przedmiotem psychologii nie jest świadomość, ale jakaś inna dziedzina, jakiś inny element aparatu psychicznego, inna częśćka rzeczywistości? A pytanie to jest istotne z tego powodu, że dopuszczając istnienie nieświadomości, dopuszczamy równocześnie możliwość tego, że człowiek przestaje być dobrym diagnostą samego siebie. W kartezjanizmie tylko *ja sam* mogłem wyrokować o swych doznaniach. Tylko *ja sam* wiedziałem „jaki jestem”. Wraz z freudyzmem rodzi się uzasadnienie merytoryczne dla zawodu psychologa – jako kogoś, kto doprowadza drugą osobę do samozrozumienia. Tylko fakt, że niecały jestem sobie znany, powoduje, że potrzebuję drugiej osoby, by objawiła mi prawdy o mnie samym. Tylko nieświadomość (jej istnienie) gwarantuje „chleb” psychologom. Na gruncie kartezjanizmu każdy jest psychologiem samego siebie. Na gruncie freudyzmu, każdy potrzebuje psychologa, który jest „poza nim samym” (poza jego głową).

Trzeba będzie czekać jeszcze dwa stulecia, zanim ta sama dyscyplina (psychologia) przekroczy próg pozytywności – moment, w którym już nie dziedzina przedmiotowa, ale określona praktyka dyskursywna uzyska niezależność, a więc moment, w którym zostanie uruchomiony system formowania wypowiedzi na jakiś temat, moment, w którym praktyka badawcza stanie się osobną „maszyną” gromadzącą własny, niezależny kapitał wiedzy.

Nie trzeba jednak było długo czekać, aby ta sama nauka przekroczyła próg epistemologiczny, kiedy to w sieci formacji dyskursywnej odcina się zespół zdań, który usiłuje narzucić normy sprawdzalności i spójności, co wiąże się nieodłącznie z ukonstytu-

owaniem się dyskursu metodologicznego. Jego sukcesy i porażki prześledzimy w kolejnej części prowadzonych rozważań.

Introspekcjonizm jako empiryczna konsekwencja kartezjanizmu

Jak pojąć to, że „ego” ukonstytuowało w sobie własną istotę, a zarazem swoją „duszę” – psychofizycznie zobiektywizowaną – w powiązaniu z jego cielesnym organizmem i w ten sposób wtopioną w ukonstytuowaną przez to „ego” przyrodę przestrzenną?

E. Husserl

Właściwy sens odkrycia Freuda można ujrzyć jedynie w takiej lekturze jego dzieła, która kontrastuje jego myśl z myślą wcześniejszą. Należy więc najpierw wniknąć w badania psychologii XIX wieku oraz myśli filozoficznej tego stulecia, zanim spróbuje się nadać właściwy sens rewolucji psychoanalitycznej, która zdaniem samego autora *Psychopatologii życia codziennego* była trzecią gatunkową „porażką” człowieka (pierwszą miała być rewolucja kopernikańska – pokazująca mu, że jego domostwo nie jest centrum Kosmosu, a drugą ewolucjonizm Darwina – sugerujący, że człowiek wcale nie jest kresem ewolucji, a tym bardziej panem stworzenia). Rewolucja psychoanalityczna (o ile to wyrażenie Kuhna uzyskałoby w tym momencie rozważań jakąś sensowną eksplikację) miała wydziedziczyć człowieka z jego ostatniej władzy – władzy nad sobą samym, miała więc być ostatnią decentracją człowieka, pozwalającą mu uwolnić się od pierwotnego narcyzmu (poznawczego egotyzmu).

Z jednej strony wiek XIX jest stuleciem narodzin psychologii empirycznej. W 1879 roku Wilhelm Wundt otwiera laboratorium psychofizyczne w Lipsku, w którym badanie duszy ludzkiej miało zostać poddane takim samym rygorom metodologicznym co badanie ciał „niemyślących” w fizyce. Psychologia miała więc badać świadomość introspekcyjną, tak jak fizyka badała to, co jawi się świadomości ekstraspekcyjnej.

Wymóg metodologicznego fizykalizmu nie szedł jednak w parze z wymogiem ontologicznego naturalizmu u. Specyfika psychologii nie leżała tylko w metodzie, ale w naturze przedmiotu badanego. O tej specyfice rozstrzygało założenie dualizmu ontologicznego w wersji interakcyjnej. Chciano utrzymać jedność metodologiczną nauk (opartą na fenomenalizmie i metodologicznym naturalizmie), która scalałaby różnorodność zjawisk tą samą „przejrzystą” postawą badawczą.

Z drugiej jednak strony to eksperymentalne nastawienie niektórych wariantów introspekcjonizmu (szczególnie wariantu atomistycznego, zakładającego, że struktury psychiczne i przysługujące im całości wynikają z własności składowych części i w tym właśnie sensie są do nich redukowalne) nie dało się do końca utrzymać. Mimo założenia o interakcjach między ciałem a umysłem, nie dało się jednoznacznie przyporządkować odpowiednich zjawisk fizykalnych (reakcji) odpowiednim stanom umysłu.

Dobrym przykładem powyższych trudności jest psychofizyka Gustava Theodora Fechnera – nauka o stosunkach funkcjonalnych między duszą a ciałem. Do świata psychicznego Fechner zalicza „to wszystko, co można ująć przez spostrzeganie wewnętrzne i stąd wyabstrahować”, zaś do świata cielesnego „to wszystko, co można ująć przez spostrzeganie zewnętrzne i stąd wyabstrahować”. Fechner posługuje się więc bezpośrednio kartezjańską regułą kwalifikacji egzystencjalnej. Dualność ludzkiego doświadczenia (ekstraspekcyjne i introspekcyjne) rozstrzyga o dualności świata. Jednakże to, co podzielone w pierwszym kroku, należy połączyć w kroku drugim, jak pisze bowiem Fechner w swych *Elementach*:

Fakt istnienia stosunków zależności funkcjonalnych między ciałem i duszą jest w ogólności niezaprzeczalny, jednakże w kwestii źródeł, sensu i zakresu tego faktu toczy się spór jeszcze nie rozstrzygnięty²¹.

Pewne jest zatem, że istnieją interakcje między ciałem a umysłem, niepewne jest jedynie „jak”, „gdzie” i „ile” owych interakcji.

²¹ G. T. Fechner, *Elemente der Psychophysik* (1860), s. 10; cyt. za: J. Pieter, *Historia psychologii*, Warszawa 1972, s. 127.

Ponadto jeśli psychiczne to tyle, co świadome, i jeśli świadomość objawia się nam w introspekcji, poza którą świadomość nie sięga, to najlepszym źródłem poznania tego, co psychiczne, jest właśnie introspekcja. Jest tak, bowiem tylko ta metoda jest bezpośrednią metodą poznania psychiczności. Nawet jeśli potrafilibyśmy jedno-jednoznacznie przyporządkować reakcje fizykalne ciała stanom świadomości, to i tak wówczas nasze poznanie psychiki jest upośrednione reakcjami ciał, nie jest to więc poznanie bezpośrednie, ale raczej rodzaj wnioskowania o psychice, a więc poznanie upośredniczone przez wiedzę. Ten ostatni wniosek kłócił się nieco z podstawowym założeniem metodologicznym ówczesnej nauki, tj. fenomenalizmem zakładającym, iż wiedza prawomocna poznawczo to wiedza oparta bezpośrednio na danych doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego; jest więc ona uogólnieniem indukcyjnym obserwacji.

Ponadto nie ma formalnych przeszkód ku temu, by śledzić obustronne interakcje między ciałem a umysłem (ciało może wpływać na umysł, lecz i umysł na ciało), jednak, jak pisze Fechner, jest jeden powód skłaniający psychofizyków do tego, by śledzić raczej zależność duszy od ciała (a nie na odwrót). Tym powodem jest to, że tylko strona fizyczna jest wymierna (bezpośrednio wymierna) i „wobec tego miarę zjawisk psychicznych możemy wyprowadzić dopiero z pomiarów zjawisk fizycznych, w zależności od nich”²². Jedyne, co może uczynić psychofizyk (badacz-eksperymentator) w tej sytuacji, to zestawzić obok siebie notatki protokolarne z wypowiedzi osób badanych i liczby oznaczające wielkości podnieci danego rodzaju (nacisk włoska na skórę, ilość i natężenie światła wpadającego do oka itp.).

Skoro tak, to najlepszym wyjściem mogło się okazać odrzucenie metod eksperymentalnych (wzorowanych na fizyce i medycynie, a więc odrzucenie drogi, którą podążał Fechner) i przyjęcie założenia paralelizmu psychofizycznego, według którego nie zachodzą żadne interakcje między umysłem a ciałem (oparte czy to na wymianie energii, czy to na wymianie informacji). Tą drogą podążyła psy-

²² Ibidem.

chologia postaci (Max Wertheimer, Kurt Koffka) oraz szkoła würrburska (Oswald Külpe, Narziss Ach).

Już Wundt, świadomy tych problemów, pisał:

Z wrażenia niebieskości jako takiego nie sposób wyprowadzić długości fali odpowiedniej barwy ani przez tę falę spowodowanego skutku fotochemicznego na siatkówce, tak samo jak i odwrotnie, z długości fali oraz z procesów nerwowych w siatkówce i w mózgowym ośrodku wzrokowym nie sposób wyprowadzić wrażenia niebieskości. Wobec powyższego dla opisu stosunków zachodzących między fizyczną a psychiczną stroną procesów życiowych niezbędne okazuje się przyjęcie z wewnętrznej konieczności zasady heurystycznej, którą ujmujemy w następującym zdaniu: Wszędzie, gdzie zachodzą prawidłowe stosunki między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi, oba rodzaje zjawisk nie są ani identyczne, ani też jedne nie mogą się przekształcać w drugie, gdyż same w sobie są one nieporównywalne, wszelako – zjawiska te są w ten sposób do siebie wzajemnie przyporządkowane, że w stanie prawidłowym pewnym psychicznym zjawiskom odpowiadają pewne zjawiska fizyczne lub że – jeśli się wyrazić obrazowo – obydwa rodzaje zjawisk „toczą się równolegle do siebie”²³.

Widać z tego zasadniczą różnicę pomiędzy aspiracjami psychofizyki Fechnera, który wierzył jeszcze w jakieś funkcjonalne powiązania psychiczności z fizycznością organizmu, a stanowiskiem Wundta, uznającym już tylko możliwość korelowania atomów z dwóch niezależnych łańcuchów.

Fakt, iż w psychologii przedmiot badania i podmiot badający to jedna i ta sama osoba, biorą te szkoły za dobrą monetę i oceniają to zdarzenie jako „idealną sytuację poznawczą”. Wundt posuwa się nawet do twierdzenia, że tylko psychologia ma do czynienia z bezpośrednim językiem obserwacyjnym. Każda inna nauka opiera się nie na bezpośredniej obserwacji, ale na wnioskowaniu z niej. Psychologia jest więc królową nauk, jej przedmiotem bowiem jest świadomość definiowana jako doświadczenie bezpośrednie, które składa się

²³ W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1908), t. 1, s. 763; cyt. za: ibidem, s. 145.

z rozmaitych treści. Te treści doznajemy – jak pisze Wundt – „niejako przez oglądanie, tak jak wzrokiem oglądamy rzeczy i zjawiska”²⁴. *In trospekcyjna* w tym ujęciu jest więc systematycznym przeżywaniem jakichkolwiek treści doświadczenia bezpośredniego, nie jest natomiast egorefleksją. Nie jest czynnością pojęciową, ale raczej percepcyjną. Dlatego:

W przeciwieństwie do bezpośrednich danych zjawisk psychicznych, przedmioty fizyki i innych nauk przyrodniczych są zawsze tylko wynioskowane z bezpośrednich danych świadomości²⁵.

Bezpośredniość fizyczna reakcji ciała (które dadzą się fizykalnie zmierzyć), o której mówił Fechner, nie idzie więc w parze z bezpośredniością doświadczenia introspekcyjnego, kierującego się wprost na dane pierwotne świadomości (treści), której bronił Wundt. Ta pierwsza bezpośredniość utrudnia dotarcie do świadomości, ta druga zaś czyni z niej wszędobylską właścicielkę wszelkich danych poznawczych. Każde poznanie przechodzi bowiem przez tę świadomość. Stąd już był tylko krok do *aktualistycznej* koncepcji świadomości: życie psychiczne to dla Wundta suma bieżących procesów świadomości, to wyłącznie, jak mówi sam Wundt, „psychiczne dzianie się”. Ta teoria jednak zmusza Wundta do atomizmu psychicznego (jeśli psychika nie jest substancją, a jedynie strumieniem, to musi składać się z wolnych elementów) i asocjacionizmu (te atomy psychiczne łączą się ze sobą na zasadzie praw kojarzenia).

Ponieważ świadomość można porównać do światła (jak to zrobił Kartezjusz), ale nie można ze światłem funkcjonalnie zrównać (natchmiaszt „po zapaleniu” nie wytwarza się świat całkowicie utworzonych znaczeń lub ukierunkowanych intencji) powstaje pytanie: skąd pochodzi *organizaacja* świadomości? Właściwością znaczenia jest bowiem jego stosunek do innych znaczeń, czyli że w każdym znaczeniu jest pewne minimum systemu lub organizacji. Inaczej mówiąc, jeśli przeżyte doświadczenie ma sens, to musi być ono powiązane z historią.

²⁴ Ibidem, s. 140.

²⁵ Ibidem.

Problem sprowadza się do tego, czy w momencie t czasu doświadczenie przeżyte przez podmiot zależy od tej historii tylko w tej mierze, w jakiej podmiot posiada świadomość swego poprzedniego stanu w momentach $t-n$, czy przeciwnie – świadomość ulega wpływowi własnej historii niezależnie od uświadamiania sobie tej historii? Innymi słowy, czy świadomość obejmuje własną historię, czy historia (niezależnie od istniejącej w niej świadomości) obejmuje świadomość? Sądzę, że gdyby nawet przyznać introspekcjonistom, iż cała miniona historia podmiotu była zawsze świadoma (z czym naturalnie trudno się zgodzić), to i tak trudno byłoby im dowieść, że świadomość ulega w momencie t wpływom własnej historii tylko wtedy, gdy o tym wie. Jeśli zaś ulega wpływom swej historii bez jej świadomości, to znaczy, że część świadomości jest nieświadoma.

Konsekwencją omawianej „idealności” sytuacji poznawczej introspekcji (że podmiot i przedmiot poznania to jedna i ta sama osoba) jest „spekulatywność” (heurystyczność) tak właśnie uprawianej psychologii. Jeżeli bowiem do swego wnętrza mogą dotrzeć jedynie za pomocą „światła” introspekcji i jeśli w ten sposób oglądana *psyche* nie ma punktów stykowych z mym ciałem, to jedyną osobą, która może tę *psyche* opisać, jestem ja sam. Ale też jedynym narzędziem, jakim mnie w tej samotności obdarzono, jest introspekcja. W ten sposób produkowana przeze mnie samego wiedza na mój temat może wejść w konflikt z dwoma innymi wymogami badawczymi, tzn. wymogiem *i n t e r s u b i e k t y w n e j k o n t r o l o w a l n o ś c i* nauki (prawa nauki muszą być dostępne do weryfikacji dla całej społeczności uczonych, a nie tylko jednego badacza) oraz wymogiem *i n t e r s u b i e k t y w n e j k o m u n i k o w a l n o ś c i* (twierdzenia nauki muszą być wyrażane w unitarnym języku zrozumiałym dla wszystkich, a więc w języku posiadającym jednoznaczne denotacje).

Oczywiście najbardziej skrajną konsekwencją filozoficzną tej „samotności” jest *s o l i p s y z m* – twierdzenie, że niemożliwe jest znalezienie jakiegokolwiek poprawnego logicznie uzasadnienia dla przekonania, że istnieją, oprócz mego, jeszcze inne umysły. W tej sytuacji zawodzą wszelkie nadzieje na wnioskowanie o stanach umysłu na podstawie stanów ciała, ponieważ przesłanki dla takich wnioskowań są bądź niewystarczające, bądź w ogóle ich brak.

Okulista musi więc pytać pacjenta, jakie litery widzi lewym i prawym okiem i jak wyraźnie je widzi, internista musi zapytać o miejsce i rodzaj bólu, wreszcie psychoanalityk wypytuje o sny i marzenia. Jeśli ktoś nie podzieli się ze mną tym, co sobie myśli lub przedstawia, to nie mam żadnego innego sposobu, który mi zapewni dowiedzenie się czegoś o tych myślach czy wyobrażeniach²⁶.

Krótko: mogę być świadkiem tego, jak zachowuje się czyjeś ciało, ale nie mogę być świadkiem stanów czyjegoś umysłu.

Muszę w tym miejscu jednak przypomnieć, że przekonywające argumenty przeciw zarzutowi niesprawdzalności danych introspekcyjnych podał Mieczysław Kreutz, który też przeprowadził systematyczną i konsekwentną o b r o n ę introspekcji jako metody badawczej. Jego zdaniem niesprawdzalne są tylko jednostkowe sądy introspekcyjne (np. gdy mówię „Boli mnie głowa”), natomiast „sądy ogólne, uzyskane za pomocą metody introspekcyjnej, można sprawdzić równie dobrze jak sądy o przedmiotach fizycznych”²⁷.

Zdaniem Kreutza metoda introspekcji jest fundamentalną metodą psychologiczną, bowiem (1) bez introspekcji nie wiedzielibyśmy, iż świadome procesy w ogóle istnieją, i (2) bez introspekcji nie moglibyśmy poznać ich jakości. To dzięki introspekcji wiemy, że człowiek uśmiechający się, to znaczy kurczący w pewien określony sposób mięśnie twarzy, przeżywa coś takiego, co nazywamy uczuciem wesołości. Innymi słowy, twierdzi się tu, że procesy świadome są tak różne od swych objawów zewnętrznych, tak swoiste, iż sama obserwacja zachowania się nie może dostarczyć żadnych danych do wnioskowania o ich istnieniu²⁸. Zastanawiające jest jedynie to, że taki sam argument, po pół wieku eksperymentowania, powtórzył Searle. Mimo jednak swej żarliwej obrony introspekcji nawet Kreutz zdaje sobie sprawę, że jest to metoda narażona na wiele błędów, stąd sugeruje on, że „jedyną drogą rozwoju psychologii jest łączne stosowanie metod introspekcyjnej i przedmiotowych”²⁹.

²⁶ G. Ryle, op. cit., s. 115–116.

²⁷ M. Kreutz, *Metody współczesnej psychologii*, Warszawa 1962, s. 49.

²⁸ Ibidem, s. 87.

²⁹ Ibidem, s. 92.

Ponadto istotną konsekwencją dyrektywy paralelizmu psychofizycznego jest całkowity determinizm zjawisk fizycznych i psychicznych. Wedle Leibniza umysły zachowują się jak ucieleśnione zegary. Świat materialny, jak ogromny czasomierz, w swoim biegu został nastawiony na początku czasu, a zegary umysłowe biegną swoim, do niego równoległym, torem. Zegary są jednak mechanizmami sztywnymi; każda reakcja musi być z góry określona przez ich twórcę i wbudowana w mechanizm trybów i ciężarków. Umysł ludzki wydaje się jednak zdolny do reagowania w różny sposób w nowych okolicznościach. Tak więc zegary umysłowe Leibniza musiały być tak skonstruowane, że na początku czasu Konstruktor wbudował w mechanizm zestaw reakcji na wszystkie sytuacje, jakie mogły je spotkać.

Należy chyba również oddać racje Davidowi M. Armstrongowi, który twierdzi, iż istnieje kilka nieredukowalnych trudności każdej teorii dualistycznej (niezależnie od wariantu): (1) przyjmując istnienie dwóch substancji, zawsze będziemy mieć problemy z wyjaśnieniem ich wzajemnych interakcji; (2) nie będziemy też w stanie numerycznie różnicować przedmiotów duchowych (nie możemy odwołać się do różnicy przestrzennej, ponieważ – zgodnie z fundamentalnymi założeniami dualistów – nie znajdują się one w żadnej przestrzeni); (3) nie będziemy też umieli zadowalająco odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie umysłu: kiedy, po początku, system nerwowy osiąga stopień fizjologicznej złożoności (dojrzałości), że powstaje z niego całkiem nowy, nieprzestrzenny byt, w zupełnie nowy sposób związany z ciałem?³⁰ Na to ostatnie pytanie będziemy się starali udzielić odpowiedzi, analizując epistemologię genetyczną Piageta.

Powyższe problemy są o tyle dotkliwe, o ile nie posiadamy jasnych kryteriów tego, co psychiczne (i *a fortiori* tego, co immaterialne). Jak zauważa Richard Rorty, definiowanie bytów psychicznych w kategoriach tego, co intencjonalne, budzi sprzeciw, ponieważ ból nie jest intencjonalny (niczego nie przedstawia). Daniel C. Dennett przekonywająco pokazuje natomiast, że definicja bólu uwikłana jest w błędne koło. Wyjaśnienie mechanistyczne jest chybione, bo wra-

³⁰ D. M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1982, s. 36–47.

zenie bólu jest doznaniem odróżnianym przez osobę, a nie mózg. Wyjaśnienie personalistyczne jest także nieadekwatne, osoba bowiem niczego nie robi, nie wykonuje żadnego rodzaju wnioskowania, ażeby odróżnić ból. Po prostu odróżnia go³¹.

Równie oczywisty sprzeciw budzi utożsamienie tego, co psychiczne, z tym, co fenomenalne (przekonań bowiem się nie odczuwa, a ponadto czyjeś rzeczywiste przekonania nie zawsze są takie, jakie się wydają)³². Ponadto, zważywszy na to, że zachowanie danego organizmu jest złożoną wypadkową jego przekonań, pragnień, aktualnego stanu wejść sensorycznych i pamięci, nie należy oczekiwać, że możliwe jest łączenie w pary predykatów behawioralnych i psychologicznych. A zważywszy z kolei na to, że istoty o różnej budowie, złożone z różnych składników, istoty, które znajdują się w odmiennych stanach fizycznych, mimo to mogą pozostawać w identycznych stanach psychicznych, wątpliwe jest, aby taki izomorfizm (lub choćby homomorfizm) dotyczył predykatów fizycznych i psychologicznych. Potrafimy więc powiedzieć, czym nie są stany mentalne, ale czy potrafimy powiedzieć, czym one w końcu są?

Już na tym poziomie analizy widać, że introspekcjonizm wikał się w nierozwiązywalne sprzeczności. Kiedy wywodził swą specyfikę z idei interakcjonistycznych (i usiłował być naśladowcą nauk przyrodniczych), popadał w sprzeczność z fenomenalizmem, na którym metodologicznie był oparty. Kiedy natomiast wywodził swą specyfikę z paralelizmu (i pozostawał tym samym filozofią), stawał się nieweryfikowalny. Ta dwoistość psychologii sugeruje nam, że już w punkcie wyjścia wiedza o człowieku „doświadczała” faktu, iż jako nauka jest ona możliwa tylko za cenę utraty swej specyfiki, jako filozofia zaś jest ona możliwa już tylko jako wiedza heurystyczna. To pęknięcie okaże się „przekleństwem” psychologii na całe następne stulecie.

Foucault w *Historii szaleństwa* (w jej końcowym przesłaniu) sugerował, że psychologia jest możliwa albo jako krytyka człowieka współczesnego (przez co staje się psychiatrią lub jej wariantem – psy-

³¹ D. C. Dennett, *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania*, przeł. P. Dziłiński, w: *Filozofia umysłu*, s. 115.

³² R. Rorty, op. cit., s. 27.

chologią kliniczną), albo samokrytyką (przez co staje się metodologią, przestając być psychologią). Psychologia, posługując się „językiem alienacji” – zdaniem Foucaulta – „zawsze i z natury stoi na skrzyżowaniu dróg: bądź iść ku coraz głębszej negacji człowieka aż do skrajnego punktu, gdzie nierozłącznie mieszają się miłość ze śmiercią, dzień z nocą, wiekuisty nawrót z pośpiechem mijających pór, ażeby skończyć na filozoficznym bzik; bądź zaczynać ustawicznie od nowa przypasowywać podmiot do przedmiotu, wewnętrzność do zewnętrznosci, przeżycie do poznania. Okazało się konieczne, by psychologia od samych źródeł obrała tę drugą drogę, chociaż się tego wypiera”³³.

Historia introspekcjonizmu poucza nas natomiast, że psychologia może być albo samodzielną dyscypliną (o ile ratuje swą specyfikę dyrektywą paralelizmu, wtedy bowiem rzeczywiście różnicuje się względem neurofizjologii), ale za cenę „heurystyczności” wygłaszanych przez siebie twierdzeń, albo też może zyskać uzasadnienie metodologiczne (fizykalistyczne), ale za cenę utraty swej specyfiki. Tak oto uzasadnienie ontologiczne badań psychologicznych nie idzie w parze z roszczeniami metodologicznymi stawianymi wiedzy, która aspiruje do bycia nauką. Człowiek na długie lata stał się „dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej, co to jest duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszelako to jego własna istota”³⁴. Te słowa Pascala staną się pewnego rodzaju przekleństwem dla rodzącej się psychologii. Będą za nią szły nieustannie, domagając się wyjaśnienia: jak część (świadoma, intelektualna część człowieka) może poznać całość (człowieka całego)? I jak człowiek może być zarazem podmiotem „dla świata”, a jednocześnie „przedmiotem w świecie”? Sprzeczność, która zostanie nazwana przez Husserla – paradoksem ludzkiej subiektywności.

³³ M. Foucault, op. cit., s. 476.

³⁴ B. Pascal, op. cit., s. 71.

Fenomenologia Husserla jako transcendentálna interpretacja kartezjanizmu

Jak dalece transcendentálne Ja może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak daleko – mimo tej możliwości złudzeń – sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów?

E. Husserl

Istniały jednak jeszcze inne (może nawet poważniejsze badawczo i merytorycznie) aporie, z którymi nie umiała sobie poradzić psychologia introspekcyjna, a na które po raz pierwszy zwrócił uwagę filozof austriacki Franz Brentano, szczególnie w swej znanej książce *Psychologia z punktu widzenia empirysty*.

Brentano wprowadził w punkcie wyjścia fundamentalne rozróżnienie a k t ó w (które są subiektywne) i t r e ś c i (które są obiektywne). *Cogito* jest podmiotem myślenia, to ten, kto myśli (to to, co myśli?), *cogitatio* to proces myślenia, akt myślenia, proces psychiczny, ale *cogitatum* to to, o czym się myśli, to przedmiot myślenia. Tak więc przedmiotem psychologii nie jest to, co widzę (szerzej – doznaję), ani to, o czym myślę, ani też przedmiot moich uczuć lub sądów, ale same te akty: widzenie, myślenie, sążenie, czucie *etc.* Przedmiotem psychologii winno być nie to, co obiektywne (treści), ale to, co subiektywne (akty)³⁵.

Niestety – zdaniem Brentana – psychologia introspekcyjna nie rozumiała tego i za pomocą introspekcji badała treści; popełniała więc b ł ą d k a t e g o r i a l n y: przypisywała pewnej grupie obiektów (tu psychicznych) cechy, które do tej grupy się nie stosują (np. czerwien nie jest cechą widzenia). Odwrotny „błąd” popełniał (w swej *Fizyce*) cytowany wcześniej Arystoteles. Zupełnie tak jak niedawno Bas C. van Fraassen zaatakował dystynkcję „teoretyczne-obseryacyjne” (ponieważ teoretyczne mogą być terminy, a nie przedmioty, tak jak obserwowalne mogą być byty, a nie terminy, mówienie o „obiektych teoretycznych” i „obseryacyjnych predykatach” jest błędem kategoryalnym), Brentano przed stu laty wprowadził dys-

³⁵ F. Brentano, *Psychologie von empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Leipzig 1924, s. 116.

tynkję (na akty i treści), postulując jednocześnie (jako dalszą implikację swego twierdzenia) podział predykatów – na te, które dadzą się stosować do aktów, i te, które stosują się do treści³⁶.

Sam Brentano w tej kwestii pisze następująco:

Według wielu psychologów przedmioty są zmysłowe, a niektórzy idą w ograniczaniu przedmiotów jeszcze dalej, nie chcąc w ogóle rozróżniać między pierwotnym a wtórnym przedmiotem zmysłowym, i tak np. coś barwnego, widzianego przez kogoś, identyfikują z jego widzeniem. Łatwo poznać, że jest to oczywisty błąd, zwracając uwagę, że w czymś barwnym nie jest dane żadne psychiczne odniesienie³⁷.

Prawdziwa, ugruntowana metodologicznie psychologia winna być czystą psychologią aktów. Takie oto roszczenie metodologiczne postawił przed badaczami *psyche* Brentano.

Podstawową cechą, która opisuje akty, jest *intencjonalność*, to znaczy fakt, że odnoszą się one zawsze do czegoś, że nigdy nie są puste, a zawsze są nakierowane na coś. Tak więc:

Dla rzeczy myślącej jest charakterystyczne, że odnosi się ona do czegoś jako przedmiotu: kto myśli, myśli coś, kto widzi, widzi coś barwnego, a oprócz tego doznaje siebie samego jako widzącego. Odniesienie do czegoś barwnego nazywamy tutaj odniesieniem do obiektu pierwotnego, odniesienie do siebie samego jako widzącego, odniesieniem do obiektu wtórnego, przez co jednak nie jest powiedziane, że to drugie dane jest później od pierwszego. Obiektem wtórnym jest zawsze rzecz myśląca jako taka, obiektem pierwotnym jednak może być coś, jak w podanym przykładzie, co nie wskazuje żadnego psychicznego odniesienia³⁸.

Ale jeśli tak, jeśli każdy akt świadomości posiada swój intencjonalny korelat (intencjonalność bowiem jest niezbywalną cechą aktów psychicznych), jeśli świadomość to zawsze „świadomość czegoś”

³⁶ B. C. van Fraassen, *Zachować zjawiska*, przeł. A. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 88–100.

³⁷ F. Brentano, *W kwestii metafizyki*, s. 114.

³⁸ Ibidem, s. 110.

to jak uczynić psychologię czystą teorią aktów? Czy i w rozumowaniu Brentana (krytycznym wobec tradycji psychologicznej) nie tkwi również jakaś sprzeczność? Z jednej bowiem strony wymaga się od psychologii, aby w akcie analizy abstrahowała ona od treści i koncentrowała się tylko na akcie, z drugiej jednak twierdzi się, że ten akt jest intencjonalny, a więc nierozzerwalnie połączony z treścią. Wydaje się raczej, że należałoby albo zrezygnować z roszczeń metodologicznych i wtedy twierdzić, iż immanentną cechą psychiczności jest intencjonalność, albo też utrzymać w mocy powyższe roszczenie metodologiczne, ale szukać rozwiązań merytorycznych w syntaktycznej teorii umysłu, tzn. czysto formalnej, nie wiążącej się z pewnymi uzależnieniami ontologicznymi.

Wydaje się, że cała rzecz jest niesłychanie istotna, skoro po stuleciu od śmierci Brentana w psychologii wybucha na nowo spór o treści w formie dyskusji w psychologii kognitywistycznej między Fodorem (zwolennikiem syntaktycznej i komputacyjnej teorii umysłu) a Searle'em (zwolennikiem intencjonalności i semantyki).

Dla jasności przyjmuję tutaj, że syntaktyczna teoria umysłu jest konglomeratem następujących tez: 1) Myślenie jest procesem informacyjnym i jako takie winno być uważane jako zespół subprocesów takich jak: rozwiązywanie problemów, wnioskowanie, planowanie, integracja percepcyjna itp. Ogólniej rzecz ujmując – myślenie to proces przetwarzania informacji, a więc kodowanie, przechowywanie, wydobywanie i w końcu wychodzenie poza dostarczone informacje. 2) Jeśli myślenie jest procesem przetwarzania informacji, to najlepszą metaforą myślenia jest metafora komputacyjna. Programy komputerowe tak się mają do aparatury elektronicznej, jak umysł do ciała. W wersji mocnej przyjmuje się też istnienie wrodzonego, niekonwencjonalnego systemu reprezentacyjnego jako eksplanansu werbalnych lub niewerbalnych procesów myślowych. Ów system powinien zawierać słownik, który wystarczy do wyrażenia wszystkiego wyrażalnego w jakimkolwiek języku naturalnym. Nie istnieje bowiem żadna inna droga nabywania nowych pojęć, jak przez definiowanie ich za pomocą starych pojęć. Aby uniknąć regresu w nieskończoność, przyjmuje się tu opcję naty-

wistyczną³⁹. 3) Jeśli myślenie jest procesem przetwarzania informacji, to najlepszym modelem jego zrozumienia jest model symulacji komputerowych, ale jeśli myślenie ma charakter komputacyjny (obliczeniowy), to operacje umysłowe mają dostęp tylko do formalnych właściwości (wcześniej przyjętych werbalnych i niewerbalnych) reprezentacji. Ściślej: nie mają one dostępu do semantycznych właściwości tych reprezentacji. Operują one na samych reprezentacjach, a nie na zależnościach między reprezentacjami a światem. Komputacjonizm jest teorią opisującą relacje *language-and-the-insides-of-the-machine*, a nie relacje *language-and-the-world*. A jeśli tak, to podstawową strategią tak pojętej psychologii poznawczej jest solipsyzm metodologiczny⁴⁰.

Zanim jednak minęło stulecie, z powyższymi dylematami próbowali się uporać Kazimierz Twardowski i Edmund Husserl.

Istotną modyfikację do psychologii deskryptywnej Brentana wniósł Twardowski, szczególnie swą rozprawą *O treści i przedmiocie przedstawień* oraz pracą o znamienym tytule *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*. Tytuł jest znamieny, sugeruje bowiem, że psychologia poznawcza ogniskuje podstawowe problemy semantyczne. Jak pisze John Macnamara: „Twardowski w dużym stopniu przyczynił się do upadku psychologizmu, poglądu tak popularnego w XIX wieku, zgodnie z którym logikę uważano za część psychologii”, zarazem podkreślał, że „logicy i psychologowie mimo wszystko potrzebują się nawzajem”⁴¹. Mimo że logicy i psychologowie zachowują się dziś jak „kobiety i mężczyźni w synagodze”, to jednak są na siebie skazani i wzajemnie od siebie uzależnieni.

Twardowski jako brentanista musiał zmierzyć się z tzw. *paradoksem przedstawień bez przedmiotowych*. Zgodnie z ustaleniami psychologii opisowej Brentana każde przedstawie-

³⁹ J. A. Fodor, *The language of thought*, Sussex 1976, s. 55–64.

⁴⁰ Idem, *Representations. Philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge 1981, s. 226–238.

⁴¹ J. Macnamara, *O nazywaniu rzeczy: Uwagi na temat związku między logiką a psychologią*, przeł. K. Domańska, w: *Wiedza a język*, pod red. I. Kurcz, J. Bobryka, D. Kędzielawy, Wrocław 1986, s. 37–38.

nie jest przedstawieniem „czegoś” (tj. jakiegoś przedmiotu). Istnieją jednak przedstawienia, np. „złota góra”, „obecny król Francji”, „Pegaz” itp., których przedmioty nie istnieją. Istnieją więc przedstawienia, które mają *t r e ś ć*, ale nie odpowiada im żaden *p r z e d m i o t*. Jak rozumieć w takich przypadkach uniwersalny i fundamentalny stosunek intencjonalny?

Rozwiązanie tego paradoksu podane przez Twardowskiego jest bardzo proste. Wszystkie akty przedstawiania wyposażone są w intencjonalną treść, ale tylko niektóre z nich posiadają „zewnętrzny”, transcendentny przedmiot. Zdaniem Twardowskiego rozróżnienie między aktem, treścią i przedmiotem obowiązuje nie tylko w całej sferze przedstawień, ale w ogóle jest konstytutywne dla wszelkich zjawisk psychicznych. Każdy *a k t* psychiczny jest wyposażony w pewną *t r e ś ć*, za pośrednictwem której odnosi się do *p r z e d m i o t u*. Nie ma więc żadnej konieczności, aby wszystko, co jest przedmiotem przedstawień, musiało istnieć. Dopóki pozostajemy na poziomie samych tylko reprezentacji, o istnieniu w ogóle nie może być jeszcze mowy. Problem istnienia pojawia się na poziomie sądów i tam też dopiero przedmiot przedstawienia może zostać określony jako istniejący lub nieistniejący⁴².

Takie rozumowanie było oczywiście zgodne z *i d i o g e n i c z n ą* teorią sądu Brentana. Zgodnie z nią osnową sądu nie jest połączenie dwu przedstawień (podmiotu i orzeczenia), ale uznanie lub zaprzeczenie istnienia jakiegoś przedmiotu. To znaczy: sądy mają naturę tetyczną, a nie syntetyczną.

Zdaniem Twardowskiego różnica zachodząca między treścią a przedmiotem przedstawienia jest nie tylko logiczna, ale także empiryczna. W przypadku przedstawień bezprzedmiotowych treść jest czymś istniejącym, natomiast przedmiot nie istnieje. Tak więc własności, które można orzekać o przedmiotach przedstawień, mogą być nonsensowne w odniesieniu do ich treści i *vice versa*. *P r z e d m i o t* może być czymś realnym lub nie, *t r e ś ć* natomiast – w odróżnieniu od realnego *a k t u* przedstawiania – sama realna nigdy

⁴² J. Sidorek, *Od tłumacza*, w: E. Husserl, *Badania logiczne*, Toruń 1996, s. XVII.

nie jest. Ponadto różne przedstawienia, wyposażone w różne treści, mogą odnosić się do tego samego przedmiotu⁴³.

Widać więc, że przypadek aktów skierowanych na przedmioty nieistniejące ujawnia dopiero „nietrywialność” problemu intencjonalności. Występowanie relacji intencjonalnej jest tą cechą świadomości, która nie zależy od istnienia (lub nieistnienia) przedmiotów, których jesteśmy świadomi. Jeżeli wyobrażam sobie np. książkę na stole, to treść intencjonalna tego aktu zachowuje swą identyczność bez względu na to, czy rzeczywiście książka znajduje się na stole, czy też nie. Tę własność intencjonalności można by nazwać e g z y s t e n c j a l n ą n e u t r a l n o ś c i ą.

Ponadto, by użyć tu przykładu Husserla, gdy ktoś wyobraża sobie „zwycięzcę spod Jeny”, to nie jest prawdą, że wyobraża sobie „pokonanego spod Waterloo”, chociaż „zwycięzca spod Jeny” i „pokonany pod Waterloo” to jedna i ta sama osoba – Napoleon. Analogicznie, gdy myślimy o „złotej górze”, to fakt jej nieistnienia nie upoważnia do stwierdzenia, że myślimy o niczym, a więc na przykład o „Pegazie”. W akcie intencjonalnym nie tylko istotne jest, na co jest on skierowany, ale także, jak jest on skierowany, w jakim aspekcie ujmuje swój przedmiot. Mając na myśli tę cechę intencjonalności, będziemy mówili o jej i n t e n c j o n a l n y m charakterze.

Sam Brentano dzielił już przedmioty na zmysłowe i intelligibilne (noetyczne).

Kto widzi coś, słyszy albo w inny sposób doznaje, ma za obiekt pierwotny jakiś przedmiot zmysłowy, obiekt wtórny także zaliczany będzie do zmysłowych. Kto natomiast myśli coś barwnego, coś ciepłego, coś przestrzennego w ogóle, za obiekt pierwotny ma jakiś obiekt noetyczny, a obiekt wtórny zaliczony także będzie do noetycznych⁴⁴.

Dopiero jednak Husserl, szczególnie w pierwszym tomie *Ideji czystej fenomenologii*, dokonał ostatecznych ustaleń pojęciowych, które miały zróżnicować psychologię jako naukę empiryczną

⁴³ E. Paczkowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980, s. 121.

⁴⁴ F. Brentano, *W kwestii metafizyki*, s. 113–114.

(jest ona: 1) nauką o faktach – *matters of fact* w sensie Hume'a; oraz 2) nauką o przedmiotach realnych, a więc istniejących w czasoprzestrzeni wraz z innymi przedmiotami tworzącymi *omnitude realitas*) i fenomenologię jako: 1) naukę eidetyczną o istotach, oraz 2) naukę o przedmiotach irrealnych, transcendentally zredukowanych fenomenach⁴⁵.

Autor *Idei* wprowadza ponadto istotne rozróżnienie na reprezentacje i naoczność. Reprezentacje są tego rodzaju przedstawieniami, że nie zawierają w sobie „przedmiotów” jako swych immanentnych obiektów, lecz je jedynie intendują, domniemują je, ze zrozumieniem wskazują na nie. Naoczność natomiast jest tego rodzaju przeżyciem psychicznym, które swój przedmiot zawiera jako immanentną treść. Naoczność jest więc albo osiągnięciem ostatecznego celu reprezentacji (izomorficznym oddaniem przedmiotu), albo też jest pierwotnym zwróceniem się ku przedmiotowi bez odwołania się do reprezentacji tego przedmiotu.

Dzięki powyższym rozróżnieniom treścią intencjonalnie scharakteryzowanych aktów nie były już przedmioty „tego świata”, ale noematy – syntaktyczne odpowiedniki obiektów materialnych, np. drzewo jako takie, które tym się różni od drzewa konkretnego, że się nie pali i nie posiada składu chemicznego tegoż.

Wielokrotnie odnotowywany w literaturze filozoficznej „przełom” światopoglądowy Husserla (rozdzielający okres „przedfenomenologiczny” i fenomenologiczny), który dokonał się w *Badaniach logicznych*, nie polegał bynajmniej na odrzuceniu psychologii ze względu na jej subiektywizm (krytykę subiektywizmu przeprowadził Gottlob Frege), lecz na odrzuceniu „obiektywistycznej” i przyrodniczej psychologii empirycznej i zastąpieniu jej czysto subiektywną, oczyszczoną z wszelkich „cytatów” obiektywistycznych psychologią opisową – fenomenologią⁴⁶.

Metodą wyjściową badań fenomenologicznych miała być *epoché* – redukcja transcendentálna. Badacz w pierwszym

⁴⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Księga I, Warszawa 1967, s. 7.

⁴⁶ Idem, *Badania logiczne*.

roku musi pozbawić świat, który w swym nastawieniu naturalnym uznawany był po prostu za istniejący, tego niepowątpiewalnego (dla większości naiwnie żyjących ludzi) uznania (przeświadczenia). Fenomenolog kwestionuje zatem działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia (tezy o istnieniu świata) i „ujmuje w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale »jest nam obecny«, »istnieje« i nadal pozostanie obecny jako świadomościowa »rzeczywistość«, nawet gdy nam się spodoba ująć go w nawias”⁴⁷. Chodzi więc o to, by w punkcie wyjścia dojść do absolutnego zerowego punktu poznania – zrealizować utopijną ideę bezałożeniowości.

Cóż jednak pozostanie, jeżeli się wyłączy cały świat z nami samymi i z wszelką wiedzą na jego i na nasz temat wcześniej poczętą (tzn. przed redukcją)? Otóż – jak powiada autor *Idei* – „wprawdzie ulegnie wyłączeniu świat jako fakt, ale nie świat jako *eidos*, a także nie jakakolwiek inna sfera istotnościowa. Wyłączenie świata nie oznacza też rzeczywiście wyłączenia np. szeregu liczb i odnoszącej się do nich arytmetyki”⁴⁸. Dzięki *epoché* ujmuję więc czyste życie świadomości i kieruję spojrzenie wyłącznie ku tej świadomości.

W konsekwencji Husserl mógł utrzymać w mocy *z a s a d ę w s z y s t k i c h z a s a d* stwierdzającą, że poznanie prawomocne poznawczo to poznanie osiągnięte w oparciu o źródło według naoczności, ale ta naoczność gwarantująca bezpośredniość wiedzy (dane źródłowej naoczności nie mogą być kwestionowane na mocy danych nienaocznych) nie była prostym empirycznym spostrzeżeniem, lecz względem w istotę rzeczy, była więc *w i d z e n i e m e i d e t y c z n y m*.

Powyżej przedstawione rozróżnienia – jak zauważa sam Husserl w *Posłowniu do Idei* – a nawet sama konieczność akcentowania różnicy między podmiotowością transcendentálną a psychologiczną, a więc konieczność ponawiania wyjaśnienia, że transcendentálna fenomenologia nie jest w żadnym razie psychologią ani nawet fenomenologiczną psychologią, doprowadziła do wielu nieporozumień w tej sferze.

⁴⁷ Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, s. 99.

⁴⁸ Ibidem, s. 102.

Badacze, świadomi tych rozróżnień, wykorzystywali je jako argument o nieprzydatności fenomenologii lub jako argument o sprzeczności między psychologią a fenomenologią. Dochodzili więc do przekonania o nieistotności fenomenologii dla empirystycznie zorientowanej nauki. Jednak – by zacytować tu Husserla – „nie widzieli, że tutaj, w przeciwieństwie do naturalistycznej, zewnętrznej psychologii, po raz pierwszy dochodzi do głosu i czynu psychologia, w której życie duszy staje się zrozumiałe w swej najwłaściwszej pierwotnie naocznej istocie, i że owa naoczna istota tkwi w coraz to nowym i coraz to na nowo organizującym się konstytuowaniu się tworów sensu w odmianach ważności egzystencjalnej, krótko mówiąc – w systemie intencjonalnych operacji, dzięki którym stają się w każdym wypadku obecne dla »ja« istniejące przedmioty najrozmaitszego stopnia, aż do poziomu świata obiektywnego”⁴⁹. Nie rozumieli więc, że fenomenologia staje się ostateczną metodologią psychologii i jej apriorycznym warunkiem.

Husserl pisał w tej sprawie dość sarkastycznie:

Wśród psychologów, taka panuje wrogość w stosunku do idei, że ostatecznie musi się ona stać niebezpieczna dla postępu samych nauk doświadczalnych; a to z tego powodu, że w ten sposób doznaje zahamowania proces eidetycznego ugruntowania tych nauk, który jeszcze wcale nie jest zakończony [...]”⁵⁰.

A w innym miejscu:

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 uwzględnić⁵¹.

⁴⁹ E. Husserl, *Postłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. J. M. Siemka, Warszawa 1978, s. 75.

⁵⁰ Idem, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, s. 63.

⁵¹ Ibidem, s. 265.

Wbrew tym słowom, inni badacze porzucili fenomenologiczną redukcję jako „pobawione znaczenia filozoficzne dziwactwo”, przez co pozostawili z fenomenologii jedynie aprioryczną psychologię Brentana. W tej opcji zapomina się jednak o tym, że niezależnie od wariantu (strukturalistycznego czy atomistycznego) psychologia introspekcyjna jest psychologią naturalistyczną, którą „ze względu na powoływanie się na zmysł wewnętrzny można nazwać też sensualizmem”. Psychologia taka (w tym szkoła Brentana) traktuje życie psychiczne jako przyrodniczy przebieg zdarzeń, tyle że zachodzący w *quasi*-przestrzeni świadomości. I nie ma tu większego znaczenia, czy „datom psychicznym każe (ta psychologia) być czymś atomistycznie nawianym jak kupa piasku, choćby nawet wedle praw empirycznych, czy też uważa się je za części całości niesprowadzalnej do części”⁵².

Husserl wyróżnia dwa typy nastawienia badawczego. *Nastawienie naturalistyczne* przyjmuje, iż przyroda jest dziedziną czystych bytów rozciągłych, które koegzystują w jednolitej czasoprzestrzeni. Każde ciało zanurzone w tej przestrzeni podlega przyczynowości. Również człowiek w tym nastawieniu traktowany jest jako „wypełniona rozciągłość”, a dusza, „mimo iż nie jest ujmowana jako rzeczywiste przestrzennie ukształtowana w każdej fazie trwania”, traktowana jest „analogicznie do kształtu ciała”, jej istnienie zaś da się podporządkować „jednoczesności bytu przestrzennego”⁵³.

Drugi typ postawy badawczej Husserl określa mianem *nastawienia personalistycznego*. W tym wariacie, mimo iż ludzie również (podobnie jak zwierzęta) istnieją w przestrzeni, to jednak zainteresowanie badacza kieruje się „na osoby i ich stosunek do świata, na sposoby, w jakich tematyzowane osoby uświadamiają sobie to, co uświadamiają sobie jako dla nich istniejące. Chodzi mianowicie także o to, z jakim szczególnym przedmiotowym sensem sobie to uświadamiają. W tym ujęciu idzie zatem nie o taki świat, jaki

⁵² E. Husserl, *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, s. 72–73.

⁵³ Idem, *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Fenomenologia i socjologia*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Warszawa 1989, s. 54.

rzeczywiście jest, lecz o świat, który obowiązuje dla danych osób, o świat im się zjawiający, z takimi cechami, z jakimi im się zjawia”⁵⁴.

Ten pierwszy typ nastawienia miałby być charakterystyczny dla całego przyrodoznawstwa, którego cechą podstawową jest traktowanie przyrody jako matematycznego uniwersum. Ten drugi z kolei jest charakterystyczny dla psychologii, a w szczególności psychologii fenomenologicznej. *Nauki humanistyczne* są więc – w tym ujęciu – naukami o ludzkiej subiektywności w jej świadomościowym odniesieniu do świata. Jest tak, bowiem „osoby są motywowane tylko przez to, co sobie uświadamiają, i w sposób, w jaki – dzięki zmysłom – sobie to uświadamiają, w jaki to dla nich obowiązuje lub nie itd.”⁵⁵

Nastawienie personalistyczne kieruje się na świadomość, bo tylko świadomość jest istotnym metaregulatorem ludzkiego zachowania. To subiektywny odbiór wrażeń (bodźców), a nie ich kauzalistyczna siła – twierdzi Husserl – decyduje o tym, jak człowiek się zachowa. Zarazem, kiedy tematem naszych dociekań uczynimy „rzeczy, przyrodę, świat ludzi i zwierząt, ciała i psychiki, tak jak są one same w sobie i dla siebie (obiektywnie), stajemy się *przynodem* i *kami*, zoologami, antropologami, a w szczególności psychologami (w sensie, który odpowiada tutaj przyrodniczej zoologii)”⁵⁶.

Psychologia może zatem być uprawiana w nastawieniu naturalistycznym (wtedy staje się częścią zoologii) lub personalistycznym (wtedy powinna stać się fenomenologią).

Ostatecznie więc przeciwieństwo między badaniami nauk przyrodniczych i naturalistycznej psychologii a badaniami nauk humanistycznych i personalistycznej psychologii polega na tym, iż w naukach tych psychika staje się tematem traktowanym inaczej:

mianowicie w naukach przyrodniczych jako umiejscowiony podmiot, jako aneks istniejącego ciała materialnego, współistniejący z nim i indukcyjnie z nim zespolony – psychofizycznie (w sensie dualizmu kartezjańskiego). Natomiast nastawienie nauk humanistycznych jest na-

⁵⁴ Ibidem, s. 55–56.

⁵⁵ Ibidem, s. 56.

⁵⁶ Ibidem, s. 57.

stawieniem personalistycznym, które jest czystym nastawieniem na osobę, w podobnym sensie czystym, w jakim czyste są nauki przyrodnicze – jak się zdaje dzięki abstrakcji⁵⁷.

Widać więc, że w oczach Husserla psychologia jest dyscypliną „pękniętą od wewnątrz”, że korzysta ona albo z nauk przyrodniczych, albo humanistycznych (że jest pomostem od natury do kultury), że może być uprawiana na dwa sposoby. Jeden – czysto p r z y r o d n i c z y, który zawsze będzie dręczyć się pytaniem:

na czym polega jedność człowieka czy zwierzęcia, w jakiej mierze wolno mówić o połączeniu ciała i duszy, w jakiej mierze można uważać to połączenie za przyczynowe w podobnym sensie co przyrodniczy związek przyczynowy?⁵⁸

Drugi zaś – k u l t u r a l i s t y c z n y – oparty na humanistycznej interpretacji (odpowiadającej na pytanie: „dlaczego X podjął taką a taką czynność?”). Projekt fenomenologiczny w tym kontekście miałby umożliwić dotarcie do eidetycznych struktur świadomości, do *a priori* wszelkiej subiektywności, która dotyczyłaby i Chińczyka, i Greka za czasów Solona, i Papuasa, i w końcu naukowca – człowieka kultury grecko-łacińskiej.

Jak pisze sam Husserl:

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 założone jako bezwzględne? Subiektywność jako subiektywność transcendentálna. Inny punkt wyjścia: eidetycznie ogólna nauka o sobie – psychologia. Uniwersalna psychologia. Zwrot ku filozofii transcendentálnej⁵⁹.

Mimo iż w *Formale und transzendentálne Logik* Husserl pisał, że „nie istnieje dające się pomyśleć miejsce, gdzie życie świadomości ulega-

⁵⁷ Ibidem, s. 62.

⁵⁸ Ibidem, s. 63.

⁵⁹ Ibidem, s. 74.

łoby, lub mogłoby ulegać, przerwaniu”⁶⁰, a podmiot konstituowałby swą jedność inaczej niż przez intencjonalną podmiotowość, to jednak i w *Medytacjach kartezjańskich*, i w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserla nachodzą wątpliwości co do zasięgu apodyktycznej oczywistości *ego cogito*, do którego doszedł w swym systematycznym wątpieniu Kartezjusz, a które dla samego Husserla miało stać się pierwotną intencjonalną podstawą wszelkiego doświadczania.

Husserl dochodzi więc do przeświadczenia, że apodyktyczność sądu nie musi iść w parze z jego adekwatnością. W doświadczaniu transcendentálním jest dana bowiem jedynie żywa terażniejszość czystego *Ja*. Tymczasem poza tą sferą „rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólny, występujący w charakterze czegoś presumpcyjnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane”⁶¹. Do tego nie-doświadczanego h o r y z o n t u należy – zdaniem Husserla – przede wszystkim „ciemna zupełnie przeszłość czystego *Ja*”, ale również „własności habitualne”, a więc, jak byśmy dziś powiedzieli, sfera nawyków lub odkryta dopiero przez Gilberta Ryle’a „wiedza jak”.

Ów ciemny horyzont wyczuwany przez Husserla oczywiście nie może jeszcze przez niego zostać nazwany nieświadomością. Świadomość, uważa Husserl, jest świadomością w każdej swej fazie. Istnieje jednak ś w i a d o m o ś ć p r z e d r e f l e k s y j n a, która wcale nie jest przedświadomością (w tym sensie, że przedświadome jest czymś potencjalnie możliwym do uświadomienia), jest to raczej p r a ś w i a d o m o ś ć, na którą nakłada się strumień retencjonalno-prorencjonalny. Spostrzeżenie bowiem dotyczy chwili obecnej (teraz), przypomnienie przeszłości, antycypacja zaś – przyszłości. Problem jednak polega na tym, iż z jednej strony Husserl stara się podkreślić pierwszeństwo praimpresji, traktując retencję jako jedynie pogłos pierwotnej obecności, z drugiej jednak strony uprzytomnienie sobie aktualnej impresji wymaga retencji, choćby po to, by odnieść nowe wrażenie do swego wcześniejszego doświadczania, po to, by

⁶⁰ E. Husserl, *Logika formalna i transcendentálna*, s. 190.

⁶¹ Idem, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 32.

móc nadchodzące wrażenie w ogóle zidentyfikować. Obydwie więc formy świadomości wzajemnie się zakładają i nie mogą bez siebie istnieć⁶².

W następnym rozdziale spróbuję pokazać, jak owa „ciemna sfera przeszłości Ja” zostanie wydobyta na światło dzienne za sprawą Freuda.

Tak więc ostatecznie radykalizacja kartezjańskiego wątpienia i ugruntowywanie Ja transcendentalnego, przeprowadzona za pomocą *epoché*, w której nie tyle neguję istnienie świata (jak gdybym był sofistą), nie tyle też wątpię w jego istnienie (jak gdybym był sceptykiem), ile raczej dokonuję wynawiasowania wszystkich moich naturalnych przeświadczeń, zawieszenia wszystkich moich dotychczasowych przekonań; otóż ta metoda, która „zabrania mi całkowicie wydanie jakiegokolwiek sądu o przestrzenno-czasowym bycie”, ten akt ostatecznej determinacji filozoficznej (*epoché*) od samego początku narażony jednak był na pewną intelektualną bezpłodność. W *Kryzysie* Husserl nakazuje nam „przedrzeć się przez piekło nie dającej się już bardziej pogłębić *quasi*-wątpiącej *epoché*, by dojść do bram nieba absolutnie racjonalnej filozofii”⁶³; nie jest jednak pewne, czy wysiłek i determinacja filozofa idą tu w parze z uzyskiwanymi rezultatami poznawczymi.

Ewentualne zakwestionowanie twierdzeń metafizycznych autora *Medytacji kartezjańskich* (lub, co bardziej oczywiste, ich niezaakceptowanie) – jak to już zauważył Roman Ingarden w *Przedmowie* do polskiej edycji *Idei* – spycha pozostałe twierdzenia opisowe (na temat struktury świadomości, świadomości czasu, różnych odmian świadomości *etc.*) w rejony tzw. psychologii racjonalnej, względem której jednak, w początkowym przynajmniej projekcie, chciał się Husserl zdystansować.

Mimo wprost euforycznych wyznań Husserla na temat Kartezjusza w *Medytacjach kartezjańskich*, w których dowiadujemy się, że Kartezjusz inauguruje „całkiem nowy typ filozofowania, filozofowa-

⁶² Idem, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 7–47.

⁶³ Idem, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, s. 73.

nia, które zmieniając cały dotychczasowy styl odwraca się w radykalny sposób od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentnego⁶⁴, w *Kryzysie* dowiadujemy się już o tym, iż Kartezjusz błędnie zinterpretował samego siebie. Zamiast potraktować otrzymane w akcie radykalnego wątpienia *Ego* jako absolutnie apodyktyczne osadzenie świata, Kartezjusz potraktował je raczej jako *residuum* świata, potraktował duszę jako *residuum* dokonanej wcześniej abstrakcji z ciała i jako dopełnienie tego ciała. Mimo że Kartezjusz przedarł się przez „piekło nie dającej się dalej pogłębić *epoché*”, to jednak podstawiał w ostatnim akcie *Ja* za *Ego*, immanencję psychologiczną za egologiczną, wreszcie oczywistość „sposstrzeżenia wewnętrznego” lub „sposstrzeżenia samego siebie” za „egologiczne sposstrzeżenie samego siebie”⁶⁵.

Tak oto „ostatni kartezjanista” wyparł się samego Kartezjusza, choć jawnie przyznawał się do swego intelektualnego długu wobec twórcy geometrii analitycznej. Tak oto „problematyczność, na jaką choruje psychologia, i to nie jedynie w naszych czasach, lecz już od stuleci, problematyczność, której przysługuje kluczowe znaczenie dla ujawnienia się zagadkowych, nierozwiązywalnych niezrozumiałości współczesnych nauk, nawet i matematycznych”⁶⁶; otóż ta problematyczność nie została rozwiązana. Z a g a d k a s u b i e k t y w n o ś c i, która – zdaniem Husserla – jest wspólnym mianownikiem wszelkich zagadek świata (zagadka tematyki i metody psychologii) nie znalazła swego Edypa, który byłby zdolny ją rozwiązać, tak jak Edyp rozwiązał zagadkę Sfinksa.

⁶⁴ Idem, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2.

⁶⁵ Idem, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, s. 76.

⁶⁶ Ibidem, s. 3.

ROZDZIAŁ 3

Odkrycie nieświadomości w dziele Freuda

W ten sposób jednak (tzn. deprecjonując wartość nauki) nie uwzględnia się kilku decydujących czynników, jeśli chodzi o ujęcie pracy naukowej, a mianowicie tego, że nasza organizacja – to znaczy nasz aparat psychiczny – rozwinął się właśnie w trakcie wysiłków zmierzających do zbadania świata zewnętrznego, musiał więc urzeczywistnić w swej strukturze jakiś fragment celowości, że on sam jest częścią składową owego świata, który mamy zbadać, i że jako żywo dopuszcza on takie badanie, że zadanie nauki zostaje w pełni określone wtedy, gdy ograniczymy się do wykazania, w jaki sposób musi się nam jawić świat wskutek specyfiki naszej organizacji psychicznej, i że ostateczne rezultaty naukowe właśnie z powodu tego, w jaki sposób doszło do ich uzyskania, nie są jedynie warunkowane przez naszą organizację psychiczną, lecz również przez to, co wywarło na nią wpływ, wreszcie, że kwestia natury świata to pozbawiona praktycznego znaczenia czysta abstrakcja, jeśli rozpatrując ją, nie uwzględnimy naszego postrzegającego ją aparatu psychicznego.

S. Freud

W takim właśnie kontekście filozoficznym spotykamy dzieło Sigmunda Freuda, które cechuje nade wszystko atmosfera nieufności wobec tego, co na kilka stuleci zostało obdarzone największym zaufaniem – wobec świadomości właśnie.

Dogmatem świadomego nie zachwiało ani dzieło Kanta (będące krytyką wszelkich form rozumności, ponieważ *ego* musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom), ani też imponująca budowla pojęciowa Hegła z *Fenomenologii ducha*, która miała opisać pracę człowieka produkującego samego siebie, a więc pracę nad samo-się-wytwarzaniem (*Selbstbildung*). Mimo wielu koincydencji z procesem rozwoju ontogenetycznego opisanym przez Freuda, Hegel nie zdobył się na zakwestionowanie świadomości (choć w *Fenomenologii ducha* był tego bliski). Substancją rozwoju jest tu bowiem

nadal świadomość, która przeistacza się w samowiedzę (formy świadomości nieszczęśliwej), a ta w rozumność (odkrywającą prawidła świata, które stają się prawami intelektu) i ta dopiero staje się duchem.

Jak to zauważył już Paul Ricoeur:

współczesny filozof spotyka Freuda po tej samej stronie co Nietzschego i Marksa – wszyscy trzej jawią mi się niby siewcy podejrzeń, bezlitośnie zrywający zasłony i maski¹.

A problem maskowania to jeden z zasadniczych tematów dociekań psychoanalitycznych.

Ponadto jeśli zważyć, że wielkim tematem psychoanalizy jest związek pragnienia z sensem, to należałoby umieścić Freuda obok Platona (który obok hierarchii idei wznosi hierarchię miłości), Spinozy (który do stopni utwierdzania się i działania dołącza stopnie jasności idei), wreszcie Leibniza (u którego stopnie dążności właściwe monadzie oraz stopnie jej postrzegania wzajemnie sobie odpowiadają). Moja t e z a jednak zakłada, że Freuda od tych myślicieli więcej dzieli, niż łączy.

Foucault posuwa się nawet do stwierdzenia, że autorzy *Woli mocy*, *Kapitału* i *Marzeń sennych* tworzą nową hermeneutykę, tzn. „dokonują głębokich zmian w przestrzeni repartycji, która czyni znaki znakami”, a co więcej, tworzą też współczesną postać interpretatora, którego ruch jest przeciwstawny wobec ruchu samej interpretacji.

Jeśli interpretator, jako człowiek podziemny, sam zstąpić musi aż na dno, to ruch interpretacji jest, przeciwnie, ruchem coraz bardziej wysuwającego się nawisu, który odsłania wciąż nad sobą w sposób coraz bardziej widoczny głębię [...]².

A ta głębia okazuje się już teraz całkiem powierzchowna. Zanim jednak stanie się ona geometryczną powierzchnią, interpretator musi

¹ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 204.

² M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 255.

stać się „człowiekiem podziemnym”, musi niczym górnik zatopić się w „kopalni znaczeń”.

Oczywiście należy pamiętać, że tak jak odkrycie podmiotu epistemicznego przez Kartezjusza nie dokonało się w próżni, tak też Freuda odkrycie nieświadomości nie dokonało się akontekstualnie i bezinspiracyjnie. Wymienia się na przykład kilka wątków teoretycznych biologii i fizyki, którymi była inspirowana psychoanaliza u swego źródła. Chodzi tu głównie o teorie ewolucji Lamarcka i Darwina, prawo Haeckla głoszące, że ontogeneza jest powtórzeniem filogenezy, triploblastyczną teorię rozwoju embrionalnego, traktowanie metabolizmu jako zmiennej równowagi homeostatycznej między procesami anabolizmu i katabolizmu, drugą zasadę termodynamiki Clausiusa, psychosensoryczną fizjologię zmysłów opartą na pracach Helmholtza i Fechnera³.

Ponadto w XIX wieku narastała liczba przesłanek empirycznych skłaniających badaczy, jeśli nawet nie do uznania realności nieświadomości, to przynajmniej do zastanowienia się nad adekwatnością dotychczasowego, opartego na kartezjańskim modelu *psyche*, paradygmatu. Chodzi tu głównie o psychopatologię mającą do czynienia z automatyzmami ruchowymi, dysocjacjami, nerwicami, konwersjami nie dającymi się wytłumaczyć ani czysto biologicznie, ani też fenomenologicznie. Ponadto badania nad hipnozą, telepatią, prekognicją, sugestią oraz informacje artystów o nieświadomej inspiracji twórczej sugerowały ograniczenia dotychczasowego równania: psychiczność = świadomość⁴. Wszystkie te fakty były, w terminologii Kuhna, a n o m a l i a m i, tj. zjawiskami, których nie pozwalał oczekiwać dotychczasowy paradygmat. Ale, jak czytamy w *Strukturze rewolucji naukowych*:

to, co nowe, pojawia się tylko temu, kto dokładnie wie, czego powinien się spodziewać, i zdolny jest stwierdzić, że coś jest inaczej, niż być

³ E. Paszkiewicz, *Struktura teorii psychologicznych*, Warszawa 1983, s. 137.

⁴ B. Dobroczyński, *Podświadomość w poglądach psychologicznych E. Abramowskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 1985, t. 28, s. 875; L. Chertok, F. de Saussure, *Rewolucja psychoterapeutyczna*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa 1988, s. 80.

powinno wedle oczekiwania. Anomalie ujawniają się tylko na gruncie paradygmatów⁵.

Wielkość Freuda polegała właśnie na tym, że nie zbagatelizował tych anomalii, a wprost przeciwnie – zaczął je maniakalnie archiwizować.

Problem, jaki chciałbym tu przedyskutować, da się zawrzeć w pytaniu: czy Freud tworzy nową regułę kwalifikacji egzystencjalnej, zupełnie przeciwstawną wobec tej, jaką spotkaliśmy u Descartes'a? A jeśli tak, to czy jego propozycja jest bardziej płodna od propozycji Kartezjusza, tzn. czy daje szansę na stworzenie bardziej uniwersalnej i unitarnej ontologii umysłu; lub ujmując to inaczej, czy daje szansę na wygenerowanie takiej reguły transformacji egzystencjalnej, która byłaby w stanie wyjaśnić tę sferę bytów, która powołana została do istnienia przez Kartezjusza i to w geście niekwestionowanej pewności?

Freud przecież nade wszystko stawia nas wobec twierdzenia: nie rozumiemy nieświadomości, opierając się na tym, co wiemy o świadomości, czy nawet przedświadomości; ale – czy wychodząc od tego, co nieświadome, zyskujemy pulę nowych kategorii, które staną się *e x p l a n a n s a m i* lub *i n t e r p r e t a n s a m i* i tego, co nieświadome, i tego, co świadome? Obierając (po kartezjańsku) jako punkt wyjścia świadomość, nie możemy dotrzeć do tego, co nieświadome; ale czy obierając (po freudowsku) jako punkt wyjścia nieświadomość, potrafimy wrócić do świadomości po to, aby dojść w końcu do jakiejś korelacji świadomości i nieświadomości, do jakiegoś pojednania i to nie tylko Kartezjusza z Freudem, ale i człowieka z samym sobą?

„Kim powinien być człowiek – pyta Ricoeur – by odpowiedzialność za poprawne myślenie nie wykluczała zarazem u niego zdolności do szaleństwa, by wpływający 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«?”⁶. Jak powiada sam Freud:

⁵ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 1968, s. 81.

⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 205.

Często podkreślamy, że intelekt ludzki jest bezsilny w porównaniu z życiem popędowym człowieka i mamy rację, ale w tej słabości kryje się przecież coś osobliwego: intelekt przemawia cichym głosem, lecz nie ustanie, dopóki nie zyska posłuchu, i w końcu go otrzymuje, mimo że nieskończenie wiele razy mu go odmawiano⁷.

A zważywszy na to, że pragnienie samo w sobie jest niewyraźne i możliwość interpretacji uzyskuje dzięki temu, że wchodzi w głąb mowy w postaci swego lingwistycznego reprezentanta, nie pozostaje nam nic innego, jak w „mowę wstąpić” i przemówić owym „cichym głosem intelektu”. *Wo Es war, soll Ich werden* – oto psychoterapeutyczny sens wyzwania, jakie rzuca nam Freud. Sens ten jednak jest niesłychanie przewrotny, jeśli pamięta się, że w porządku ontogenetycznym – u Freuda *das Ich* jest jedynie „odroślą” bezosobowego *das Es*.

Konsekwencje ontologiczne odkrycia Freuda

Wydaje się, że wszystko jest sprawą ekonomii, jak rzekł książę Hamlet – „Oszczędność, bracie, oszczędność!”

S. Freud

Podczas gdy w psychologii świadomościowej nigdy nie byliśmy w stanie wyjść poza szeregi pełne luk, jawnie uzależnione od jakichś innych czynników, to drugi pogląd, zgodnie z którym psychika jest sama w sobie nieświadoma, pozwala psychologię przekształcić w naukę przyrodniczą⁸.

Takie oto wyznanie znajdujemy w późnym, niedokończonym przed śmiercią dziele Freuda – *Zarysie psychoanalizy*. Myślę, że podstawowym przeświadczeniem Freuda decydującym o jego niechęci do psychologii świadomościowej było przekonanie o tym, iż psycholo-

⁷ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 150.

⁸ Idem, *Zarys psychoanalizy*, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 160.

gia jako nauka przyrodnicza winna mieć p r z e d m i o t, który da się obiektywizować (uprzedmiotawiać), i który jest niezależny od woli i świadomości podmiotu poznającego. Taki „przedmiot”, taką obiektywność znalazł on właśnie w postaci nieświadomości. Równolegle rozwijający się behawioryzm Johna B. Watsona ów przedmiot znajdzie w „zachowaniu”, które jest jedynym obserwowalnym zdarzeniem w życiu człowieka⁹. Pół wieku później Noam Chomsky będzie pisał w tym samym duchu co Freud:

myślę, że po to, aby rzeczywiście posunąć się naprzód w badaniach nad językiem i w ogóle nad ludzkimi zdolnościami poznawczymi, trzeba koniecznie wytworzyć w sobie ten „dystans psychiczny” wobec faktów umysłowych, o którym wspomniał Kohler [...]. Musimy uznać, że nawet najzwyczajniejsze, najbardziej swojskie zjawiska wymagają wytłumaczenia i że dostęp do mechanizmów stanowiących ich podłoże nie jest w dziedzinie problemów umysłu uprzywilejowany w porównaniu do fizjologii czy fizyki¹⁰.

Drugim powodem interpolacji aktów świadomych przez akty nieświadome była wiara Freuda w to, że dzięki niej (interpolacji) będziemy mogli wskazać istnienie zorganizowanego związku między świadomością i nieświadomością, że dzięki niej będziemy mogli ujrzeć życie psychiczne w sposób bardziej d y n a m i c z n y. W życiu codziennym bowiem nieustannie doświadczamy 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 świadomości¹¹.

⁹ J. B. Watson, *Behawioryzm*, przeł. E. Klimas-Kuchtowa, Warszawa 1990, s. 39–96.

¹⁰ N. Chomsky, *Language and mind*, New York 1968, s. 23.

¹¹ S. Freud, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 106.

Introspekcjonizm nie jest więc w stanie wyjaśnić całej gamy zjawisk, które musi potraktować jak jakieś *residuum* niezrozumiałości. Paradoksalnie Freud, który dokonuje „rewolucji” w imię zachowania jedności człowieka, zostanie oskarżony przez Sartre’a o rozbicie tej jedności.

Podobnie istnieją w nas procesy psychiczne, które są w dużej mierze niezależne od siebie i to do tego stopnia, „jak gdyby nie były ze sobą powiązane i niczego o sobie nawzajem nie wiedziały. Musimy być zatem gotowi nie tylko do przyjęcia istnienia w nas drugiej świadomości, lecz również jakiejś trzeciej, czwartej, a nawet być może nieskończonego ciągu stanów świadomości, które wszystkie byłyby więc nam nieznanne, jak również nie wiedziałyby nic o sobie”¹². Oczywiście na to, aby twierdzić, że istnieje w nas mnogość świadomości, które dla siebie wzajemnie pozostają nieznanne (nieświadome), nie może sobie pozwolić żadna teoria.

„Wszelkie nauki – pisze Freud w *Zarysie* – opierają się na przekazywanych nam przez nasz aparat psychiczny obserwacjach i doświadczeniach. Ponieważ jednak przedmiotem badań naszej nauki jest sam ten aparat, przeto tu się kończy analogia”¹³. A zatem problemem psychologii jest, że to, co w innych dziedzinach wiedzy służy jako narzędzie gromadzenia wiedzy, w psychologii jest traktowane jako przedmiot poznania.

Czym jest jednak *To Coś*, które w pewnych sferach aktywności człowieka służy jako narzędzie, a w psychologii jest traktowane jako przedmiot analizy?

Otóż ów aparat psychiczny – jak mówi sam Freud – którego funkcją jest życie psychiczne, jest czymś rozciąglym, przestrzennym i złożonym, „a więc wyobrażamy go sobie na podobieństwo teleskopu, mikroskopu itp.”¹⁴ Jest to przedmiot *prze-strzenny* i w tym właśnie sensie nie ma on nic wspólnego z *res cogitans* Kartezjusza, która była strumieniem myśli posiadającym tylko charakterystykę czasową, a nie przestrzenną. Te różnice przestrzenno-czasowe sięgają jesz-

¹² Ibidem, s. 108.

¹³ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 161.

¹⁴ Ibidem, s. 145–146.

cze dalej, nieświadomość jest bowiem – zdaniem Freuda – pogrążona w pewnym stanie stacjonarym, „nieświadome procesy psychiczne są »bezczasowe«”¹⁵. W *Poza zasadą przyjemności* czytamy:

twierdzenie Kanta, że czas i przestrzeń są koniecznymi formami ludzkiego myślenia, może obecnie dzięki pewnym badaniom psychoanalitycznym zostać poddane dyskusji¹⁶.

W nieświadomości nie ma więc zastosowania elementarny podział temporalny na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Już na tym poziomie analizy widzimy fundamentalną różnicę między Kartezjuszem a Freudem. Dla pierwszego aparat psychiczny (pojęty jako świadomość) jest temporalny i aprzestrzenny, dla Freuda zaś aparat psychiczny (pojęty jako nieświadomość) jest przestrzenny i atemporalny. Dla Kartezjusza psychika jest rzeczą, ale rzeczą myślącą i jednorodną, dla Freuda psychika jest rzeczą, ale rzeczą rozciąglą i złożoną. Ponadto, jak pisze Freud w *Objaśnieniach marzeń sennych*, aparat psychiczny jest zbudowany tak samo jak aparat odruchowy. „Proces odruchowy jest też wzorcem wszelkiego dokonania psychicznego”¹⁷. Dla Kartezjusza wzorcem dokonania psychicznego jest akt myślenia (wątpienia). Freud też aparatowi psychicznemu przypisywał dwa końce – percepcyjny i motoryczny.

U czułego końca znajduje się system przyjmujący postrzeżenia, u końca motorycznego zaś – inny system, otwierający śluzę na ruchliwość. Proces psychiczny przebiega tak w ogóle od końca postrzeżeniowego do końca ruchliwego¹⁸.

Dla Kartezjusza proces psychiczny przebiegał od myśli do myśli i wcale nie mediatyzował połączenia między drogą aferentną a eferentną.

Oczywiście można się teraz zastanawiać, czym jest tak pojęty (po freudowsku) aparat psychiczny? Sam Freud poświęcił całe ży-

¹⁵ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 46.

¹⁶ Loc. cit.

¹⁷ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 454.

¹⁸ Ibidem, s. 453.

cie wyłącznie temu, by – jak sam pisał – „wywieść lub zgadnąć, jak aparat psychiczny jest zbudowany i jakie siły w nim działają”, a kiedy „nasze psychoanalityczne dzieło zostanie już ukończone, poszukać związków z biologią”. W cytowanej już tu pracy zwięźdzącej jego trud pisał:

świadome procesy nie układają się w nieprzerwane, zamknięte w sobie szeregi, tak że nie pozostaje nam nic innego, jak przyjąć istnienie fizycznych, czyli somatycznych procesów towarzyszących psychice, procesom tym trzeba przyznać większą kompletność niż szeregom procesów psychicznych, gdyż niektórym z nich odpowiadają paralelne procesy świadome, innym zaś nie¹⁹.

Z powyższych twierdzeń nie wynika jasno, czy Freud opowiadał się za teorią identyczności utożsamiającą procesy neurologiczne z procesami psychicznymi, czy też był raczej skłonny przyjąć, że procesy neurochemiczne są niezbywalnym substratem procesów psychicznych, ale nie są z nimi identyczne, że jedynie – jak sam mówi – „towarzyszą” procesom psychicznym. W terminologii Davida M. Armstronga, zaproponowanej w *Materialistycznej teorii umysłu*, tę drugą interpretację można by zidentyfikować z tzw. *atrybutywną teorią umysłu* (podwójnego aspektu) – sugeruje się tu, iż umysł i ciało są jedną i tą samą rzeczą, tyle że obserwowaną na dwa różne sposoby²⁰.

Sprawę komplikuje jeszcze bardziej wyrażona *explicite* przez Freuda obrona psychicznej interpretacji nieświadomości. Można bowiem postawić zarzut psychoanalizie, że, owszem, istnieją jakieś nieświadome motywy naszego postępowania, jednak owych utajonych motywów nie można już nazwać psychicznymi, albowiem odpowiadają one pozostałościom procesów somatycznych, z których procesy psychiczne mogą się na powrót odtwarzać.

Odpowiedź Freuda na ten zarzut była następująca:

¹⁹ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 159.

²⁰ D. M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Kraheńska, Warszawa 1982, s. 19.

Powyższy zarzut opiera się na nie wypowiedzianym, ale z góry przyjętym założeniu, w myśl którego świadomość zostaje zrównana z psychiką. Utożsamienie to stanowi albo *petitio principii*, nie dopuszczające pytania o to, czy wszystko, co psychiczne, musi być również świadome, albo też stanowi ono kwestię konwencji, terminologii. W tym drugim wypadku jest ono oczywiście – jak każda konwencja – nie do obalenia. Otwarte pozostaje tylko pytanie, czy konwencja ta okazuje się aż tak celowa, by musiało się ją przyjąć. Można na to odpowiedzieć, że konwencjonalne utożsamienie tego, co psychiczne, z tym, co świadome, jest całkowicie nie celowe. Rozbija ono ciągłość psychiczną, wpędza nas w nierozwiązywalne trudności paralelizmu psychofizycznego i narażone jest na zarzut, że bez głębszego uzasadnienia przecenia rolę świadomości oraz każe nam przedwcześnie porzucić obszar badań psychologicznych, nie ofiarowując nam w zamian niczego w innych obszarach²¹.

Freud, mimo iż zdecydowanie uważa stanowisko paralelistyczne za jałowe poznawczo (wikła nas tylko w nierozwiązywalne problemy), nie chce też utożsamić procesów nieświadomych ze stanami fizycznymi, „które są dla nas zupełnie niedostępne, żadne pojęcie fizjologiczne, żaden proces chemiczny nie może nam dostarczyć nawet mglistego wyobrażenia o pracy aparatu psychicznego”²². To ostatnie stwierdzenie w sposób zdecydowany odcina Freuda od teorii identyczności. Tym bardziej, iż z uporem twierdzi, że nieświadomość wypełniona jest zjawiskami, które wypełniają również świadomość, a więc wyobrazeniami, dążeniami, decyzjami, a także myślami! A wszystko to są bezwzględnie zjawiska psychiczne.

Sama świadomość, w tym ujęciu, „jest w ogóle stanem nadzwyczaj nietrwałym. Coś, co jest przedmiotem świadomości, jest nim tylko przez chwilę”²³. Co gorsze (dla samego Freuda), uznaje się tu wręcz, że „tego, co nazywamy świadomym, nie musimy charakteryzować, jest to bowiem to samo, co świadomość w rozumieniu tak filozofów, jak i potocznym”²⁴. To ostatnie zdanie Freuda jest tylko

²¹ S. Freud, *Nieświadomość*, s. 106.

²² Loc. cit.

²³ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 161.

²⁴ Loc. cit.

świadectwem tego, jak myślenie o psychiczności jako świadomości było w epoce wiktoriańskiej silnie ugruntowane, że nawet sam rewolucjonista, sam Freud stwierdza oczywistość tego stanu (stanu świadomości). Ale to, co było dozwolone dla zdrowego rozsądku i może niektórych filozofów (związanych z kartezjanizmem), nie jest już dozwolone dla samego Freuda, w tym miejscu jakby niedoceniającego wręcz siły swego odkrycia, które modyfikuje nie tylko naszą wizję aparatu psychicznego – wzbogacając ją nowymi elementami – ale też zmienia interpretacje starych struktur, a przede wszystkim świadomości.

Czy jednak, mimo to, da się z tekstów Freuda wyłuskać jakąś teorię świadomości, która mówi nam o tej strukturze coś więcej niż tylko to, że jest ona strukturą nietrwałą i oczywistą?

Zacznijmy od ogólnych prawidłowości, które rządzią – zdaniem Freuda – życiem psychicznym. Wywodzą się one z twierdzenia, iż „przebieg procesów psychicznych regulowany jest automatycznie przez zasadę przyjemności”²⁵. Z a s a d a p r z y j e m n o ś c i jednak wywodzi się z z a s a d y s t a b i l n o ś c i, która stwierdza, że „aparat psychiczny dąży do utrzymania znajdującej się w nim ilości podniecenia na poziomie możliwie niskim, względnie przynajmniej stałym”²⁶. Aparat psychiczny jest więc strukturą regulowaną a u t o m a t y c z n i e – na zasadzie sprzężeń zwrotnych ujemnych, jest też strukturą z a c h o w a w c z ą. Taki punkt wyjścia zmusza Freuda do zdefiniowania p o p ę d u jako:

właściwego organizmom żywym dążenia do odtwarzania wcześniejszych stanów, które organizm ten musiał pod wpływem zewnętrznych sił zakłócających porzucić, jest to więc rodzaj elastyczności organicznej albo, jeśli ktoś woli, wyraz inercji w życiu organicznym²⁷.

Stąd pojęcie popędu, w początkowym rozwoju poglądów Freuda, było utożsamiane z p o p ę d e m ś m i e r c i, który był nieodróżnialny od automatyzmu powtarzania. A zatem samo powtarzanie,

²⁵ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 21.

²⁶ Ibidem, s. 23.

²⁷ Ibidem, s. 56.

odnajdywanie tożsamości, jest źródłem przyjemności, ale ta przyjemność jest na usługach popędu śmierci, który z kolei jest mechanizmem zachowawczym, stąd jest konsekwencją zasady stabilności.

Ogólnie można powiedzieć, że aparat psychiczny jest poddany działaniu pewnego mechanizmu równoważenia. Jednak równoważenie zakłada jakąś regulację, ta natomiast – zaprogramowane sterowanie, podobnie jak w niektórych maszynach (np. termostat do regulacji temperatury). O r e g u l a c j i mówi się wówczas, kiedy powtórne wykonanie A' czynności A jest zmodyfikowane przez skutki tej czynności, a zatem gdy mamy do czynienia z powrotnym działaniem skutków czynności A na jej nowy przebieg (A').

Tak pojęta regulacja nie jest jednak identyczna z operacją. Ta ostatnia bowiem jest regulacją zupełną, co znaczy, że nie ogranicza się jedynie do naprawy błędów przez wzgląd na wyniki dokonanych czynności, lecz pozwala im zapobiec dzięki wewnętrznym środkom kontroli, takim jak odwracalność.

Rytmy, regulacje, operacje – takie oto są trzy istotne sposoby, jakimi struktury sterują sobą lub zabezpieczają swą trwałość; każdemu wolno w nich widzieć stadia „rzeczywistej” konstrukcji tych struktur albo odwrócić porządek i po umieszczeniu u podstaw mechanizmów operacyjnych w postaci *quasi-platońskiej* i *pozaczasowej*, wywodzić już z nich resztę²⁸.

Regulacja może się przejawiać dwojako: albo jako skorygowanie czynności (*s p r z ę ż e n i e z w r o t n e u j e m n e*), albo jako jej wzmocnienie (*s p r z ę ż e n i e z w r o t n e d o d a t n i e*). Mimo iż przy złożonych formach aktywności oba typy regulacji nie dadzą się od siebie oddzielić (np. nabywanie nawyku jest zazwyczaj przytaczane jako przykład sprzężenia zwrotnego dodatniego, ale jasne jest, że występują przy tym liczne próby dokonywane po omacku, a takie próby wymagają ujemnego sprzężenia zwrotnego), Freud zdaje się koncentrować głównie na sprzężeniu zwrotnym ujemnym, na korekcie niweczącej, gdy chodzi np. o usunięcie przeszkód lub o mo-

²⁸ J. Piaget, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972, s. 43.

dyfikację schematów przez eliminację jednego ruchu na rzecz innego, zmniejszenie jego siły działania lub zasięgu itp.

To właśnie ten system regulacji umożliwia – w myśli Freuda – realizację *z a s a d y e k o n o m i i*.

O ile jednak początkowo sądziliśmy, że ekonomia polega na używaniu możliwie niewielu słów lub na używaniu tych samych słów, teraz rozumiemy, że chodzi tu o ekonomię w znaczeniu znacznie szerszym – o oszczędzenie wysiłku psychicznego²⁹.

To ostatnie pojęcie pozostaje jednak w tekstach Freuda bez ostatecznej definicji. Najogólniej można jedynie powiedzieć, że chodzi tu o wykonanie przez umysł „błyskawicznego rozumowania” (czy pseudorozumowania), o przejście od przesłanki do wniosku (bez drogi pośredniej). W ten sposób następuje zaoszczędzenie energii psychicznej, a dzięki tej oszczędności uwalnia się rozkosz, która jest tym większa, „im bardziej obce są sobie połączone w jednym słowie kręgi wyobrażeń, im są odleglejsze, przeto im większy jest skrót drogi myślenia”³⁰.

Człowiek – w tym ujęciu – to „niezmordowany poszukiwacz rozkoszy”³¹. Należy jednak nieustannie pamiętać, że owa rozkosz jest zawsze wtórna wobec oszczędności. Być może bardziej adekwatną sentencją podsumowującą tę część rozważań byłaby sentencja: „człowiek to niezmordowany poszukiwacz oszczędności”. Arystoteles dostrzegł podstawę przyjemności płynącej ze sztuki w radości rozpoznawania; Freud zdaje się rozszerzać tę zasadę – odnajdywanie tego, co znane (szczególnie tam, gdzie moglibyśmy oczekiwać czegoś nowego), jest podstawą całej aktywności poznawczej człowieka.

Konserwatyzm aparatu psychicznego polega również na tym, że zjawisko *z a p o m i n a n i a* wcale nie oznacza zniszczenia śladu pamięciowego, jego likwidacji lub jakiegoś unicestwienia w strumieniu świadomości. Wręcz przeciwnie:

²⁹ S. Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 153.

³⁰ Loc. cit.

³¹ Ibidem, s. 162.

w życiu psychicznym nie może ulec zaprzepaszczeniu nic, co kiedyś zostało uformowane, wszystko w jakiś sposób zostaje zachowane i w pomysłnych okolicznościach – na przykład wskutek odpowiednio daleko sięgającej regresji – może zostać ponownie wydobyte na jaw³².

Fakt ten jest zresztą – dla Freuda – najbardziej charakterystyczną cechą aparatu psychicznego, cechą niemającą swej analogii w innej sferze życia:

zachowanie wszystkich etapów wstępnych i jednoczesnego występowania formy ostatecznej możliwe jest jedynie w obrębie tego, co psychiczne [np. embrion nie istnieje w ciele dorosłego człowieka]³³.

Dotąd rozumowanie wydaje się spójne, powstaje jednak pytanie: czym jest świadomość w tak funkcjonującym systemie i do czego jest ona potrzebna (skoro jedyną potrzebą aparatu psychicznego jest zachowanie *status quo*)?

Otóż tak pojętemu aparatowi psychicznemu świadomość jest potrzebna – zdaniem Freuda – głównie do obrony przeciwbodźcowej. Organizm uzyskuje tę ochronę w ten sposób, że „jego najbardziej zewnętrzna powierzchnia traci strukturę przysługującą istotom żywym, staje się w pewnym stopniu nieorganiczna i działa teraz jako swego rodzaju osłona czy membrana już tylko powstrzymująca bodźce [...]”³⁴. Podobnie dzieje się, jeśli chodzi o świadomość odniesioną do całego aparatu psychicznego. „Musi ona znajdować się na granicy świata wewnętrznego i świata zewnętrznego, musi więc być zwrócona na zewnątrz i otaczać inne systemy psychiczne”³⁵. Musi, jej zadaniem bowiem jest dostarczanie postrzeżeń podnieć pochodzących ze świata zewnętrznego oraz doznań przyjemności i przykrości, które pochodzą z wnętrza aparatu psychicznego.

Świadomość (lub jak powiada sam Freud – System P-Św, a więc system przedświadome-świadome) łączy się głównie ze spostrze-

³² S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 13.

³³ Ibidem, s. 15.

³⁴ S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, s. 45.

³⁵ Ibidem, s. 47.

ganiem, z aparatem optycznym, niemniej aparatem optycznym o tej szczególnej właściwości, że proces pobudzenia nie pozostawia w nim – w przeciwieństwie do tego, jak to się dzieje we wszystkich innych systemach psychicznych – trwałej zmiany jego elementów, lecz niejako rozprasza się w zjawisku świadomości. Zgodnie z metaforą Josefa Breuera – „zwierciadło teleskopu reflektacyjnego nie może być jednocześnie płytą fotograficzną”.

Znaczy to tyle, że świadomość wiąże się bardzo silnie z pamięcią krótkotrwałą, w zasadzie jest wglądem (d o s t ę p e m) do pamięci krótkotrwałej (informacji tam zawartych), stąd podstawowa cecha świadomego – nietrwałość, stąd też konieczność wprowadzenia podziału na zjawiska przedświadome (jako coś uświadamialnego potencjalnie) i zjawiska świadome (jako coś uświadamianego aktualnie) w zależności od tego, czy ów dostęp jest, czy go nie ma.

Spośród tych rozważań dla nas jest ważna informacja, że nie tylko nieświadomość, ale i świadomość ma dla Freuda swe umiejscowienie przestrzenne, że znajduje się ona na styku dwóch światów: zewnętrznego i wewnętrznego, że jest niejako pasażem między dwiema sferami i to pasażem optycznym. Bez większej przesady można by zaryzykować twierdzenie, że mieć świadomość, dla Freuda, to tyle, co w i d z i e ć. Nie jest to wedle współczesnej wiedzy prawdą, ponieważ istnieje cała gama świadectw stwierdzających możliwość istnienia nieświadomej percepcji³⁶. Pamiętajmy, że Kartezjusz, mimo iż twierdził, że świadomość jest nieprzestrzenna, umiejscawiał ją w szyszynce.

Rozważając kwestie topiki aktów psychicznych (związku świadomości z nieświadomością), musimy zatrzymać się jeszcze nad jednym problemem. Czy kiedy jakaś reprezentacja (przedstawienie) zostaje przełożona z nieświadomości na świadomość, to mamy przyjmować, że z takim przekładem jest związana pewna nowa stabilizacja (zrównoważenie), jakby drugi z a p i s danego przedstawienia, który zostaje zlokalizowany w jakimś nowym miejscu aparatu psychicznego (obok którego istnieje stary zapis pierwotny)? Czy może raczej należy sądzić, że przekład polega jedynie na zmianie

³⁶ Zob. M. D. Armstrong, op. cit., s. 322–324.

s t a n u, która dokonuje się na tym samym materiale i w tym samym miejscu psychicznym?

Być może powyższy problem jest w ogóle centralnym problemem każdej psychologii (nie tylko psychoanalizy), jeśli bowiem godzimy się na pierwsze rozwiązanie, to jednocześnie twierdzimy, że umysł jest nie tylko reprezentacją przestrzeni, ale że sam ma charakter przestrzenny (jest np. trójwymiarową przestrzenią Euklidesa), jeśli zaś optujemy za drugim, to równocześnie opowiadamy się za funkcjonalną teorią umysłu (reprezentacja przestrzeni niekoniecznie musi mieć charakter analogowy).

Sam Freud i w tej sprawie nie wypowiada się jednoznacznie:

Pierwsza z dwóch wziętych uprzednio pod uwagę możliwości, mianowicie, że faza świadomego wyobrażenia oznacza pewien nowy, obecny w innym miejscu zapis, jest niewątpliwie bardziej prymitywna, ale zarazem wygodniejsza. Druga hipoteza, hipoteza jedynie funkcjonalnej zmiany stanów, jest na pierwszy rzut oka bardziej prawdopodobna, jednakże jest ona mniej plastyczna, nie tak łatwa w używaniu³⁷.

Początkowo więc Freud nie potrafi dokonać rozstrzygnięcia na rzecz którejś z dwóch omówionych możliwości. W dalszych zaś analizach problem odróżnienia przedstawień nieświadomych od świadomych sformułował jeszcze inaczej.

Mianowicie wyobrażenia świadome i nieświadome – w tym ostatnim ujęciu – nie są „różnymi zapisami jednej i tej samej treści w różnych miejscach psychiki ani też różnymi stanami funkcjonalnymi dążenia, zlokalizowanego w tym samym miejscu: świadome wyobrażenie obejmuje bowiem wyobrażenie rzeczy wraz z przynależnym do niego wyobrażeniem słownym, zaś wyobrażenie nieświadome jest samym wyobrażeniem rzeczy. System – nieświadomość zawiera rzeczowe ukierunkowania dążeń na przedmioty. System – przedświadomość powstaje wtedy, gdy wyobrażenie rzeczy zostaje przemieszczone, wskutek powiązania go z odpowiadającymi mu wyobrażeniami słownymi”³⁸.

³⁷ S. Freud, *Nieświadomość*, s. 110.

³⁸ *Ibidem*, s. 125.

Różnica między przedstawieniami świadomymi a nieświadomymi streszcza się więc nie w różnicy lokalizacji ani też funkcji, ale raczej w różnicy sposobu przedstawiania. Freud przyjmuje, że posiadamy przedstawienia słowne i przedstawienia rzeczowe. Pierwsze są wyobrażeniami dotyczącymi brzmienia pewnego wyrazu bądź wyglądu pewnego napisu, drugie zaś są wyobrażeniami (choćby ułamkowymi) rzeczy. *Nieświadomość* składa się tylko z przedstawień tego drugiego typu, *świadomość* z syntezy tych dwóch wyobrażeń, zaś np. takie schorzenie umysłowe jak *schizofrenia* jest wyrazem nadmiaru (oderwanych od przedstawień rzeczowych) przedstawień słownych. Z tego wynikałoby jednak, że nieświadomość freudowska jest pozajęzykowym wyobrażeniem rzeczowym, którego nie można ująć w słowa, co klóciłoby się ze słynną tezą Jacquesa Lacana o tym, iż nieświadomość ma strukturę języka³⁹.

„Odkrycie Freuda – pisze zgodnie z tą literą Lacan – jest bowiem odkryciem w naturze człowieka pola skutków relacji pomiędzy człowiekiem a porządkiem symbolicznym i odniesienia sensu tych relacji do najbardziej radykalnych instancji symbolizacji w bycie”⁴⁰. Ten język (lub raczej symbolizm) ma jednak nie tyle strukturę zdania, ile raczej rebusu, jego sedno tkwi w retoryce, a nie w gramatyce, stąd jest nieprzekładalny (lub przynajmniej nie jest wprost przekładalny) na żaden język etniczny. Ale, jak zauważył Donald Davidson, cokolwiek jest świadectwem na rzecz tezy, iż jakaś forma aktywności nie może być zinterpretowana w naszym języku, stanowi też dowód na to, że nie jest to w ogóle aktywność językowa⁴¹.

Z faktu, że język snu jest nieprzekładalny na żaden język etniczny, można więc wyprowadzić wniosek, że nie jest to żaden język. Nasza wiara, że marzenie senne (lub w ogóle cała aktywność symboliczna nieświadomości) ma charakter językowy, jest bezpodstawna z tego właśnie powodu, że jest ono nieprzekładalne na nasz język. Kryterium bycia językiem jest tu przekładalność na jakiś znany

³⁹ J. Lacan, *Ecrits (A Selection)*, London 1977.

⁴⁰ Ibidem, s. 64.

⁴¹ D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 103.

nam język. Aby więc obronić ideę językowego charakteru nieświadomości, należałoby chyba zrezygnować z założenia, że język ma, czy też może mieć charakter uniwersalny, że wszystko, co da się wyrazić w jednym języku, czy też za pomocą jakiegoś słownictwa, da się również wyrazić w każdym innym.

Proces myślowy – w tym ujęciu – tj. bardziej oddalony od spostrzeżeń akt ukierunkowanego strumienia przedstawień rzeczowych, jest sam w sobie „bejjakościowy i nieświadomy, a zdolność do stania się świadomym osiąga dzięki powiązaniu z resztkami spostrzeżeń słownych”⁴². Oczywiście zrozumiałe jest, że „samo powiązanie z wyobrażeniami słownymi nie oznacza jeszcze uświadomienia, lecz dostarcza jedynie możliwości ku temu, a więc że cechuje ono jedynie system przedświadomy”⁴³.

Wydaje się, że trudno byłoby sobie wyobrazić sąd bardziej antykartezjański niż ten powyższy: to, co miało stać się ostoją naszego *Ja* – jego fundamentem, przeistacza się teraz w proces „bejjakościowy i nieświadomy”. Oto więc nawet samo myślenie, z którym miałem się zidentyfikować, pada łupem demaskacji, mogę się z nim połączyć jedynie za sprawą procesu werbalizacji, jedynie dzięki językowi dostrzegając się o swych procesach myślowych.

Konsekwencje metodologiczne odkrycia Freuda

Słowa to tworzywo nader plastyczne, można z nimi zrobić wszystko.

S. Freud

Dla większej ścisłości wyводу należałoby jeszcze, za Freudem, wprowadzić rozróżnienie między *nieświadomością właściwą* a *przedświadomością*. Jak już zauważyłem wcześniej, przedświadomość i świadomość tworzą jeden system, w skrócie nazywany (symbolizowany przez) *Ś–PŚ*. Natomiast nieświadomość w sensie właściwym tworzy system osobny nazywany (symbolizowany przez) *NŚ*.

⁴² S. Freud, *Nieświadomość*, s. 125.

⁴³ *Ibidem*, s. 126.

„To, co jest przedświadome, staje się – czytamy w *Zarysie* – często bez naszego udziału świadome, to, co nieświadome, może dzięki naszym wysiłkom zostać uświadomione, przy czym odnosimy wrażenie, że częstokroć pokonujemy wtedy nader silny opór”⁴⁴. Widzimy więc, że pewne treści psychiczne krążą między świadomością a przedświadomością, przy czym łatwiej jest utracić świadomość czegoś, niż ją zyskać. Nic w tym dziwnego, skoro normalnie wszystkie drogi od spostrzeżenia do nieświadomości (tzw. aferentne) są wolne. Dopiero drogi, które od nieświadomości prowadzą dalej, np. do układu mięśniowego (tzw. drogi eferentne), są blokowane przez stłumienie⁴⁵.

W nieświadomości właściwej natomiast spotykamy co najmniej dwojakiego rodzaju treści. Są to:

1. Wrażenia z wczesnego dzieciństwa, które nie tylko zostały zapomniane, lecz także w rezultacie stłumienia stały się nieświadome.
2. Ślady pamięciowe, które nie mogą pochodzić ani z dojrzałego okresu życia, ani też z zapomnianego okresu dzieciństwa. „Jesteśmy zmuszeni – pisze 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”⁴⁶.

To dziedzictwo polega przede wszystkim na posiadaniu „określonych dyspozycji, które są właściwe wszystkim żywym istotom, a więc zdolności i skłonności do wybierania pewnych kierunków rozwoju i specyficznego reagowania na pewne pobudzenia, wrażenia, bodźce”⁴⁷. 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”. Aby ten fakt wyjaśnić, Freud jest zmuszony przyjąć, że archaiczne ży-

⁴⁴ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 162.

⁴⁵ Idem, *Nieświadomość*, s. 121.

⁴⁶ Idem, *Zarys psychoanalizy*, s. 170.

⁴⁷ Idem, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 118.

cie nieświadomości (tak jak instynktowne życie zwierząt), wnosi do swego wyposażenia doświadczenia własnego gatunku.

Należy również zaznaczyć, że i dystynkcja na to, co świadome, przedświadome i nieświadome nigdy nie stała się unitarna i jasna, bądź to bowiem mówi się o tym podziale jako o częściach aparatu psychicznego, bądź to jako o jakościach psychicznych, które wypełniają aparat psychiczny podzielony na *id*, *ego* i *superego*. Raz więc świadome, przedświadome i nieświadome stanowią struktury psychiki, innym razem natomiast cechy treści psychicznych.

Nie jest też tak oczywisty, powszechnie powtarzany slogan, że Freud to p o g r a f i ę pierwszą (świadomość, przedświadomość, nieświadomość) zastąpił w pewnym momencie koncepcją *id – ego – superego* (czyli tzw. topografią drugą). Nie jest to oczywiste, *id* nie było bowiem wymiennikiem nieświadomego, podobnie jak *ego* nie zastąpiło świadomego, a *superego* przedświadomego. Tak w ogóle być nie mogło, bowiem podział na świadome, przedświadome i nieświadome nie miał charakteru systemowego, ale deskryptywny. Wprowadzenie nowych pojęć było w pewnym sensie ustępstwem Freuda na rzecz pogładowości i obrazowości własnego wykładu; był to zabieg czysto retoryczny, mający służyć (początkowo przynajmniej) celom instrumentalnym. Natomiast Freud (jako badacz) do 1921 roku (czyli do momentu opublikowania *Das Ich und das Es*), nie ustosunkowywał się do tych pojęć realistycznie⁴⁸. Niestety, przyznając to, z czasem uczniowie Freuda (ale i sam mistrz) zapomnieli o swym zabiegu, o tym, że nowa topografia jest tylko metaforą i ulegli pokusie topograficznego modelu umysłu; świadome, nieświadome i przedświadome pozostały nadal cechami treści psychicznych, które jednak „poruszały się” w obrębie przestrzennego i trójelementarnego aparatu psychicznego, a nie aparatu psychicznego pojętego jako system reprezentacji. Wtedy też nieświadomość stała się zbiornikiem popędów, czego początkowo Freud w ogóle nie dopuszczał.

Abstrahując już od tego problemu, odnotujmy, że najbardziej bezpośrednią konsekwencją metodologiczną takiej rekonstrukcji psychiki było odrzucenie introspekcji jako metody badawczej. Je-

⁴⁸ Przyjmuję, że cezurą jest tu artykuł *Das Ich und das Es*.

śli konstytutywną cechą psychiki jest nieświadomość (wyżej scharakteryzowana) i jeśli – jak już ustaliliśmy – introspekcja dotyczy świadomości i jej zakres pokrywa się z zakresem „pola świadomości”, to oczywiste staje się, że introspekcja jest metodą bezużyteczną. Powstaje pytanie: jeśli nieświadomość zajęła miejsce świadomości, to co zajmie miejsce introspekcji?

Jak wiadomo, behawioryści, którzy zastąpili świadomość zachowaniem, czyniąc z tej ostatniej kategorii przedmiot swych dociekań, zastąpili w dalszym (metodologicznym) kroku introspekcję obserwacją ekstraspekcyjną (choć *de facto* należy zaznaczyć, że kolejność rozumowania Watsona w znanym manifeście – *Psychologia z punktu widzenia behawiorysty* – była odwrotna: krytyka metodologiczna introspekcjonizmu poprzedziła krytykę świadomości, która uznana została po prostu jako nieobserwowalna, a nie jako nieistniejąca)⁴⁹. Jaki zamiennik dla introspekcji znalazł Freud?

Otóż Freud proponuje następujące techniki badania nieświadomości:

1. *A n a l i z a m a r z e ń s e n n y c h*. Zważywszy, że – zdaniem Freuda – pamięć we śnie jest o wiele bardziej pojemna niż pamięć na jawie oraz cenzura, jaką zainstalowano nam w naszej *psyche* w postaci *superego*, jest osłabiona, marzenia senne stanowią cenne źródło informacji o nieświadomości. Przy czym praca interpretatora marzeń sennych jest przeciwstawna wobec pracy snu. W czasie snu następuje transformacja ukrytej myśli sennej na jawną treść marzenia sennego. Praca analityczna to praca deszyfranta, który za pomocą słownika symboli marzeń sennych ma dotrzeć do ukrytego języka, w jakim zapisane zostały myśli senne wyrażone w zamaskowanej formie w postaci sennych marzeń.

Fakt, iż Freud przyjmuje, że sny „dadzą się objaśniać”, umiejscawia go natychmiast w pewnej tradycji oraz sugeruje, że marzenie senne dla Freuda nie jest czysto absurdalne, że jest ono „w pełni uprawnionym zjawiskiem psychicznym”, „produktem wysoce skomplikowanej aktywności psychicznej”. Istotna kwestia polega na tym, że Freud odcina się od dwóch wcześniejszych historycznie sposo-

⁴⁹ J. B. Watson, op. cit., s. 409–438.

bów (technik) interpretowania marzeń sennych. Z jednej strony odcina się on od symbolicznego objaśniania marzeń sennych, w którym próbuje się zrozumieć treść senną jako pewną całość, „usiłując zastąpić ją jakąś inną treścią, rozumiałą i pod pewnymi względami analogiczną”⁵⁰. Tego typu objaśnianie opiera się na przeświadczeniu, że terażniejszość marzenia mówi coś na temat przyszłości rzeczywistości, dlatego nie mamy tu do czynienia z techniką interpretacyjną, ale ze sztuką interpretacji. Z drugiej jednak strony Freud nie w pełni akceptuje metodę deszyfracji, która traktuje sen jak „swego rodzaju pismo tajemne, w którym każdy znak może być przełożony według jakiegoś stałego klucza na jakiś inny znak o danym znaczeniu”⁵¹. Tak jak ta pierwsza metoda traktowała marzenie sennie jako całość, ta druga jest skierowana na fragmenty treści sennych, „jak gdyby śniący człowiek stanowił skomplikowaną budowlę, w której każda część budulca wymaga jakiegoś szczególnego określenia”⁵².

Metoda Freuda zbliża się do tej ostatniej techniki w tym, iż jest ona także objaśnianiem *en detail*, a nie *en masse*. Ujmuje więc ona sen jako konglomerat formacji psychicznych. Kiedy jednak Freud odkrywa we śnie symbolikę, którą w formie pełniejszej można odkryć „w mitach, legendach, powiedzeniach, przysłowiach i obiegowych dowcipach ludu”⁵³, zbliża się do metody symbolicznego objaśniania. Stąd jego technika jest kombinowana – z jednej strony opiera się na skojarzeniach śniącego, z drugiej zaś pozwala uzupełnić to, czego brak skojarzeniom, przez „wiedzę o symbolach, jaką ma człowiek wykładający sen”⁵⁴.

Są dwa podstawowe prawa rządzące pracą snu (jak i w ogóle nieświadomością), mianowicie: zagęszczenie – czyli „skłonność do tworzenia nowych całości z elementów, które na jawie z pewnością rozdzielalibyśmy”⁵⁵, oraz przenieśczenie – czyli przerzuce-

⁵⁰ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 99.

⁵¹ Ibidem, s. 100.

⁵² Ibidem, s. 101.

⁵³ Ibidem, s. 301.

⁵⁴ Ibidem, s. 302.

⁵⁵ S. Freud, *Zarys psychoanalizy*, s. 170.

nie ważności (napięć psychicznych – kateksji) z jednego elementu na drugi, „tak że często w jawnym marzeniu sennym jako najwyraźniejszy, a więc najważniejszy, występuje element, który w myślach sennych miał znaczenie uboczne, i odwrotnie – istotne elementy myśli sennych są jedynie lekko zaznaczone w jawnym marzeniu sennym”⁵⁶.

Relacja łącząca myśli senne i elementy marzenia sennego nie jest relacją jedno-jednoznaczną (izomorficzną), ani też relacją jedno-wieloznaczną (homomorficzną). Nie tylko więc elementy marzenia sennego są wielorako zdeterminowane przez myśli senne, ale i poszczególne myśli senne są reprezentowane w marzeniu sennym przez wiele elementów. Praca snu nie polega na tym, że myśl senna dostarcza skrótu treści sennej, po czym następna myśl dostarcza kolejnego skrótu, raczej „cała masa myśli sennych podlega pewnemu opracowaniu, w wyniku którego wyłaniają się elementy mające największe i najlepsze poparcie, i gotowe są one wystąpić w treści sennej”⁵⁷.

Zdaniem Lacana te dwa mechanizmy dadzą się zinterpretować lingwistycznie przez odwołanie się do znanej dystynkcji Romana Jakobsona: na oś syntagmatyczną języka (oś kombinacji) i paradygmatyczną (oś wyboru). *M e t o n i m i a* związana z wymiarem syntagmatycznym języka byłaby odpowiednikiem procesu przemieszczenia, zaś metafora związana z paradygmatycznym wymiarem języka byłaby odpowiednikiem procesu zagęszczenia.

2. *A n a l i z a c z y n n o ś c i p o m y ł k o w y c h*, w szczególności przejęzyczeń. Chodzi tu o analizę tematów wypełniających *Psychopatologię życia codziennego*, a więc zapominanie imion własnych, zapominanie wyrazów obcych, zapominanie nazw i szyku wyrazów, pomyłki w czytaniu i pisaniu, przejęzyczenia *etc.* Chodzi o całą gamę czynności wypełniających życie codzienne, w których da się wykryć podwójną intencjonalność wypowiedzi, dzięki czemu zużytkowuje się jakieś podobieństwo rzeczy lub wyrazów w dwóch pierwiastkach, by utworzyć trzeci, mieszany, czyli twór kompromisowy, który reprezentuje obie wcześniejsze intencje i dzięki temu pochodzeniu (podwójnemu źródłu) zawiera często sprzeczne ze sobą szczegóły.

⁵⁶ Ibidem, s. 172.

⁵⁷ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 99.

W tych praktykach interpretacyjnych uwidacznia się najwyraźniej stanowisko Freuda co do normy psychicznej. Jego zdaniem nie da się w sposób naukowy odróżnić normy psychicznej od nienormalności tak, że to rozróżnienie, mimo jego znaczenia praktycznego, ma wartość jedynie konwencjonalną. Tym samym Freud (w swoim mniemaniu) wykorzystuje tę sankcję metodologiczną, by zrozumieć normalne życie psychiczne przez analizę jego zaburzeń, co byłoby niedopuszczalne, gdyby nerwice i psychozy miały specyficzne przyczyny i mechanizmy niesprowadzalne do przyczyn i mechanizmów „zdrowego” aparatu psychicznego.

3. *Interpretacja dzieł kultury*: sztuki, ideałów, religii, idoli. Zważywszy, że symbolizm nieświadomości jawi się Freudowi jako zjawisko językowe (wpisane jest w świat znaczeń), przerzucił on swe analizy na ponadjednostkowe struktury społeczne (formy świadomości społecznej). Byłbym jednak bardzo ostrożny w nazywaniu Freuda i *indywidualistą metodologicznym*, bowiem nieświadomość jawiła się mu głównie jako rezerwuuar treści ponadjednostkowych, a nie jednostkowych, uniwersalnych, a nie partykularnych. Stąd analiza form świadomości społecznej przez nieświadomość nie jest strategią indywidualistyczną (choć jest strategią psychologistyczną).

W istocie twory nieświadomości – jak zauważa Ricoeur – „okazują się mieszaniną elementów pod- i nadjęzykowych, przynależą do porządku podjęzykowego w tym sensie, że świadczą o zakłóceniach dystynktywnej funkcji językowej, przynależą jednak do porządku nadjęzykowego, jeżeli przyjmiemy, że *sen* – jak to sam Freud zauważył – wykazuje prawdziwe pokrewieństwo z większymi jednostkami wypowiedzi, takimi jak przysłowia, powiedzonka, mity, folklor”⁵⁸.

Bardzo więc problematyczna w świetle tego wydaje się raz jeszcze teza Lacana, iż „nieświadomość ukształtowana jest na podobieństwo języka”, że jest ona „innym tekstem” napisanym pod spodem, który należy czytać „pod światło” albo „przy pomocy jakiegoś wywoływacza”, że jest ona inną mową, całkowicie inną, bez żadnego wymiaru ani w zakresie logiki, ani w zakresie sensu, że tworzy ona

⁵⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 236.

łańcuch słów hieroglificznych, dziwacznych, że składa się ona z samych osobliwości lingwistycznych. Teza ta jest problematyczna dlatego, że co byśmy myśleli o języku (i jakkolwiek byśmy go definiowali), to jednak zawsze pozostanie on pewnym „archetypem” porządku (tak jak geometria), trudno bowiem o nim myśleć, nie myśląc równocześnie o jego dwóch wymiarach – składni i semantyce. Dlatego kiedy Lacan mówi, iż nieświadomość jest językiem zupełnie innego rodzaju (jest tak pełna sensu, że aż trzeba zrobić skok w „bez-sens”), to chce powiedzieć dwie rzeczy naraz: że nieświadomość jest *chaosem* („przepełnioną beczką sensu”) i jest *strukturą znaczącą* na kształt języka. Tych dwóch twierdzeń w jednym zdaniu nie da się jednak zawrzeć, przynajmniej bez ewidentnego popadania w sprzeczność. Akceptując sprzeczność, można już tylko twierdzić – tak jak to robi Lacan – że „podmiot jako podmiot nieświadomości, podmiot pożądający, podmiot, który rozpoznając swoje miejsce wie, że jest skazany na to, by go nigdy nie zająć”; otóż, że ów podmiot jest jedynie skazany na rozumienie radykalnej „ekscentryczności siebie samego” – tragicznej prawdy odkrytej przez Freuda⁵⁹.

Pewnym „usprawiedliwieniem” tych twierdzeń Lacana ma być modyfikacja tez lingwistycznych Ferdinanda de Saussure’a. Chodzi tu głównie o odwrócenie relacji pomiędzy *signifiant* a *signifié*. Autor *Subwersji podmiotu* pisze o *supremacji signifiant* i jego znaczenia *autonomii*, którą wywodzi z analizy wypowiedzi psychotyków pokazujących, 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 autonomię. Ponadto *źródło języka* – zdaniem Lacana – nie należy utożsamiać z wypowiedzeniem pierwszego słowa czy też zdania, ale raczej z chwilą ukonstytuowania się pierwszych dynamicznych opozycji konotujących różnice; początek struktury językowej tkwi w do-

⁵⁹ S. Leclaire, *Rzeczywistość pożądania*, przeł. K. Łopuska, w: *Natura, kultura, płęć*, Kraków 1967, s. 215–239; H. Vetter, *Lacan między Freudem a Heideggerem*, przeł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–7, s. 29–39.

świadczeniu różnicy, nieciągłości. Tę pierwszą dynamiczną opozycję tworzy naprzemienna obecność i nieobecność matki⁶⁰.

Fakt ten powoduje, iż Lacan doprowadza do destrukcji Arystotelesowską wizję języka jako ciągu par uporządkowanych, w którym elementami par są dźwięk fizyczny i znaczenie. W tym też sensie język u Lacana jest pozbawiony podstawowego tworu syntagmatycznego, tj. zdania, za to jest przepełniony metaforami i metonimiami. Różnice między klasycznym pojęciem języka a Lacanowskim pogłębia też fakt, że dla Arystotelesa system językowy jest porządkiem symbolicznym, w którym jednak symbole wynikają z interesów ludzkich (z systemu umów społecznych); natomiast u Lacana porządek symboliczny nie jest określony przez interesy i racjonalność człowieka, lecz jest strukturą pozaludzką. Ową nieludzkość języka będzie też usiłował wypowiedzieć Claude Lévi-Strauss.

Podsumowując ten wątek, należy powiedzieć, że metodologia psychoanalizy Freuda była zawsze daleka od ścisłości. Introspekcja została odrzucona na rzecz metody analitycznej. Dla introspekcjonistów jednak ich metoda, mimo iż subiektywna, miała dawać rezultaty nomotetyczne (czego świadectwem jest choćby prawo Webera–Fechnera odkryte na bazie introspekcji). Dla Freuda natomiast jego metoda analityczna, mimo iż zgłaszała pretensje obiektywistyczne – przyrodnicze, dawała rezultaty raczej idiograficzne. W tym sensie Freud (wbrew swym deklaracjom) odpowiedzialny byłby za przekształcenie psychologii z dyscypliny przyrodniczej w hermeneutyczną. Postawa analityka miała być bowiem postawą rozumiejącą, miała za zadanie o s w o i ć wypowiedzi (nawet najbardziej ekscentryczne) badanego i przyswoić jednostkowość jego *parole* dla ponadjednostkowości *language*. Dawała mówiącemu niejako interpretację dla zrozumienia jego własnego głosu, nawet jeśli jej celem nie było tylko zrozumienie zniekształconego tekstu, ale zrozumienie znaczenia samego zniekształcenia.

Zgodnie z analizami Zofii Rosińskiej dorobek Freuda można podzielić na dwa okresy: naukowo-przyrodniczy i filozoficzno-speku-

⁶⁰ Y. Bertherat, *Freud z Lacanem, czyli nauka i psychoanalitik*, przeł. I. Kania, w: *Wiek XX – przekroje*, Kraków 1991, s. 102.

lacyjny⁶¹. Cechą charakterystyczną okresu pierwszego jest stworzenie energetycznego modelu umysłu (opartego na takich pojęciach jak: siła, energia, instynkt), zaś cechą charakterystyczną okresu drugiego jest stworzenie hermeneutycznego modelu życia psychicznego (opartego na takich pojęciach jak: sen, znaczenie, geneza).

To, czy psychologia ma stać się nauką przyrodniczą lub hermeneutyczną, stanowi w pewnym sensie jej zasadniczy problem (ciągle tu dyskutowany) do dziś. Jest to też przyczyna jej teoretycznego rozbicia. Warianty behawiorystyczne przyjmują orientację naturalistyczną, psychologia humanistyczna przyjmuje wariant hermeneutyczny, psychoanaliza zaś wydaje się skłócona sama z sobą (pęknięta od środka): deklaracjom naturalistycznym towarzyszą antynaturalistyczne metody.

Przy czym przez naturalizm ontologiczny rozumiem dyrektywę, zgodnie z którą status przedmiotów kulturowych czy humanistycznych (w tym status zjawisk psychicznych) jest identyczny ze statusem obiektów przyrodniczych. Naturalizm metodologiczny natomiast jest konsekwencją tezy o jedności metodologicznej nauki, a więc jedności procedur zdobywania wiedzy w naukach humanistycznych i przyrodznawstwie. W zależności od wariantu głosi się tu, że albo język humanistyki jest definicyjnie redukowalny do języka nauk przyrodniczych (wariant umiarkowany), albo że prawa humanistyczne są wyprowadzalne z praw nauk przyrodniczych (wariant skrajny).

Antynaturalizm ontologiczny broni swoistości ontycznej obiektów humanistycznych (np. wartości, języka, mitu, umysłu itd.), które nie są w tej dyrektywie identyczne z tworam przyrodniczymi. Antynaturaliści metodologiczni nie wypowiadają się natomiast na temat statusu ontologicznego obiektów humanistycznych, głoszą natomiast, że istnieją swoiste dla humanistyki sposoby badania i rozumienia tych obiektów. Szczególną i swoistą procedurą badawczą humanisty jest interpretacja humanistyczna oparta na założeniu racjonalności działania ludzkiego⁶².

⁶¹ Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985, s. 32–71.

⁶² J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973, s. 198–208.

I choć wydaje się *prima facie* uprawnione, by antynaturalizmowi ontologicznemu towarzyszył naturalizm metodologiczny (tak jak w introspekcjonizmie), to jednak chyba nie jest uprawnione, by naturalizmowi ontologicznemu towarzyszył metodologiczny antynaturalizm. Niestety ten drugi wariant wydaje się udziałem psychoanalizy⁶³.

Z faktu, iż dla psychoanalizy aktywność symboliczna stanowi zjawisko graniczne, pojawiające się między pragnieniem i kulturą, co tym samym skazuje psychoanalizę na łączenie naturalizmu z antynaturalizmem, można jednak wyprowadzić zgoła inny wniosek. Jak twierdzi Ricoeur: psychoanaliza musi wypracować język *m i e s z a n y*, który łączy słownictwo z zakresu dynamiki, energetyki czy nawet hydrauliki impulsów ze słownictwem z dziedziny egzegezy tekstu. To właśnie cenzura (represja, stłumienie) powoduje, że tekst snu jest zniekształcony; stąd procedury, które Freud obejmuje wspólną nazwą *Entstellung* – przemieszczenie, kondensacja, zmiana reprezentacji z abstrakcyjnej na ikoniczną.

Psychoanaliza musi więc przyjąć ów mieszany status epistemologiczny, który narzucają jej owe pojęcia-hybrydy, skoro te głębokie konflikty opierają się wszelkiej redukcji do procesów językowych, a jednocześnie nie mogą być odczytane gdzie indziej niż we śnie lub tekście symbolicznym. Te mieszane pojęcia nie stanowią więc świadectwa błędów w systemie pojęciowym psychoanalizy, lecz przeciwnie, dowodzą właściwego rozpoznania miejsca, w którym pojawia się jej dyskurs; jest to miejsce splatania się siły i znaczenia, impulsu i dyskursu, energetyki i semantyki⁶⁴.

Niejednoznaczność metodologiczna psychoanalizy byłaby w tym ujęciu konsekwencją wielkości odkrycia tego, że symbol waha się na linii dzielącej *bios* i *logos*, odkrycia zakorzenienia Dyskursu w Życiu. Dlatego też pewnie Freud twierdził, że ostateczny sens związku symbolicznego, polega na tym, że „ma on naturę genetyczną. To, co dzi-

⁶³ E. Paszkiewicz, op. cit., s. 120–154.

⁶⁴ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 141.

siaj występuje w związku symbolicznym, w praczasach było prawdopodobnie połączone w jedno za sprawą identyczności pojęciowej i językowej. Związek symboliczny sprawia wrażenie resztki i znaku orientacyjnego ongisiejszej identyczności⁶⁵. Stąd też słynne porównanie Freuda treści snu do *p i s m a o b r a z k o w e g o*, którego znaków nie należy odczytywać wedle wartości obrazowej, ale wedle wartości, jaka powstaje w wyniku odniesienia ich do innych znaków⁶⁶.

Czy można się więc dziwić Michelowi Foucault, iż w pewnym miejscu *Słów i rzeczy* pisze, że „cała wiedza, w ramach której kultura zachodnia wyrobiła sobie na przestrzeni jednego stulecia obraz człowieka, obraca się na osi, jaką jest dzieło Freuda”⁶⁷, bo to autor *Poza zasadą przyjemności* bardziej niż ktokolwiek inny doprowadził wiedzę o człowieku w pobliże modelu filologiczno-językoznawczego i jako pierwszy podjął karkołomną próbę wymazania podziału na pozytywne i negatywne, normalne i patologiczne, zrozumiałe i nieprzekazywalne, znaczące i nieznaczące? To wszystko więc uczynił ów Freud, który jeszcze w *Historii szaleństwa* był oskarżany przez Foucaulta o wyeksploatowanie roli lekarza, „wylbrzymienie jego własności cudotwórczych”, przydanie mu „statusu wszechmocy niemal boskiej”, wreszcie uczynienie z niego „jedynego podmiotu” i „absolutnego Oglądu”, „Sędzię, co karze i wynagradza nie potrzebując nawet ferować wyroków”, „Zwierciadła, w którym obłęd prawie zastygłym ruchem ku sobie się skłania i od siebie się odwraca”⁶⁸. Freud, pozwalając mówić choremu, na nowo dokonując połączenia mowy i szaleństwa, a istotę swej kuracji upatrując w *talking cure*, sam milknie i „nie słyszy, nie może usłyszeć głosu nierozumu, nie odczytuje znaków niedorzeczności. Może rozwiązywać niektóre formy obłędu – suwerenna praca nierozumu pozostaje mu jednak obca”⁶⁹.

⁶⁵ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 301.

⁶⁶ Ibidem, s. 243.

⁶⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10/11, s. 182.

⁶⁸ Idem, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 458–459.

⁶⁹ Ibidem.

ROZDZIAŁ 4

Nieświadomość – czym jest?

Nie chciałbym, aby powstało wrażenie, iż świadomość nie ma dla mnie żadnych tajemnic. Wszelakie choćby usiłowania lokalizacji świadomości są jakoś paradoksalne. Nie sądzę jednak, ażeby bez wyświetlenia owych tajemnic nie można było badać problemu, jaki zajmuje nas w tej rozprawie.

A. M. Turing

Powyższe skontrastowanie myśli Freuda z myślą Descartes'a prowokuje do wielu prób mnożenia konsekwencji i interpretacji. Jedną z nich byłaby próba ścisłego odróżnienia zachowań a u t o m a t y c z n y c h (determinowanych przyczynowo-skutkową strukturą organizmu) od zachowań s y m b o l i c z n y c h (determinowanych świadomym wnikiem, refleksją w sens znaczeń). Ten pierwszy typ znaczeń opisywałaby teoria Freuda, ten drugi – psychologia racjonalna (postkartezjańska).

Za takim rozwiązaniem opowiadał się niedawno czołowy kognitywista amerykański Zenon W. Pylyshyn, sugerując, że jeśli przyczynowa struktura organizmu pozwalałaby wyjaśnić zachowanie bez potrzeby odwoływania się do pojęć mentalistycznych, to każdy postulat dotyczący istnienia świadomości byłby zbędny i nieekonomiczny poznawczo¹. Jeszcze bardziej radykalną myśl zdaje się wyrażać John R. Searle, kiedy stwierdza, że poza świadomością istnieje w nas jedynie „mulista i mokra substancja naszego mózgu” i mówienie o jakimś „języku myśli” lub uniwersalnej gramatyce zaim-

¹ W. Z. Pylyshyn, *Computation and cognition: issues in the foundations of cognitive science*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1980, nr 3, s. 120.

plementowanej w nieświadomych częściach umysłu może być tylko mylącym mirażem?

Zdaniem Searle'a wszystkie nieświadome stany intencjonalne muszą być z zasady dostępne dla świadomości, ponieważ nie posiadamy żadnego innego pojęcia wewnętrznej intencjonalności (*intrinsic intentionality*) poza tym, które definiuje ją w terminach dostępności dla świadomości. Świadomość i intencjonalność (jako kryterialne cechy tego, co mentalne) są ze sobą immanentnie powiązane. Dowód tej tezy Searle przeprowadza w sześciu krokach.

1. W punkcie wyjścia Searle przeprowadza rozróżnienie pomiędzy wewnętrzną (*intrinsic*) intencjonalnością a intencjonalnością pozorną (*as if intentionality*). Wewnętrzna intencjonalność dotyczy bytów świadomych, intencjonalność pozorna zaś jest jedynie antropomorfizacją bytów organicznych lub mechanicznych, wynika z metaforycznego wypowiedania się na ich temat. Na przykład mogą powiedzieć, że trawnik jest spragniony wody, albo że kalkulator zna operacje matematyczne, albo że termostat spostrzega zmiany temperatury, ale jest to tylko sposób mówienia, za którym nie stoi realne przypisywanie stanów mentalnych – trawnikowi, kalkulatorowi czy termostatowi. Nieprzestrzeżenie tego rozróżnienia prowadzi, zdaniem Searle'a, do absurdu, bowiem każda rzecz w świecie może być wyposażona w reprezentacje mentalne.

Na ten „absurd” godzi się m.in. Daniel C. Dennett, głosząc tezę o wielości (ewolucyjnie hierarchicznie uporządkowanych) rodzajów umysłów. Zamek w drzwiach (jako reprezentacja klucza), sprężyna bimetaliczna w termostacie (jako reprezentacja temperatury w danym pomieszczeniu), wskaźnik paliwa w samochodzie, klisza fotograficzna, fototaksje roślin (jako behawioralne detektory światła), receptory opiatowe w komórkach mózgu, czy wreszcie cząsteczki DNA (jako istoty samopowielające się) są... mikroumysłami lub – jak to ujmuje sam Dennett – prototypicznymi systemami reprezentacyjnymi i intencjonalnymi.

² J. R. Searle, *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1990, nr 13, s. 585–595.

2. Wewnętrzna intencjonalność (niezależnie od tego, czy świadoma, czy nieświadoma) zawsze jest nakierowana na specyficzny aspekt rzeczywistości, a nie po prostu na tzw. obiektywną rzeczywistość. Searle mówi, że ta wewnętrzna intencjonalność ma kształt aspektu (aspectual shape). Wcześniej scharakteryzowałem tę własność, omawiając pojęcie intencjonalności, która okazała się mieć charakter intensjonalny. Człowiek patrzący na niebo może np. być przekonany, że gwiazda, którą aktualnie spostrzega, jest Gwiazdą Poranną, nie wiedząc równocześnie, że jest to Gwiazda Wieczorna. Można też być spragnionym szklanki wody, nie mając pojęcia, że pragnie się H₂O. Każde przekonanie, każde pragnienie i każde zjawisko intencjonalne „wybiera” z nieskończonego potencjału cech danego przedmiotu te, na które się kieruje.

3. Aspektualny charakter zjawisk intencjonalnych nie może być kompletnie i wyczerpująco opisany w terminach bezosobowych (*in terms of third person*) za pomocą predykatów behawioralnych lub neurofizjologicznych. Żaden ciąg zdarzeń behawioralnych (i neurofizjologicznych) nie jest w stanie wyjaśnić nam, dlaczego dana osoba reprezentuje swe pragnienie czegoś w pewnych aspektach tego czegoś, a nie w innych. Nawet jeśli neuropsychologia osiągnęłaby ten poziom doskonałości, który pozwalałaby nam na zagłębienie pod czyjąś czaszkę po to, by zobaczyć, iż ktoś jest spragniony wody, ale nie H₂O, to i tak byłibyśmy skazani na wiedzę inferencyjną. Dysponowalibyśmy bowiem jedynie powiązaniem przyczynowymi, które upoważniałyby nas do wyprowadzenia wniosku, że takie, a nie inne pobudzenie neuronów jest neurologicznym ekwiwalentem pragnienia wody (co nie znaczy koniecznie H₂O).

4. Ontologia nieświadomych stanów mentalnych na dzisiaj opiera się w całości na istnieniu czysto neurofizjologicznych zjawisk. Wyobraźmy sobie np. osobę pogrążoną w głębokim śnie pozbawionym marzeń sennych. Oczywiście prawdą jest, że osoba ta posiada całą masę nieświadomych stanów mentalnych, np. że „Warszawa jest stolicą Polski” lub że „niedziela jest dniem następującym po sobocie” itp. Pytanie jednak w tym kontekście brzmi: jakie to fakty na temat tej osoby przemawiają za tym, że ona rzeczywiście posiada te wszystkie przekonania? Odpowiedź, jaką udziela Searle (prze-

cząc zupełnie Freudowi), brzmi następująco: jedyne procesy zachodzące w głowie śpiącej osoby to procesy neurofizjologiczne. Możemy powiedzieć, że „sądy i wiedza osoby kompletnie nieświadomej, podobnie jak informacje w wyłączonym komputerze, nie są w danym momencie przyczyną czegokolwiek, niczego nie powodują, są, jak stwierdza Armstrong, w przyczynowym bezruchu (w oryg.: *they are causally quiescent*)”³. Stąd kolejny p a r a d o k s: stany intencjonalne (jak stwierdza punkt trzeci) nie mogą być charakteryzowane bezosobowo (neurofizjologicznie lub behawioralnie), jednak nieświadome stany mentalne (jak wnosi punkt czwarty) mogą być charakteryzowane jedynie w ten „trzeciosobowy” sposób.

5. Rozwiązanie tego paradoksu, zdaniem Searle’a, polega na przyjęciu, że nieświadome stany intencjonalne nie są nieświadome, ale zaledwie przedświadome, tzn. są one ciągle p o t e n c j a l n i e świadomymi myślami, stanowią ciągle potencjalnie świadome doświadczenie. W tym sensie nie byłoby już miejsca dla nieświadomości w mocnym i wyraźnym tego słowa znaczeniu (tzw. nieświadomości właściwej). Co jednak znaczy słowo „potencjalnie”, które – jak już wcześniej odnotowaliśmy – jest bardzo enigmatycznym terminem? W jakim dokładnie sensie tego słowa treść naszych przekonania jest uświadamialna?

6. Ontologia nieświadomości jest ontologią fizykalnych cech mózgu zdolnego wywoływać świadome życie mentalne. Searle zdaje się opowiadać za tym, że nieświadome przekonania są jedynie pewnymi dyspozycyjnymi stanami mózgu, a ich dyspozycyjność polega głównie na zdolności do p r o d u k o w a n i a świadomego zachowania. Całe nasze życie psychiczne jest więc ulokowane w mózgu. Jedynie część tego życia ma charakter mentalny. Mianowicie są to: (a) aktualnie świadome przekonania oraz (b) te stany i procesy neurologiczne, które są zdolne do generowania pierwszych.

Pozwolę sobie zauważyć, iż mimo wyrafinowania i dużej przejrzystości rozumowania Searle’a, wniosek jest trudny do przyjęcia, ponownie bowiem reanimuje stare pytanie psychofizyczne: jak to, co fizyczne, może produkować to, co psychiczne? Searle, eliminując

³ J. Bobryk, *Przyczynowość i intencjonalność*, Warszawa 1992, s. 25.

nieświadomość, przenosi jedynie ciężar odpowiedzi (na pytanie filozoficzne) na teren neurofizjologii. Sam bowiem, mimo iż twierdzi, że największą pomyłką współczesnej psychologii jest nie tyle nawet przecenianie metafory komputerowej, ile niedocenianie i zaniedbywanie świadomości, nie daje odpowiedzi na pytanie, czym ta świadomość jest. Myli się również, kiedy stwierdza, że nieświadomość freudowska to świadomość minus cecha bycia świadomym⁴. Niemniej jednak przeprowadzone przez Searle'a rozumowanie jest wysoce symptomatyczne. W istocie ma wiele racji, kiedy podaje argumenty krytyczne wobec pojęcia nieświadomości, jest jednak mniej przekonujący, kiedy przechodzi do pozytywnej charakterystyki świadomości.

Ponadto Searle nie respektuje znanego i istotnego rozróżnienia Pylyshyna na ścisłą równoważność (*strong equivalence*) i słabą równoważność (*weakly equivalence*) pomiędzy symulacją a zjawiskami symulowanymi. Wiadomo, że maszyny liczące mogą być wykorzystywane do symulacji przeróżnych zjawisk i procesów – cykliów ekonomicznych, ruchu drogowego, chemicznych reakcji, ruchu ciał niebieskich itp. Są one również wykorzystywane do symulacji istotnego aspektu ludzkiego działania, mianowicie „poznawania”. W tym pierwszym wypadku jedyne empiryczne założenie, jakie jest czynione, dotyczy skoordynowania wartości (danych) skatalogowanych na wydruku z wartościami (danymi), które były zaobserwowane w kontekście danego zjawiska. Jaki algorytm został użyty do obliczenia tych wartości, jest sprawą zupełnie nieistotną dla wiarygodności symulacji. Innymi słowy, w symulacji opartej na słabą równoważności nie różnicuje się między algorytmami (funkcjami matematycznymi), które mogą przekształcić określone wartości „na wejściu” w określone wartości „na wyjściu”.

W przypadku ścisłej ekwiwalencji wymaga się natomiast od symulacji, by korespondowała z działaniami umysłowymi w o wiele bogatszym zakresie. Funkcjonalna charakterystyka procesów umysłowych determinujących ludzkie zachowania winna więc dostarczyć nie tylko charakterystyki reprezentacji początko-

⁴ J. R. Searle, *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*, s. 586.

wej – zinterpretowanej jako reprezentacja przekonań, wiedzy ukrytej (milczącej), celów, pragnień itp. – ale także sekwencji operacji transformujących wymienione parametry początkowe w stany wyjścia. Właśnie tej sekwencji przekształceń winna przysługiwać realność psychologiczna; wcale więc nie jest obojętne, jak ona przebiega.

Wyłącznie dzięki powyższemu rozróżnieniu nie przyjmujemy, że np. planety posiadają reprezentację swych orbit. Tylko bowiem symulacja procesów poznawczych (a nie np. procesu trawienia) może być symulacją opartą na silnej ekwiwalencji. Stąd też rozróżnienie na zachowania rządzone symboliczną reprezentacją poznawczą i zachowania będące jedynie ekspresją struktury przyczynowej organizmu jest tak istotne. To ono właśnie ma zapobiec przypisywaniu planetom znajomości praw rządzących trajektorią ich lotu⁵.

Powyższe rozróżnienie powoduje także, że *t e z a* Churcha–Turinga wcale nie jest trywialna. Z faktu, że dla każdego algorytmu da się znaleźć maszynę Turinga, która może być implementacją tegoż algorytmu, oraz z twierdzenia, że istnieje Uniwersalna Maszyna Turinga, która jest zdolna symulować działania każdej maszyny Turinga, oczywiście wynika, że Uniwersalna Maszyna Turinga może być implementacją każdego algorytmu (niezależnie od tego, czego on dotyczy). Nie wynika z tego jednak, że symulacji operacji poznawczych umysłu przysługuje taki sam status metodologiczny, co symulacji zdarzeń na giełdzie w Nowym Jorku, czy symulacji lotów samolotów nad Ameryką Łacińską, jak to nam chce usilnie dowieść Searle⁶. Choć twierdzenie, że dla każdego organizmu można stworzyć model za pomocą maszyny Turinga, jest banalne, to jednak twierdzenie, że dla każdego organizmu istnieje pewien automat, który jest jego jedynym najlepszym opisem, jest interesujące.

Dalszą analizę będziemy prowadzić w dwóch kierunkach. Przyjmujemy, że wielkim odkryciem psychoanalizy było odkrycie *p r o d u k c j i p r a g n i e ń*, a nawet produkcji całej psychiczności. Metafora *m a s z y n y*, a nawet fabryki, przewija się nieustannie w tekstach Freuda, *W Dowcipie* pisze on np.:

⁵ Z. W. Pylyshyn, op. cit., s. 119–120.

⁶ J. R. Searle, *Is the brain a digital computer?*, Los Angeles 1990, s. 21–25.

Zaprawdę, wolno nam w tym miejscu pozwolić sobie na porównanie ekonomii psychicznej do funkcjonowania fabryki. Dopóki obrót jest bardzo niski, dopóty wszystko zależy od trzymania na możliwie niskim poziomie zużycia materiału, by jak się tylko da ograniczyć koszty administracji. Oszczędność jest tak duża, jak niskie są koszty. Później jednak, gdy interes się rozkręca, znaczenie kosztów administracji schodzi na dalszy plan, nie jest ważne, jaką wysokość osiągną koszty, o ile tylko wystarczająco wzrósł obrót i zysk⁷.

Stąd znane twierdzenie Freuda, iż „nawet drobna oszczędność może stać się źródłem rozkoszy”⁸ i że przyjemność, jaką wytwarza dowcip, wynika z zaoszczędzenia wysiłku psychicznego. We wczesnej pracy z 1895 roku – *Entwurf einer Psychologie*, Freud mówi o „maszynie neuronalnej”, w późniejszych pracach chętniej mówi o „maszynach optycznych” pokroju teleskopu lub mikroskopu.

W *Objaśnieniach marzeń sennych* metafora maszyny ulega radykalizacji i przemienia się w metaforę gospodarki. Freud porównuje myśl dzienną do roli przedsiębiorcy, który kieruje pracą marzenia sennego. Ale przedsiębiorca nawet jeśli ma pomysł i wolę przełożenia go w czyn, „nie może przecież niczego zrobić bez kapitału; a więc potrzebuje on kapitalisty, który opłaci jego wysiłek, tym zaś kapitalistą, który dostarcza kapitału psychicznego marzeniu sennemu, jest za każdym razem, i to bez wahania, niezależnie od tego, jaka jest myśl dzienna, *życzenie płynące z nieświadomości*”⁹. Tak więc metafora „kapitału” pozwala na subtelniejsze oświetlenie struktury sennej. Tym bardziej, że dadzą się tu wykorzystać różne stosunki ekonomiczne – czasem bowiem „sam kapitalista jest przedsiębiorcą”, innym zaś razem „przedsiębiorca może wnieść jako kapitał nawet coś drobnego; do tego samego kapitalisty może też się zwracać wielu kapitalistów; wielu kapitalistów może też wnieść wkład potrzebny jednemu przedsiębiorcy”¹⁰.

⁷ S. Freud, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 198–199.

⁸ Loc. cit.

⁹ S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 472.

¹⁰ Ibidem, s. 473.

Z czasem jednak Edyp „zepchnął” metaforę fabryki i zastąpił ją metaforą *t e a t r u* – teatru antycznego. Miejsce jednostek produkcyjnych nieświadomości zajęła reprezentacja, przedstawianie czegoś, miejsce maszyny zajęło coś, co mogło się wypowiedzieć (mowa, sen, mit itp.), miejsce administracji zajął reżyser albo cenzor.

Kiedy myślimy o nieświadomości jako *m a s z y n i e* (fabryce), to przyjmujemy zawsze, że proces produkcyjny (np. proces generowania zdań) poprzedza swoje reprezentacje znaczeniowe. Nieświadomość w tym ujęciu w ogóle nie jest kwestią znaczenia, lecz kwestią użycia. Jej zasadniczym pytaniem nie jest pytanie „Co to znaczy?” (mit, sen, dramat itp.), ale: „Jak to przebiega?”. W tym sensie idea umysłu jako maszyny zbliża się do syntaktycznej teorii umysłu (wcześniej scharakteryzowanej).

W przeciwieństwie do powyższego myślenie o nieświadomości jako *t e a t r z e* zawsze będzie miało swe korzenie w pojęciu reprezentacji. Podstawowym pytaniem będzie tu pytanie: „Co znaczy dany tekst-wypowiedź?”. Tu nieświadomość nie spełnia funkcji generatywnych, ale raczej reprezentatywnych. Nie jest siedliskiem popędów (czy pragnień), lecz ich przedstawień, zgodnie zresztą z innymi twierdzeniami Freuda.

Popęd nigdy nie może stać się przedmiotem świadomości, stać się nim może jedynie wyobrażenie, które go reprezentuje. Jednakże również w nieświadomości nie może on być reprezentowany inaczej niż przez wyobrażenie. Gdyby popęd nie wiązał się z żadnym wyobrażeniem lub nie przejawiał się w postaci stanu uczuciowego, nie moglibyśmy nic o nim wiedzieć¹¹.

W sumie wynika z tego, że nie istnieją nieświadome emocje, jakkolwiek istnieją nieświadome wyobrażenia, bowiem „wyobrażenie nieświadome po stłumieniu go nadal trwa jako realny twór w systemie nieświadomym, podczas gdy nieświadomej emocji odpowiada

¹¹ S. Freud, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 111.

da w tym systemie jedynie pewna zaczątkowa możliwość, która nie może być rozwinięta”¹².

Szczególnie w *Marzeniach sennych* Freud wyjaśnił, jak pewne zdradliwe oznaki tekstu snu można odczytać jako ślady nieświadomości. Również to, że język snów mówi coś innego, niż mówi dosłownie, Freud rozumie jako różnicę pomiędzy ukrytą myślą senną a jawną treścią snu. Z opowiadania jawnej treści snu, kierując się skojarzeniami pacjenta, analityk rekonstruuje ukrytą myśl, która w porównaniu z niedwuznacznie zagmatwaną chaotycznością treści daje się odczytać jako „tekst” koherentny i sensowny, choć nieświadomy.

Jak powiada Jacques Derrida w tej sprawie:

Ukryta treść snu (i ogólnie: zachowania i świadomości) łączy się z jawną treścią tylko przez jedność języka, języka, którym zatem analizujący musi posługiwać się najlepiej jak to tylko możliwe¹³.

Cóż to jednak za język, którym posługuje się mówiący, nic nie rozumiejąc ze swej mowy? Pytanie istotne z tego względu, że, jak zauważa Ricoeur, Freud rozszerza klasyczne pojęcie egzegezy:

wraz z nim nie tylko „pismo” poddaje się interpretacji, lecz wszelki zbiór znaków dających się rozpatrywać jako tekst do rozszyfrowania, równie dobrze tedy marzenie senne lub objaw nerwicy, jak obrzęd, mit, dzieło sztuki, wierzenie¹⁴.

Pamiętajmy jednak, że ta rozszerzona egzegeza, pojęta jako praktykowanie podejrzeń, powoduje, że „odtąd poszukiwanie sensu nie jest już »syłabizowaniem« świadomości sensu, ale *rozszyfrowywaniem jej wyrazów*”¹⁵.

¹² Ibidem, s. 112.

¹³ J. Derrida, *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 190.

¹⁴ P. Ricoeur, *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 141.

¹⁵ Ibidem, s. 145.

Nieświadomość jako „maszyna”

Ideę komputera cyfrowego można objaśnić tak oto: jest to maszyna przeznaczona do wykonywania wszelkich takich operacji, jakich dokonać mógłby ludzki komputer. Przez „ludzki komputer” rozumiemy tu człowieka, którego sposób postępowania wyznaczony jest przez z góry przypisane reguły, nie ma on prawa odstąpić od nich w żadnym szczególe.

A. M. Turing

Powyższe sugestie poddają pod dyskusję wizję nieświadomości jako maszyny. Przez *m a s z y n ę* pojmujemy się najczęściej mechanizm działający automatycznie, na mocy wewnętrznej przyczynowości, niepotrzebujący do wyjaśnienia swego działania takich mentalistycznych bytów jak intencja, czy nawet reprezentacja. Swe czynności automat wykonuje samoczynnie, w sposób z góry zaplanowany przez konstruktora. Prototypem tak pojętej maszyny była wynaleziona przez Watta maszyna parowa. Pierwsze automaty najczęściej służyły do kontroli aspektu energetycznego maszyny, np. samoczynnego regulowania liczby obrotów maszyny, ciśnienia pary itp. Podobnie o maszynie myśli Zofia Rosińska:

Aparat psychiczny jest to maszyna, która sama siebie wprowadza w ruch. Dla Freuda jest to jednak maszyna, a więc coś, co ma określone mechanizmy i poruszane przez nie części, które mogą być zepsute i które można reperować¹⁶.

Samoczynność, mechanicyzm oraz wadliwość to cechy tak pojętej maszyny. Podobnie o maszynie pisze Ludwig Wittgenstein:

Maszyna jako symbol swego sposobu działania: w maszynie – mógłbym wpiąć rękę – zdaje się już tkwić cały jej sposób działania. Co to znaczy? – Jeżeli znamy maszynę, to cała reszta – czyli ruchy, jakie ona wykona – zdaje się już całkowicie wyznaczona¹⁷.

¹⁶ Z. Rosińska, op. cit., s. 27.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 114.

Jednym słowem maszyna, jako rzecz całkowicie zdeterminowana, jest też w dużej mierze przewidywalna.

Nam chodzi raczej o abstrakcyjne pojęcie maszyny, które wiąże się bardziej z funkcjonowaniem informacyjnym, mniej zaś z „metabolizmem energetycznym”. W tym sensie automatyczne może być rozstrzygnięcie za pomocą metody zero-jedynkowej prawdziwości (lub fałszywości) określonego okresu warunkowego.

Wprowadzam też rozróżnienie między maszyną realną a wirtualną. Przez realną maszynę poznania rozumiem system aktywny, tj. taki, który przekształca zadany stan początkowy w stan końcowy. W odróżnieniu od niej maszyna potencjalna może być opisywana jako nieaktywna (czysto potencjalna – lub po prostu „wyłączona”). To rozróżnienie ma taką implikację, że maszyna realna z konieczności musi być opisywana w kategoriach zachodzących w niej procesów czy też funkcjonowania. Stąd architektura funkcjonalna (stałe fizyczne wyposażenie maszyny) jest opisem (charakterystyką) maszyny realnej, a nie potencjalnej. W maszynie potencjalnej zdaje się tkwić już jej sposób działania, choć ona sama nie musi działać (urealniać się). Jest to raczej symbol określonego sposobu działania (w jej opisie abstrahujemy od realnego działania, a więc i od ewentualnego popsucia się). Ponieważ, jak chce Wittgenstein: „w maszynie jako symbolu ruchy jej musiały tkwić jeszcze bardziej jednoznacznie niż w maszynie rzeczywistej”¹⁸, to będziemy dalej zastanawiać się nad sposobem zaimplementowania owych ruchów w maszynie-widmie.

Abstrakcyjne pojęcie automatu zostało po raz pierwszy wprowadzone przez angielskiego matematyka Alana M. Turinga. Turing dla sprecyzowania, co to znaczy, że jakieś zagadnienie jest efektywnie rozwiązywalne (w logice i matematyce efektywną metodą rozwiązania danego problemu nazywamy taką metodę obliczania odpowiedzi, która w sposób logicznie konieczny prowadzi do odpowiedzi prawdziwej w skończonej liczbie kroków), wprowadził pojęcie automatu, który samoczynnie rozwiązuje proste operacje na symbolach, i wykazał, że wszelkie efektywnie rozwią-

¹⁸ Ibidem, s. 115.

zwywalne zagadnienia matematyczne mogą być wykonane za pomocą takiego automatu¹⁹.

Taki automat składa się zasadniczo z trzech części: rejestru, jednostki wykonawczej i zespołu sterowania. Rejestr służy do przechowywania informacji i w tym sensie jest odpowiednikiem pamięci wewnętrznej (w głowie) i zewnętrznej (papier). Zasadnicza część rejestru wypełniona jest listą instrukcji, czyli plikiem reguł, jakimi może posługiwać się komputer. Jednostka wykonawcza to faktyczny (a nie tylko potencjalny) ciąg operacji, których wymaga dane zadanie. Panel sterowania odpowiada za to, czy instrukcje są przestrzegane i wykonywane w należytej kolejności.

Rejestrem w maszynie Turinga jest najczęściej taśma o nie ograniczonej długości, na której można zapisywać zmienne informacje, najczęściej w kodzie binarnym (dopuszczalne są symbole „0”, „1” oraz brak zapisu – pusta komórka). Taśma z reguły podzielona jest na komórki, z których każda może zawierać tylko jeden symbol. Jednostka wykonawcza określa, która komórka jest badana w danym momencie. Ruch jednostki wykonawczej (tzw. znacznika) jest kontrolowany przez skończony zbiór reguł działania (panel sterowania). Z racji tego, że maszyna pracuje sekwencyjnie, powiada się, że przed i po każdym wykonanym działaniu maszyna znajduje się w jednym z ograniczonej liczby stanów. Maszyna zawsze „wie” dwie rzeczy: zna swój aktualny stan oraz aktualną komórkę taśmy wskazywaną przez znacznik. Te dwa czynniki to wszystko, co potrzebne do jej działania, gdyż maszyna zawsze wybiera swój następny ruch, odnajdując regułę odpowiadającą jej aktualnemu stanowi oraz symbolowi zawartemu we wskazanej komórce. Stan i symbol uruchamiają maszynę. W tej maszynie nie ma więc miejsca na jakąkolwiek inicjatywę. Maszyna jedynie zapisuje symbol w wyznaczonej przez znacznik komórce, przesuwa znacznik o jedną komórkę w prawo lub w lewo, i w końcu zmienia stan, w którym się znajduje²⁰.

¹⁹ G. Hunter, *Metalogika*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1982, s. 17–19.

²⁰ J. D. Bolter, *Człowiek Turinga*, przeł. T. Goban-Klas, Warszawa 1990, s. 80–85; R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 51–59.

Oczywiście w tego typu maszynach instrukcje nie są wyrażone w języku naturalnym, ale są zakodowane cyfrowo. Są to maszyny, w których przejście od stanu do stanu ma charakter momentalny, skokowy. Dlatego o komputerach cyfrowych mówimy jako o maszynach o stanach nieciągłych. Istotną własnością takich maszyn jest to, że potrafią imitować dowolną inną maszynę o stanach nieciągłych, stąd są to *maszyny uniwersalne*²¹.

Abstrakcja Turinga ma tę zaletę, że pokazuje, co właściwie robi komputer: „przetwarzanie informacji” nie jest niczym więcej, jak zastępowaniem jeden po drugim abstrakcyjnych symboli zgodnie ze skończonym zbiorem reguł. Tę metaforę przetwarzania wykorzysta Chomsky dla pokazania pracy urządzenia generującego zdania. Każde zadanie, jakie wykonuje komputer cyfrowy (gra w szachy, obliczanie podatków itp.), może być wy tłumaczone przez maszynę Turinga. I żadne zadanie, które nie może być wykonane wedle tej procedury, nie może być zaprogramowane dla komputera cyfrowego.

Istnieją oczywiście problemy, których żadna maszyna Turinga nigdy nie będzie w stanie rozwiązać; może ona bez końca przesuwac taśmę, nie dochodząc do rozwiązania. Takie problemy ukazują właśnie ograniczenie mocy metafory maszynistycznej.

Nie są to zresztą jedyne ograniczenia. Jerry A. Fodor wskazał na następujące wątpliwości związane z pojmowaniem stanów psychicznych przez pryzmat stanów automatu probabilistycznego (tzw. uogólnionej maszyny Turinga). (1) Niezdolność do ujęcia różnicy między stanami dyspozycyjnymi (np. przekonaniem) a stanami aktualnymi (np. myślami), ponieważ interpretacja stanu dyspozycyjnego jako możliwego stanu aktualnego jest mało wiarygodna (może bowiem być fałszem, iż ktoś jest przekonany, że *p*, mimo że jest prawdą, iż myśli, że *p*). (2) Brak możliwości wyjaśnienia faktu, że organizm może znajdować się w pewnej chwili w więcej niż jednym stanie psychicznym, ponieważ automat może znajdować się w danej chwili tylko w jednym stanie urządzenia sterującego. Jeśli więc automaty mają być używane jako modele umysłu, modelem właści-

²¹ A. M. Turing, *Maszyna licząca a inteligencja*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 275–277.

wym będzie zbiór połączonych automatów działających równoległe. (3) Zbiór stanów, które tworzą urządzenie sterujące automatu jest listą, natomiast zbiór stanów mentalnych to zbiór produktywny; w tym sensie automaty są niezdolne do wyjaśnienia tego, co Chomsky nazwie twórczym aspektem mowy. (4) Przy założeniu, że istnieje ścieżka obliczeniowa od każdego stanu do każdego innego stanu, dowolne dwa automaty, które nie posiadają wszystkich wspólnych stanów, nie będą miały żadnych wspólnych stanów. Jeśli zastosujemy tę konwencję do stanów mentalnych, to otrzymamy warunki identyczności stanów mentalnych nazbyt drobiazgowo i mało realistyczne. (5) Niezdolność do uwzględniania jakościowego charakteru doznań (np. bólu lub barwy brązowej)²². Z faktu jednak, że model niesie pewne ograniczenia, nie należy wyciągać wniosku, że jest nieadekwatny lub z gruntu bezużyteczny.

Turing wymyślił również *t e s t*, który miał rozstrzygać o tym, na ile komputer (maszyna) zdoła symulować nasze myślenie? Jego pytanie było więc odwrotnością naszego. My pytamy o to, czy nasze procesy poznawcze mogą mieć charakter automatyczny i w tym sensie, czy maszyna jest dobrym *explananssem* dla opisu i wyjaśnienia nieświadomych procesów przetwarzania informacji. Turing natomiast pytał nie o to, czy myślenie jest automatyczne, ale o to, czy komputer (maszyna) może być myślący?

Test Turinga *grosso modo* polega na tym, że komputer musi wykonać określone zadania. Jeśli żaden ekspert nie potrafi odróżnić działania komputera od działania człowieka wyposażonego w określoną umiejętność (np. znajomość chińskiego, by odwołać się tu do znanego przykładu Searle'a), to wówczas należy uznać, że komputer posiada tę umiejętność. Można to sobie wyobrazić jako rodzaj gry, w której gracz siedzący przy teleksowej konsoli może się komunikować z teleksem w innym pomieszczeniu. Tą drugą konsolą może sterować człowiek lub komputer cyfrowy. Gracz może zadawać dowolne pytania, aby ustalić, czy ma do czynienia z człowiekiem, czy z maszyną. Atrakcyjność testu Turinga wynika oczywiście z opera-

²² J. A. Fodor, *Representations. Philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge 1981, s. 85–99.

cyjnej definicji inteligencji. Test ułożony jest więc w formie pojedynku intelektualnego między człowiekiem a maszyną, z tym że w tym pojedynku maszyna zdaje egzamin z „człowieczeństwa”. Zadanie gracza polega zaś na skonstruowaniu takiej listy pytań, która zdemaskowałaby „nie ludzkość” maszyny, np. przez jej niezdolność doznawania emocji lub nieprawdopodobną dokładność. Test samego Turinga uwzględniłaby wszystkie ludzkie cechy, które można wyrazić pisemnie. Gracz przy terminalu może jednak ułożyć własną listę pytań (czyli tym samym detektor bycia człowiekiem).

W tym ujęciu jednak zachowywać się inteligentnie znaczy tyle, co mieć inteligencję. I nie ma w tym nic dziwnego, skoro przewodnią myślą Turinga, było takie określenie pojęcia automatu, aby jego działania przypominały pracę rachmistrza w trakcie wykonywania obliczeń²³. Co wynika z tego powiązania zachowania z posiadaniem wiedzy, zobaczmy na przykładzie Gilberta Ryle’a.

„Wiedza jak” a „wiedza że”

Inteligentne zachowania zewnętrzne to nie są tropy prowadzące do odkrycia działań umysłu, to są właśnie owe działania.

G. Ryle

Gilbert Ryle swe dzieło – *The concept of mind* – wymierzył wprost w Kartezjusza, a właściwie – jak to sam określa – w mit kartezjański, któremu przydał miano intelektualistycznej legendy.

Ten mit da się streścić następująco. Każda z naszych czynności tylko wtedy zasługuje na miano inteligentnej, gdy jest poprzedzona świadomym planowaniem poczynań. Teoria w tym wypadku poprzedza praktykę. Tak więc, by kucharz mógł sensownie ugotować jakieś danie, winien najpierw przeprowadzić refleksję nad produktami, jakie są mu niezbędne, a następnie powinien za pomocą książki kucharskiej powtórzyć w głowie „składnię” gotowania, tzn. procedurę określającą sposób przyrządzania produktów.

²³ Z. Pawlak, *Automat*, w: *Mała encyklopedia logiki*, pod red. W. Marciszewskiego, Wrocław 1988, s. 23.

Paradoksalnie – zdaniem Ryle’a – teoria Kartezjusza była teorią paramechanistyczną, próbowała bowiem przenieść totalizujący zamysł idealizacyjny Galileusza w przestrzeń umysłu. Umysły są więc rzeczami, lecz rzeczami innego gatunku niż ciała. Procesy umysłowe mają charakter przyczyn i skutków, lecz przyczyn i skutków innego gatunku niż ruch ciała. I tak dalej. Umysł zatem to maszyna, ale maszyna inna gatunkowo, nie tylko ze względu na złożoność (jak u Hobbesa) np. w porównaniu z mechanizmem zegarowym. Umysł to bezcielesna maszyna.

Chociaż ciało ludzkie jest maszyną, nie jest to taka całkiem zwykła maszyna, ponieważ niektóre jej funkcje są kierowane przez inny mechanizm, znajdujący się wewnątrz, ten zaś wewnętrzny mechanizm sterujący jest bardzo specjalnego rodzaju. Jest niewidzialny, niesłyszalny, pozbawiony rozmiarów i wagi. Nie można go rozebrać na kawałki, a prawa którym podlega, nie są prawami, które byłyby znane zwykłym inżynierom²⁴.

Ale przecież, zauważa Ryle, proces myślenia jest także pewną czynnością, którą można wykonać mniej lub bardziej sensownie (poprawnie) i jako czynność (zgodnie z mitem intelektualistycznym) winien być poprzedzony refleksją (w tym przypadku powinna to być już metarefleksja). Ale i metarefleksja jest czynnością, która może być wykonana poprawnie lub nie, więc (nadal zgodnie z kartezjańską legendą) winniśmy poprzedzić tę metarefleksję meta-metarefleksją. W tym momencie widzimy, że całe rozumowanie uwikłane jest w regres do nieskończoności, który należy w pewnym miejscu przerwać. To miejsce, w którym przerywamy ów regres, Ryle nazywa „w i e d z a j a k”. Ta postać wiedzy nie ma już charakteru deklaratywnego, lecz czysto proceduralny; jest to wiedza praktyczna, a nie teoretyczna, nie przyjmuje więc ona formy zdań, ale tkwi w pewnych schematach czynnościowych, określających charakter działania. Sam Ryle określa tę wiedzę jako zespół nawyków²⁵.

²⁴ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 54.

²⁵ *Ibidem*, s. 61–114.

Dla nas ważne jest to, że od czasów Ryle'a powstała intuicja, że można zachowywać się sensownie bez jasnej (świadomej i refleksyjnej) wiedzy na temat czynności, że inteligencja to nie to samo, co wiedza, i że wiedza to nie to samo, co „w i e d z a ż e” (wiedza deklaratywna). W tym właśnie sensie np. czynność liczenia, która jest czynnością intelektualną, może być wykonywana automatycznie (a więc, jak by się chciało powiedzieć, aintelektualnie).

To ostatnie twierdzenie radykalizuje George Herbert Mead, który w *Mind, Self, and Society* wyrokował:

Zawsze jesteśmy świadomi tego, co zrobiliśmy, nigdy tego co robimy. Zawsze bezpośrednio świadomi jesteśmy tylko procesów sensorycznych, nigdy zaś procesów motorycznych; a więc jesteśmy świadomi procesów motorycznych tylko za pośrednictwem procesów sensorycznych, które są ich wynikowymi²⁶.

Mead twierdzi, że nie ma strumienia świadomości, który byłby paralelny do naszego ciągu działań; świadomość naszego działania, którą posiadamy, jest świadomością typu sensorycznego, odpowiada ona prądowi przychodzącemu z nerwów sensorycznych, na które oddziałują skurcze mięśni. Zakłada się tu, że organizm jest „jakby przedsiębiorstwem w ruchu, który pozornie może działać bez świadomości”²⁷. Stąd twierdzenie Meada, że działanie społeczne w swych elementarnych stadiach jest możliwe bez jakiegokolwiek formy świadomości. Świadomość nie jest warunkiem działania społecznego; to właśnie działanie społeczne (w szczególności symboliczna interakcja i komunikacja) jest uprzednim warunkiem świadomości. Tak oto metafora *psyche* jako fabryki powraca raz jeszcze.

Jak zauważa sam Turing:

Rozważając funkcje umysłu natykamy się na takie działania, które wyjaśniamy w sposób czysto mechanistyczny. Nie na tym polega – powiadamy – prawdziwa natura umysłu: to tylko powłoczka, którą

²⁶ G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 36.

²⁷ Ibidem, s. 43.

należy usunąć, żeby dotrzeć do tego prawdziwego umysłu. W tym jednak, co zostaje, odkrywamy następną taką powłoczkę, którą należy usunąć, itd. Czy takie badanie doprowadzi ostatecznie do „prawdziwego” umysłu, czy też natkniemy się w końcu na powłoczkę, pod którą nie będzie już nic²⁸.

Pierwszy człon tej alternatywy chyba nie może być interpretowany realistycznie, można jedynie założyć, że przyjmie się w którymś momencie analizy istnienie systemu intencjonalnego (który jest własnością pewnego *ego*) i ten system nazwiemy „prawdziwym umysłem”. Będzie to jednak powrót do mitu kartezyjańskiego, do idei homunkulusa zamkniętego w maszynie. Jeśli zaś sprawdzi się drugi człon alternatywy, to należałoby przyjąć, iż umysł jest tworem czysto mechanicznym, że jest po prostu pewnego rodzaju maszyną.

Zdaniem Searle’a kognitywizm ulega jednak pewnemu złudzeniu (*the homunculus fallacy*) w kwestii kartezyjańskiego h o m u n k u l u s a. To złudzenie da się streścić następująco. Mózg jest często traktowany „jak gdyby” wewnątrz niego znajdował się jakiś podmiot, który nim zawiaduje. Jeśli np. proces widzenia rozumie się jako proces wnioskowania z dwuwymiarowego opisu znajdującego się na siatkówce o trójwymiarowych przedmiotach zewnętrznego świata, to powstaje pytanie: kto dokonuje tego wnioskowania? Odnosi się więc wrażenie, że potraktowanie operacji mózgowych jako autentycznie komputacyjnych wymaga uznania istnienia homunkulusa – inicjującego akcje wewnątrz systemu²⁹.

Sami kognitywiści uznają jednak, że homunkulus nie stanowi dla nich żadnego problemu, bowiem za Danielem C. Dennettem przyjmują, iż da się go zlikwidować (*the homunculus can be „discharged”*). Ta eliminacja homunkulusa dokonuje się następująco³⁰. Jeśli operacje komputacyjne maszyny/mózgu mogą być analizowane przez coraz prostsze jednostki aż po osiągnięcie poziomu podstawowego, gdzie znajdujemy już tylko wzorce zer i jedynek, to wy-

²⁸ A. M. Turing, op. cit., s. 293–294.

²⁹ J. R. Searle, *Is the brain a digital computer?*, s. 28.

³⁰ D. C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1978, s. 8.

daje się, że homunkulusy wyższego rzędu mogą być systematycznie eliminowane przez coraz prostsze (i „głupsze”) homunkulusy niższego rzędu. Dzięki tej redukcji (rekursywnej dekompozycji) na poziomie podstawowym (*bottom level*) nie potrzebujemy przyjmować istnienia żadnego homunkulusa.

Aby to zobrazować, rozważmy prosty przykład. Przypuśćmy, że analizujemy maszynę (kieszonkowy kalkulator), który ma wykonać działanie arytmetyczne: sześć pomnożyć przez osiem. Na pytanie, jak kalkulator dokonuje tego obliczenia, udzielana jest następująca odpowiedź: kalkulator dodaje do siebie szóstkę siedem razy. Ale jeśli będziemy nadal dociekliwi i spytamy, w jaki sposób dodaje on do siebie sześć siedem razy, to odpowiedź będzie następująca: najpierw „tłumaczy” on wszystkie liczby na zapis binarny, potem używa prostego algorytmu dla operowania systemem binarnym, by wreszcie osiągnąć poziom podstawowy, na którym jedyne spotykanymi instrukcjami są komendy: „Drukuj zero, wy-maż jeden”.

Tak więc, na najwyższym poziomie nasz inteligentny homunkulus jest zdolny powiedzieć: „Wiem, jak się mnoży sześć razy osiem, by otrzymać czterdzieści osiem!” Na następnym, niższym poziomie ów „przemądrzały” homunkulus zastąpiony jest już jednak przez „bardziej skromnego”, który potrafi jedynie powiedzieć: „Nie wiem, jak się dokonuje mnożenia, ale wiem, jak się dodaje”. Poniżej niego znajduje się jeszcze głupszy homunkulus, który komunikuje nam, że jego kompetencje zawężone są tylko do translacji systemu dziesiętnego na system binarny. Jeszcze niżej odnajdujemy homunkulusa, który mówi: „Nie mam zielonego pojęcia ani o mnożeniu, ani o dodawaniu, ani o tłumaczeniu, ale potrafię operować binarnymi symbolami”. Na najniższym poziomie odnajdujemy wreszcie ciąg homunkulusów, które chóralnie śpiewają: „Zero jeden, zero jeden itd.” Kognitywiści są zdania, że jedynie na najwyższym poziomie analizy istnieje realnie jakiś homunkulus, jednak na niższych poziomach owe homunkulusy nie istnieją lub istnieją jedynie „jak gdyby”.

Zdaniem Searle’a próba wyeliminowania homunkulusa przez rekursywną dekompozycję jest jednak błędna, ponieważ jedynym sposobem „zakotwiczenia” składni w fizyce realnego świata jest usy-

tuowanie homunkulusa w owej fizyce świata. Składnia sama w sobie nie ma mocy fizykalnej przyczynowości (*syntax has no causal powers*), jak i (ze względu na swój formalizm) nie jest żadną cechą fizyczną (*syntax is not intrinsic to physic*), stąd błędem jest mówić o maszynie syntaktycznej. Searle paradoksalnie twierdzi, że Symulowana Inteligencja nie ma nic do powiedzenia na temat myślenia, bowiem nie ma nic do powiedzenia na temat maszyn. Ma za to wiele do powiedzenia na temat formalnych programów, ale programy na mocy samej definicji nie są maszynami. Prosta implikacją twierzeń Searle'a jest jednak jego postulowana zgoda na naturalizm. „Intencjonalność jest zjawiskiem biologicznym, niezależnie od tego, czym jest poza tym, i jest prawdopodobnie równie zależna przyczynowo od swojej biochemii procesów, z których się wywodzi, jak laktacja, fotosynteza czy inne zjawiska biologiczne”³¹.

Gdybyśmy jednak mimo to przyjęli eliminację homunkulusa, to uzyskalibyśmy nową wykładnię nieświadomości – jako procesu automatycznego, a przy tym poznawczego i sensownego. Nieświadomość nie musiałaby być „królestwem alogiczności”, jak tego chciał Freud. Będąc automatem, mogłaby pozostać inteligencją, choć i sam Freud (m.in. w *Psychopatologii życia codziennego*) dopuszczał „zupełnie niewyobrażalny fakt, iż nieświadomość sprawniej liczy, niż świadomość normalna”³².

Powyższe zagadnienie wywołało bogatą dyskusję w kognitywizmie na temat statusu metodologicznego pojęcia „reprezentacja”. Dennett, zastanawiając się nad tym, jak pewien zwykły kalkulator reprezentuje prawa matematyki, wprowadza rozróżnienie pomiędzy reprezentacjami *explicite* i *implicite* oraz reprezentacjami ukrytymi. Przez *reprezentacje explicite* rozumie on tylko te reprezentacje, które „aktualnie istnieją w funkcjonalnie istotnych miejscach systemu fizykalnej struktury obiektu”, mogą to być zarówno diagramy interpretacyjne, mapy symboliczne, jak i proste aksjomaty, na wzór systemu Euklidesa. Do *reprezentacji implicite*

³¹ J. R. Searle, *Umysły, mózgi, programy*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, Warszawa 1995, s. 324.

³² S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, przeł. L. Jekels i H. Ivánka, Warszawa 1987, s. 314.

t e zaś „będziemy ustosunkowywali się – pisze Dennett – jako do implikacji logicznych, czegoś, co jest zmagazynowane *explicite*”³³. Definiuje się więc tu reprezentacje *explicite* inaczej niż ten, kto myśli o nich jako o tożsamy z reprezentacjami potencjalnymi. Te ostatnie – z grubsza – można by scharakteryzować jako tzw. „głupie” lub „trywialne” myśli, np. myśl, że mrówka jest mniejsza od słonia albo ciężar wieloryba jest większy od ciężaru ptasiego pióra. Oczywiście są to reprezentacje, wobec których – jak zauważa Kathy Wilkes – trudno być realistą, niełatwo bowiem będzie zidentyfikować ich odpowiedniki w mózgu, tak jak czymś niełatwym (lub zgoła niemożliwym) jest znalezienie w zwykłym fortepianie reprezentacji mazurków Chopina³⁴.

Oczywiście można przypuszczać, że odpowiedzi na pytania typu: „Jaka jest najwyższa góra w Polsce?”, „Kto jest autorem *Hamleta*?” lub „Co powoduje rdzewienie żelaza?” są zawarte *explicite* w mózgu/umyśle; ale czy z taką samą pewnością powiemy, że odpowiedzi na pytania typu: „W czym są do siebie podobne mrówka i eukaliptus?”, „Ile godzin zajmie przejście dwudziestu czterech kilometrów, jeśli przejście półtora kilometra zajmuje pół godziny?” lub „Podaj następną liczbę w ciągu cyfr: 1, 2, 5, 10, 17...!” mają swe reprezentacje w jakiejś stałej i wyraźnej, a nie milczącej (*tacit*) i potencjalnej aparaturze mózgu/umysłu? Podobnie możemy też retorycznie zapytać: czy jest możliwe nieświadome doznanie bólu?

Tym sposobem wracamy do naszego wyjściowego pytania: czy do nieświadomości można w ogóle ustosunkowywać się realistycznie? Czy można ufać w istnienie wiedzy, którą przyjmuje się często na zasadzie oczywistości, chociaż nigdy się jej wprost nie werbalizuje? Oczywiście jest to zasadniczy temat rozmyślań Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*: dlaczego (na jakiej podstawie) wierzę w wewnętrzne życie psychiczne innych ludzi, skoro nie mam żadnych zewnętrznych wskaźników owego życia? Jak dalece doznania psychiczne są prywatne? I na czym polega w ogóle prywatność do-

³³ D. C. Dennett, *Styles of mental representation*, „The Aristotelian Society” 1983, s. 218.

³⁴ K. Wilkes, „Reprezentacja” jako termin teoretyczny, przeł. M. Maruszewska, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1986, nr 10, s. 25.

znań wewnętrznych? Czy myśl istnieje zanim znajdzie swój wyraz? I na czym miałyby polegać istnienie myśli w tej postaci, w jakiej była ona obecna przed swym wyrazem?

Rozważając, co się w nas dzieje, gdy coś przez słowa *rozumiemy* (nie zaś: gdy je tylko mówimy), zdaje się nam, jak gdyby słowa były z czymś sprzężone – bez czego obracałyby się one jałowo. – Jak gdyby o coś się w nas zazębiały³⁵.

O co jednak? Kiedy np. przerwiemy komuś monolog, który ten ktoś płynnie wypowiada, ale bez przygotowania, a potem spytamy go, co chciał powiedzieć, to w wielu wypadkach potrafi on dokończyć zaczęte zdanie. A zatem to, co chciał powiedzieć, musiało jakoś „być zawarte” w jego umyśle. Jednak mimo to Wittgenstein ostrzega nas przed myleniem dyspozycji z nieświadomością.

Nic nie byłoby bardziej mylące, niż używanie słów „świadomy” i „nieświadomy” dla scharakteryzowania różnicy między stanem świadomości i dyspozycją. Wymieniona para wyrazów przesłania bowiem pewną różnicę gramatyczną³⁶.

Jest tak, bowiem mielibyśmy prawo mówić o nieświadomych stanach psychicznych, tylko wówczas, gdy dysponowalibyśmy wiedzą na temat konstrukcji aparatury umysłu, niezależną od działania tego umysłu. Tego rodzaju wiedzą jednak nie dysponujemy. Dowiadujemy się o istnieniu maszynerii dopiero w trakcie jej funkcjonowania.

Osobnej dyskusji wymagałoby przeanalizowanie, jak idea „nieświadomości jako maszyny” „rozpleniała się” dalej w obrębie Symulowanej Inteligencji.

W tym miejscu ograniczymy się jedynie do wskazania dwóch dróg rozwojowych tej koncepcji. Hubert L. Dreyfus i Stuart E. Dreyfus nazywają jedną z tych opcji teorią *konstruowania umysłu* (*making a mind*). Zakłada się tu, że komputer jest systemem do manipulowania symbolami, że jest przetwornikiem informacji,

³⁵ L. Wittgenstein, op. cit., s. 197.

³⁶ Ibidem, s. 88.

dlatego z formalnego punktu widzenia jest on idealnym modelem umysłu. Relacja pomiędzy umysłem a ciałem uzyskuje tu swój analog w relacji pomiędzy *software* a *hardware*. Ta koncepcja bierze swój początek w pracach Allena Newella i Herberta Simona i znajduje kontynuację w pracach Jerry'ego A. Fodora i Zenona W. Pylyshyna. Fodor, kontynuując mit kartezjański, pisze, co następuje:

jeśli podmiot rzeczywiście *kalkuluje*, jak należy używać przedstawień wewnętrznych, to także owe kalkulacje muszą być określone w terminach przedstawień, a mianowicie jako przedstawienia przedstawień. Krótko mówiąc, język myśli musi przedstawiać pewne ze swoich własności, ponieważ zdolność przedstawiania przedstawień jest, przypuszczalnie, warunkiem wstępnym zdolności racjonalnego operowania przedstawieniami³⁷.

Tak więc, zdaniem Fodora, nie możemy działać sensownie, nie mając trafnej reprezentacji rzeczywistości, ale też nie możemy sensownie kalkulować (operować przedstawieniami), nie mając reprezentacji reprezentacji przedmiotowych.

Druga opcja zakłada, że programy komputerowe nie symulują pracy umysłu, ale *m o d e l u j ą c z y n n o ś c i m ó z g u* (*modeling the brain*). Odtwarzają więc przyczynowo-skutkową strukturę organizmu, a nie symboliczną przestrzeń reprezentacji umysłu. Ta opcja wywodzi się z neuropsychologii Donalda Hebba i przez Franka Rosenblatta trwa aż po współczesny koneksjonizm (Geoffrey Hinton, Paul Smolensky). W tej opcji nie mówi się już o konieczności znalezienia programu, który byłby zdolny do rozwiązywania określonych zadań i byłby zaimplementowany w umyśle, ale o możliwości znalezienia pewnej strategii uczenia się mózgu, która wyjaśniłaby proces tworzenia algorytmów wag połączeń między neuronami. Siła połączenia rozstrzygałaby tu o sile skojarzenia – a ta o prawdopodobieństwie pojawienia się określonego zachowania w danej sytuacji³⁸.

³⁷ J. A. Fodor, *The language of thought*, Sussex 1976, s. 172.

³⁸ H. L. Dreyfus, S. E. Dreyfus, *Making a mind versus modeling the brain: artificial intelligence back at a branchpoint*, „Daedalus” 1988, Vol. 117, No. 1, s. 16–20.

Tylko ta pierwsza opcja ma pewne powinowactwa z kartezjaniem, druga natomiast jest *stricte* naturalistyczna. Bracia Dreyfus stwierdzają nawet dramatycznie:

Jeśli wielopoziomowe sieci spełnią to, co obiecują, badacze zmuszeni będą do porzucenia przeświadczenia podzielanego przez Kartezjusza, Husserla i wczesnego Wittgensteina, że jedyną metodą wyprodukowania inteligentnego zachowania jest odzwierciedlenie świata za pomocą formalnej teorii. Co gorsza, możemy być zmuszeni do porzucenia jeszcze bardziej podstawowej intuicji leżącej u podstaw filozofii, że dla każdego aspektu rzeczywistości istnieć musi teoria, tzn. że muszą istnieć elementy i zasady, które pozwolą nam zrozumieć określoną dziedzinę. Sieci neuronowe mogą wykazać, że Heidegger, późny Wittgenstein i Rosenblatt mieli rację sądząc, że zachowujemy się inteligentnie w świecie bez konieczności posiadania teorii tego świata³⁹.

Należy zwrócić uwagę, że niezależnie już od owych opcji, odwołanie się do maszyn cyfrowych prowadzi do przekonania, iż:

1. Istnieje poważne ograniczenie treściowe wszystkich formalnych metod modelowania myślenia. Nikt nigdy by nie twierdził, że zna francuski, jeśli potrafi odróżnić w zdaniach francuskich zaledwie podmiot od orzeczenia. Lecz kompilator (tłumaczący zdania języków tzw. wysokiego poziomu: Pascala, Fortana, Lipsa *etc.*) rozumie języki właśnie tylko w tym sensie – zna tylko ich składnię⁴⁰. Podobnie „język myśli” (którego metaforą jest język maszyny) „zna” znaczenia zdania angielskiego, francuskiego *etc.*, przez znajomość ich składni, lecz nie semantyki, dzięki której możliwy jest dopiero proces przetwarzania myśli w zdania lub proces kompilowania zdań na język wewnętrzny w trakcie słuchania cudzych wypowiedzi. Istotą inteligencji – jak się zdaje – nie jest po prostu zdolność do formalnego manipulowania niezdefiniowanymi symbolami, ale (również) zdolność rozumienia znaczeń tych symboli⁴¹.

³⁹ Ibidem, s. 35.

⁴⁰ J. L. Cohen, *Semantyka a metafora komputerowa*, przeł. M. Maruszewska, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1989, nr 11, s. 29–61.

⁴¹ J. R. Searle, *Umysły, mózgi, programy*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, s. 301–325.

2. Istnieje ograniczenie polegające na uzależnieniu semantyki języka naturalnego od kontekstu sytuacyjnego wypowiedzi. Ten kontekst jest – jak dotąd – czymś zupełnie nieformalizowalnym i nieakcjomatyzowalnym. Jest granicą wszystkich modeli opierających się na językach sztucznych. Jak powiada Wittgenstein: „Wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”⁴². Św. Augustyn porównywał sytuację poznawczą dziecka do sytuacji podróżnika, który znalazł się w obcym kraju, gdzie ludność tubylcza posługuje się językiem zupełnie mu obcym. Dreyfusowie twierdzą, że:

komputer pojawia się w naszym świecie bardziej nawet obcy niż Marsjanin. Komputer nie ma ciała, potrzeb czy emocji i nie jest uformowany dzięki posiadaniu wspólnego z człowiekiem języka i innych społecznych praktyk. Jeśli maszyna ma oddziaływać z nami w sposób inteligentny, musi być wyposażona w rozumienie ludzkiej formy życia. To, co my rozumiemy dzięki po prostu faktowi bycia człowiekiem – że obelgi nas urażają, że poruszanie się do przodu jest łatwiejsze niż do tyłu, że możemy wyprzedzać obiekty przez zbliżanie się najpierw w ich kierunku, a później oddalanie się od nich, i że czas ciągle upływa i przyszłe wydarzenia stają się przeszłymi – wszystko to i wiele, wiele innych rzeczy musi być zaprogramowane w komputerze jako fakty i reguły⁴³.

Chodzi więc o całą masę często nieświadomianych sobie przez nas przeświadczeń i założeń, które tworzą nasze „przedrozumienie” świata – rozważane już przez Heideggera – jako struktura *in-der-Welt-Sein*. Rozumienie – w tym ujęciu – nie jest już sposobem poznawania (jego efektem), lecz sposobem bycia bytu, który egzystuje przez rozumienie.

3. Chociaż istnieje izomorfizm struktur między układem mechanicznym, przypuszczalnie wzorującym się na mózgu, a organizacją świadomej myśli, to jednak chyba zachodzi między nimi fundamentalna różnica. Maszyny działają w sposób fizycznie przyczynowy, w taki na przykład, że mechaniczne ekwiwalenty liczb 2 i 3

⁴² L. Wittgenstein, op. cit., s. 45.

⁴³ H. L. Dreyfus, S. E. Dreyfus, *Mind over machine*, Macmillan 1986, s. 39.

w połączeniu dają mechaniczny ekwiwalent 5 dzięki obiegowi energii itd., tylko przez samą przyczynowość fizyczną. Natomiast myśl świadoma przebiega, korzystając ze znaczeń, których więzy łączące nie należą do porządku przyczynowego, lecz polegają na implikacjach w szerokim sensie, bowiem $2 + 3$ nie jest przyczyną 5, lecz równa się logicznie 5 lub implikacyjnie powołuje 5. Rozumowaniom logicznym lub matematycznym mogą oczywiście towarzyszyć reakcje fizyczne (np. określona transmisja impulsu nerwowego), ale są one wtórne i neutralne wobec zjawiska „rozumienia” znaczeń poszczególnych symboli oraz zasad ich łączenia. Maszyna natomiast (np. kalkulator) jedynie „imituje” i wręcz „udaje” rozumienie, mimo iż jest posłuszna jedynie swej fizycznej konstrukcji.

Laurence Jonathan Cohen wprowadza nawet rozróżnienie pomiędzy tym, co nazywa „symulowanym papugowaniem” i „symulowanym rozumieniem”. Jeżeli maszyna zaprogramowana jest tak, aby mogła uczestniczyć w „nierozumiejący” sposób w dialogu w obrębie pewnej części języka naturalnego, to można powiedzieć, że przejawia symulowane papugowanie tej części języka. Z drugiej strony, jeśli maszyna działa na semantycznych właściwościach wyrażen swego języka programowania, to można powiedzieć, że przejawia ona symulowane rozumienie, ponieważ wykonuje ciąg procedur, które w pewnym sensie zastępują świadome zdolności, a nie tylko opierają się na dosłownej pamięci danego tekstu.

Symulowane papugowanie maszyny występuje wtedy, gdy zachowuje się ona tak, jak gdyby naśladowała zachowanie osoby odpowiedniego rodzaju, gdy stoi ona w obliczu określanych danych na wejściu. Natomiast symulowanie rozumienia sprawia, że maszyna zachowuje się w taki sposób, jak gdyby wypracowywała rzecz sama z siebie⁴⁴.

Problem polega jednak na tym, że w obu przypadkach obcujemy jednak z symulowaniem; maszyna zawsze zachowuje się „jak gdyby” coś naśladowała lub wytwarzała, gdy w istocie jedynie odwzorowuje zaimplementowany w nią program.

⁴⁴ L. J. Cohen, op. cit., s. 45.

Koniec końców wydaje się, że stosując symulację komputerową do opisu latentnych procesów umysłowych lub zapisów mózgowych (czyli nieświadomości pojętej albo paralelistycznie, albo neurologicznie), powinniśmy ujmować „symulowane rozumienie” raczej jako model dla pewnego typu „inteligencji” albo raczej kompetencji (np. zdolności do rozpoznawania liczb lub określonych kształtów) niż model pewnego typu semantyki (np. semantyki proceduralnej). Jeśli jednak ujmujemy wykonanie programu przez maszynę jako operację na właściwościach formalnych, to świadome wykonanie programu przez jednostkę może okazać się właśnie operacją na właściwościach semantycznych.

Nadal jednak pozostaje otwarte pytanie postawione przez Dennetta: czy inteligencja sztuczna ma się tak do inteligencji naturalnej, jak barwnik sztuczny do barwnika naturalnego (oba są rzeczywistymi czynnikami barwiącymi), czy też raczej tak, jak fałszywe diamenty mają się do diamentów naturalnych (tylko te drugie są w istocie diamentami)⁴⁵.

Problem odwracalności procesów umysłowych

Świadoma komunikacja – świadoma konwersacja za pomocą gestów – powstaje, gdy gesty stają się znakami, to znaczy gdy dla jednostek wykonujących je i jednostek reagujących na nie, gesty zaczynają wyrażać znaczenia w kategoriach następującego zachowania jednostek wykonujących je.

G. H. Mead

Przeciwstawienie przyczynowości fizycznej systemowi znaczeń i ich implikacji twórczo rozwija w swym imponującym dziele Jean Piaget. W *Równoważeniu struktur poznawczych* pisze o problemie „wiedzy jak” *explicite*:

schemat, którego istnienie jest niezaprzeczone w sensie schematu czynności, oznaczającego: „umieć wykonać” (ponieważ był stosowany, a zatem skonstruowany), jest eliminowany ze świadomej konceptualizacji

⁴⁵ D. C. Dennett, *Why you can't make computer that feels pain*, „Synthese” 1976, nr 38.

wskutek pewnego rodzaju czynnego odrzucenia lub wypierania, ze względu na niezgodność z innymi przyjętymi pojęciami⁴⁶.

Ontogeneza umysłu – jaką rozwija Piaget – sugeruje, że w pierwszych stadiach rozwoju inteligencji czynność znacznie wyprzedza myśl. Mało tego, refleksja pojawia się dopiero wówczas, gdy czynność przestaje być „adaptacyjna”, tzn. adekwatna do celu i sytuacji. Wtedy podmiot niejako jest zmuszony podjąć refleksję nad czynnością po to, by ją skorygować. Świadomość w tym ujęciu jest więc raczej d o c e n t r y c z n a, a nie, tak jak u kartezjanistów, o d c e n t r y c z n a. Znaczy to, że pojawia się ona raczej jako wynik działania, jako retrospekcja, rodzaj oceny rozbieżności między standardem założonym a faktycznym wynikiem, niż jako plan, który jest w działaniu realizowany.

Już Édouard Claparède sformułował p r a w o dotyczące uświadamiania – zgodnie z którym uświadamianie występuje jedynie w związku z brakiem przystosowania⁴⁷. Natomiast to, co dotyczy zwykłych mechanizmów już w miarę zaadaptowanych, nie jest, jako zbędne, wprowadzane do świadomości. Zdaniem Piageta owe braki przystosowania występują na peryferiach czynności (w zetknięciu z przedmiotem), podczas gdy strefa, w której funkcjonowanie zachodzi bez przeszkód, stanowi wewnętrzny mechanizm czynności. Stąd t e z a, iż proces uświadomienia przebiega od peryferii do centrum. Przypomina to do tego momentu tezę Freuda o tym, iż świadomość balansuje na krawędzi świata wewnętrznego i zewnętrznego. Ale na tym analogia się kończy.

Owo uświadomienie czynności nie polega jednak na zwykłym naświetlaniu ich (jak to sugerował Freud), ale implikuje koniecznie k o n c e p t u a l i z a c j ę. Świadomość dla Piageta nie jest spostrzeżeniem, jest pojęciową refleksją. Zważywszy jednak na to, że jeśli peryferie czynności są terenem łatwiejszym dla konceptualizacji, podczas gdy rozumienie wewnętrznych mechanizmów funkcjonowania, czyli aspektów centralnych, wymaga pracy refleksyjnej na wyższym

⁴⁶ J. Piaget, *Równoważenie struktur poznawczych*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1981, s. 151.

⁴⁷ Ibidem, s. 152.

poziomie, to należałoby się spodziewać, iż uświadomienie jest odwrotnie proporcjonalne do stopnia refleksji, której wymaga.

Ale i tak rozumiana konceptualizacja może dotyczyć różnych rzeczy, może ona bowiem dotyczyć wyniku działania, ale może też dotyczyć mechanizmu działania, które do określonego wyniku doprowadziło. Można więc mówić o świadomości jako epifenomenie działania i świadomości jako wglądzie w strukturę czynności. Powstaje pytanie: kiedy staje się możliwa ta druga forma świadomości, na jakim poziomie rozwoju poznawczego da się stwierdzić jej obecność?

Najogólniej można by powiedzieć, że świadomość jako wgląd w strukturę działania staje się możliwa wówczas, gdy procesy umysłowe stają się odwracalne, wtedy bowiem mam dostęp nie tylko do wyniku działania, ale uzyskuję też możliwość prześledzenia drogi, która do tego wyniku doprowadziła. Uzyskuję możliwość prześledzenia swej czynności raz jeszcze, uzyskuję możliwość odwrócenia czynności.

Kiedy więc operacje umysłowe stają się odwracalne? Wtedy, gdy dziecko zaczyna funkcjonować na poziomie operacyjnym inteligencji. Definicja operacji u Piageta jest bowiem skonstruowana przez odwołanie się do idei odwracalności, która jest konsekwencją zachowawczości operacji. Powiemy, że *o p e r a c j ą* jest takie przekształcenie parametru α w β , że przynajmniej jedna cecha parametru α zostaje zachowana w β , przez co istnieje możliwość powrotu od β do α . Podobnie jak u Freuda zasada przyjemności była konsekwencją zasady niezmienności, a popęd był konsekwencją wizji aparatu psychicznego jako tworu zachowawczego, tak u Piageta operacja jest konstrukcją zbudowaną dzięki pojęciu odwracalności, które wynika jednak z zachowawczości operacji.

Drugą cechą operacji (już pozalogiczną) jest jej *i n t e r i o r y z a c j a*. Czynności zewnętrzne przebiegają w jednym kierunku. Chcąc wykonać czynność odwrotną, np. złączyć części wydzielone z całości, anulujemy wynik poprzedniej czynności, mamy bowiem do czynienia z dwiema czynnościami: podziałem i łączeniem. Natomiast „w myśli” (w przestrzeni umysłu – czymkolwiek ona jest) możemy dowolnie dzielić, łączyć, zachowywać w umyśle całości i rozpatrywać wydzielone części w stosunku do całości. Innymi sło-

wy: odwracalność procesów poznawczych umożliwia zachowanie w umyśle struktur, mimo ich przekształcenia w toku procesu myślenia.

Ponadto, jeśli zważyć na to, że logiczny brak sprzeczności jest stanem psychologicznej równowagi w przeciwieństwie do nieustannego braku równowagi, w jakim żyje myśl, oraz na to, że równowagę tę można określić przez odwracalność, dochodzimy do wniosku, że w pełni odwracalne są jedynie działania logiczne i w tym właśnie sensie są one też w pełni uświadamialne. Działanie niezawierające sprzeczności uznajemy więc za działanie odwracalne. Termin „sprzeczność” trzeba jednak rozumieć nie w znaczeniu czysto logicznym, ale operacyjnym, jako niepełną kompensację. Pewne działanie jest o d w r a c a l n e, jeśli wychodząc z jego wyniku, możemy znaleźć działanie symetryczne w stosunku do tamtego, które doprowadza nas z powrotem do jego danych, nie zmieniając ich zupełnie. Tak np. rozciągnięcie pojęcia siły na przedmioty zdolne inicjować ruch albo na przedmioty zdolne sprawiać opór (tak, jak to czyni dziecko do pewnego wieku) przez zwykłą kondensację synkretyczną, bez logicznego dodawania, nie jest działaniem odwracalnym: pojęcie skondensowane, które wynika z tego działania, zmienia jedno i drugie z pojęć początkowych.

Działania logiczne są z kolei odwracalne. Każdemu działaniu rozumowemu odpowiada jakieś działanie symetryczne, pozwalające powrócić do punktu, z którego się wyszło. S p r z e c z n o ś ć poznaje się po prostu po tym, że jakiś proces nie daje się odwrócić, że nie udaje się znaleźć ściśle symetrycznego działania, za pomocą którego można by skontrolować czynność pierwotną. Z takimi rodzajami działań mamy do czynienia w formach myślenia autystycznego, nieukierunkowanego w tym sensie, że następującym po sobie obrazom czy myślom brak wyraźnych powiązań przyczynowych – tak jak we śnie⁴⁸.

Oczywiście analiza wykazuje, że te różne obrazy lub myśli, które wydają się pozbawione wszelkiego związku, są w rzeczywistości połączone przez jakąś jedną nieświadomą tendencję lub pragnienie.

⁴⁸ J. Piaget, *Sąd i rozumowanie u dziecka*, przeł. J. Pini-Suchodolska, Lwów 1939, s. 194–197.

Zawsze więc istnieje jakiś kierunek myślenia, tylko że w wypadkach tego rodzaju kierunek myślenia jest nieuświadomiony i zbliża się raczej do tendencji ruchowej lub uczuciowej niż do kierunku nadawanego przez wolę lub inteligencję. W tym właśnie sensie nieświadomość w istocie okazuje się królestwem alogiczności – tak jak to sugerował niekiedy Freud.

Otóż ta odwracalność operacyjna – zdaniem Piageta – staje się zrozumiała dopiero w późniejszym okresie rozwoju systemu poznawczego człowieka i stanowi dla niego główny problem w kształtowaniu operacji. Dopóki nie zostanie osiągnięta, nie ma możliwości powstania struktur logicznych: czteroletni podmiot będzie np. myślał, kiedy się rozstawi 10 żetonów w dwóch kolekcjach po 4 i 6, że jest ich więcej w dwóch pudełkach niż w jednym, nawet wówczas, gdy w obydwu przypadkach jest 10 i 10. Nazwy liczb służą w tym wypadku tylko do indywiduacji elementów, lecz nie narzucają postulatu, że całość równa się sumie części, ponieważ postulat ten zakłada operację dodawania, a ta z kolei odwracalność. Otóż przejście od 10 do $4 + 6$ wydaje się podmiotowi przekształceniem nieodwracalnym, które wszystko zmodyfikowało, łącznie z liczbą kardynalną określającą liczebność zbioru. Operacja zakłada odwracalność, zaś ta pewną konserwację itd. w jednym systemie całościowym.

Faktem bardzo charakterystycznym jest to, że system ten narzuca się podmiotowi mającemu około ośmiu lat, a przedtem jest dla niego niedostępny. W jaki sposób wytłumaczyć ten rodzaj konwersji lub „redukcji fenomenologicznej” w miniaturze?

Od strony psychologicznej operacje rodzą się z czynności łączenia. Lecz czynności są same w sobie nieodwracalne i nie wystarczy włączyć ich do myśli, aby się stały odwracalne. Jednak uwewnętrznienie czynności powoduje „regulacje”, które nie są jeszcze operacyjne, lecz pozwalają na przybliżoną odwracalność. Jest to oczywiście tylko jedna faza oczyszczania pojęć i formowania operacji, a proces ten wzmaga się w dalszym ciągu wraz z powstaniem operacji formalnych uwolnionych jeszcze bardziej od ich zawartości czasoprzestrzennej. Ale ta faza stawia już problem zbliżony do tego, który sformułował Husserl: w jaki sposób operacja mogła się uwolnić od czasowej nieodwracalności?

Otóż wydaje się, że nieodwracalność jest związana ze świadomością podmiotu indywidualnego, która koncentrując się nad własnym działaniem i towarzyszącymi mu subiektywnymi wrażeniami, zostaje wciągnięta w bieg wewnętrznych i zewnętrznych zdarzeń oraz opanowana przez przypadkowe konfiguracje zmysłowe.

Natomiast odkrycie odwracalności operacyjnej oznacza ukonstytuowanie się podmiotu poznawczego, który uwalnia się od własnego działania na korzyść ogólnej koordynacji działań zastępującej stwierdzenia empiryczne koniecznością logiczną.

Piaget traktuje system poznawczy jako jednocześnie w pewnym sensie otwarty (wymienia on bowiem treści z otoczeniem – asymiluje dane empiryczne), a w innym sensie zamknięty (bowiem tworzy on „cykle”). Jeśli oznaczymy przez A, B, C itd. części stanowiące taki cykl, a elementy środowiska niezbędne do jego zasilania – przez A', B', C' itd. – to system poznawczy da się opisać jako ciąg cykli o postaci: $(A \times A') \rightarrow B$; $(B \times B') \rightarrow C$; ... $(Z \times Z') \rightarrow A$ itd.⁴⁹ Te cykle tworzą krótkie obwody wymian (interakcji) między środowiskiem a schematami poznawczymi. Mimo to jednak (mimo tej pozornej otwartości systemów poznawczych – jawnie przeciwstawionych monadyczności języka myśli komputacyjnej – syntaktycznej teorii umysłu) Piaget zdaje sobie sprawę z tego, iż istnieją systemy tak formalne, że podmiot traktuje ich elementy tylko jako idealne przedmioty myśli, ujmując je wraz z ich strukturą, ale nie opatrując jej w treści przyjęte z zewnątrz.

Generalnie więc rozwój poznawczy – w tym ujęciu – to ciąg coraz silniejszych formalizacji. Na pewnym poziomie n przedmioty stanowią treść pierwszej formy, którą podmiot do nich stosuje, ale na następnym poziomie $(n + 1)$ ta właśnie forma staje się treścią formy wyższego rzędu, która nie ma już bezpośredniego kontaktu z przedmiotami. Na poziomie $n + 2$ forma $n + 1$ zostaje włączona do następnej nowszej formy jako jej treść, podczas gdy przedmioty tracą coraz bardziej swą funkcję znaczeniową⁵⁰.

⁴⁹ Idem, *Równoważenie struktur*, s. 8.

⁵⁰ Ibidem, s. 69.

Widać zatem, dlaczego prędzej czy później staje się łatwe dla podmiotu zastąpienie konkretnego przedmiotu przez przedmioty symboliczne i wejście na drogę, która ostatecznie będzie prowadzić do myślenia formalnego⁵¹.

Ostatnim poziomem, w tak pojętym rozwoju, jest poziom osiągnąony przez myśl w „czystej” matematyce.

To twierdzenie uzyskuje swą dodatkową interpretację, kiedy zważymy na to, że dla Piageta, „jeśli istnieje zgodność między matematyką i rzeczywistością, to dzieje się tak dzięki operacjom dokonywanym przez podmiot, których właściwości wiążą się z ich organicznym podłożem: organizm jest bowiem przedmiotem fizycznym, takim jak inne przedmioty, ale jest od nich bardziej aktywny, co powoduje zarówno zgodność z rzeczywistością, jak i wykracanie poza nią”⁵². Tak oto aktywizm podmiotu próbuje scalić empiryzm treści (jej jednostkowość i przypadkowość) z transcendentalizmem formy (jej konieczność i ogólność) – podobnie, jak to miał niegdyś w swym zamierzeniu Kant.

Ta wizja ontogenezy umysłu – jako następstwa coraz silniejszych „logik” (silniejszych w tym sensie, że zbiór prawd, które mogą być wyrażone przy użyciu pojęć na etapie i jest podzbiorem prawd, które mogą być wyrażone za pomocą pojęć dostępnych na etapie $i + 1$), może się okazać jednak trudna do uzasadnienia teoretycznego, jeśli zważyć tezę Fodora. Autor *Języka myśli* dowodzi mianowicie, że *n i e m a t e o r i i u c z e n i a s i ę*, a nawet, że takiej teorii być nie może, że sama idea uczenia się pojęć jest pomyłką. Zmiany formacji myślowych (kolejnych faz ontogenezy) nie mogą być wynikiem procesu uczenia się, mogą być one jedynie wynikiem procesu utrwalania przekonań. Jeżeli przez uczenie rozumieć formułowanie i sprawdzanie hipotez, to nie jest nigdy możliwe nauczenie się logiki bogatszej na bazie logiki słabszej. Jest tak, za pomocą bowiem aparatu pojęciowego dostępnego na poziomie i nie możemy formułować hipotez dotyczących warunków prawdziwości formuł dostępnych na po-

⁵¹ Loc. cit.

⁵² Ibidem, s. 28.

ziomie $i + 1$, bo to właśnie z tego względu logika $i + 1$ jest silniejsza od logiki i ⁵³.

Niewykluczone jednak, że teza Fodora doprowadza do wniosków o wiele bardziej paradoksalnych, niż konstruktywizm Piageta. Jednym z tych wniosków jest być może taka oto implikacja: mechanizmy darwinowskie nie są zdolne do tego, by wytworzyć sekwencję form wiodącą do powstania gatunku *Homo sapiens*. Z tego zaś wynika: że wszystkie gatunki i ich kolejne formy zawarte były w protoinformacji genetycznej. Nie jestem pewny, czy sam Fodor byłby skłonny przyjąć tego rodzaju twierdzenie.

Nieświadomość jako „teatr”

Jako że – zwłaszcza w tragedii greckiej – treścią spektaklu były cierpienia boskiego kozła Dionizosa i lament utożsamiającego się z nim orszaku kozłów, łatwo zrozumieć, że ten dramat – choć płomień jego wygasł już w średniowieczu – na nowo rozgorzał pełnym blaskiem w misterium Męki Pańskiej.

S. Freud

Już Freud wywodził swe główne idee z antycznej tradycji greckiego teatru. Psychoanalizę można by w zasadzie potraktować jako jeszcze jedną interpretację *Króla Edypa* Sofoklesa. W istocie, kiedy Claude Lévi-Strauss określa mit „przez zbiór wszystkich jego wersji”, przez zbiór wszystkich jego permutacji, dopisuje Freuda do tej samej linii mitotwórców, w której sytuuje się Sofokles, sugerując tym samym, że psychoanaliza mieści się wśród licznych źródeł mitu, z jakich sama korzysta i jakie sama współtworzy⁵⁴. Podobnie, kiedy Paul Ricoeur interpretuje *Króla Edypa* nie po freudowski (jako dramat kazirodztwa i niewiedzy na temat elementarnych struktur pokrewieństwa,

⁵³ J. A. Fodor, *Utrwalanie przekonań i nabywanie pojęć*, przeł. M. Tempczyk, w: *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 155.

⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 298.

ale jako tragedię pychy – greckiej *hybris*, której ulega zaślepiiony swą władczością król), umieszcza swe rozumowanie w tym samym porządku – w porządku mnogości interpretacji, które wyprzedzają *interpretandum*⁵⁵.

Nie ma więc sensu poszukiwanie wersji pierwotnej mitu, bowiem jego substancją nie jest ani styl, ani sposób narracji, ani też składnia, tylko „historia, którą się tam opowiada”⁵⁶. Dlatego jest on przeciwstawny p o e z j i (która w zasadzie jest nieprzetłumaczalna), mit natomiast „zachowuje swą wartość mitu nawet przy najgorszym tłumaczeniu”⁵⁷. Chodzi więc o to, by manipulować mitem jak partyturą orkiestrową, zakłada się tu bowiem, że „prawdziwymi jednostkami konstytutywnymi mitu nie są odosobnione relacje, ale wiązki relacji i że tylko jako kombinacje takich wiązek jednostki konstytutywne zyskują funkcję znaczeniową”⁵⁸.

Podstawą poglądów Lévi-Straussa na sprawę mitów są idee zaczerpnięte z ogólnej teorii informacji. Mit nie jest bajką, ale pewnym „przekazem”. Obecnie żyjące pokolenie danej społeczności to „adresat” tego przekazu, przodkowie zaś tej społeczności to „nadawcy”. Łączność pomiędzy pokoleniami utrudniona jest przez różne czynniki zewnętrzne – dystraktory. Jeśli nadawca jest „rozsądny”, jeśli zależy mu na tym, aby przekaz dotarł do odbiorcy, i zdaje sobie sprawę z roli „szumu informacyjnego”, to nie zadowolony się jednorazowym „wysłaniem” informacji; wyśle ją raczej kilka razy, używając różnych słów, uczyni więc swą informację redundantną. Według Lévi-Straussa zbiór mitów składających się na daną mitologię zawiera właśnie taki przekaz. Stąd myśl, aby nie czytać mitów osobno, ale uczynić z nich „zapis orkiestralny”; stąd też myśl, że mit to zbiór wszystkich jego wersji.

Autor *Mysli nieoswojonej* nie stara się jednak pokazać, jak człowiek m y ś l i mitami, ale raczej jak m y ś l ą s i ę” w człowieku niezależnie od jego woli i świadomości. Freud był zdania, że marzenia sennie są pewnego rodzaju „myśleniem życzeniowym”, że są speł-

⁵⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 221.

⁵⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 290.

⁵⁷ Ibidem, s. 289.

⁵⁸ Ibidem, s. 291.

nieniem nieświadomych pragnień; Lévi-Strauss stara się dowieść natomiast, że mity wyrażają sprzeczności, które nie dadzą się pogodzić ze świadomą praktyką. Najbardziej fundamentalnymi sprzecznościami są: sprzeczność między życiem a śmiercią, kazirodztwem i egzogamią oraz sam fakt pochodzenia człowieka (chodzi o to: czy pochodzi on z „jednego” – tylko kobiety, czy z „dwóch” – kobiety i mężczyzny).

Cóż jednak ta refleksja hermeneutyczna wnosi istotnego do rozważań o nieświadomości? Co mit może nam powiedzieć o nas samych? I czy rzeczywiście, gdybyśmy zadali pytanie: „co to jest mit?” Indianinowi (członkowi jakiejś społeczności pierwotnej, a nie specjalistcie – antropologowi kulturowemu – członkowi społeczności dziedziczącej tradycję judeo-chrześcijańską), to otrzymalibyśmy odpowiedź najbardziej przenikliwą z możliwych – „jest to historia o czasach, gdy ludzie i zwierzęta nie byli jeszcze rozdzieleni”⁵⁹ Czy rzeczywiście mit opowiada o najtragiczniejszym wydarzeniu w życiu ludzkości – tj. oderwaniu się gatunku ludzkiego od innych gatunków współistniejących z nim na ziemi? Czy mit mówi nam w istocie o narodzinach człowieka (procesie hominizacji), o zdarzeniu inauguracyjnym kondycję ludzką, tak jak *Słowa i rzeczy* Michela Foucaulta miały się stać mową pogrzebową nad człowieczym grobem, wielkim pożegnaniem z człowiekiem? Czy ogromna „ziemia mitologii”, opisana w czterech równie ogromnych tomach *Mythologiques*, podejmuje jedynie rozliczne warianty jednego tylko tematu – przejścia od natury do kultury?

Pytanie o tyle istotne, o ile pamiętamy, że mimo iż w rozmowach z Didier Eribonem Lévi-Strauss twierdził, że „Marks i Freud dają mu do myślenia”, natomiast przy lekturze Rousseau jedynie „rozpała się”, to jednak w *La Potière jalouse* napisał, że Freud podążał fałszywym tropem, wytyczonym przez Vico, Rousseau i Woltera, tropem wyprowadzania uczuciowej strony człowieka ze zjawisk, które w rzeczywistości są fenomenami należącymi do obszaru poznawczego. Wszyscy wymienieni myśliciele twierdzili, że ludzie wpiery myśleli poetycko, zanim zaczęli myśleć racjonalnie. Ale źródłem tej poezji szukali oni pośród emocji. Zdaniem autora *Myśli nieoswojonej* jest

⁵⁹ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1994, s. 163.

to trop fałszywy – metafora jest bowiem procesem intelektualnym. Fakt, iż Freud poszedł tropem fałszywym, nie przeszkadza jednak Lévi-Straussowi w *Smutku tropików* twierdzić, że marksizm, freudyzm i geologia są dla niego podstawowymi szkołami myślenia, bowiem wykazują, że „rozumienie polega na sprowadzeniu pewnego typu rzeczywistości do typu innego; że prawdziwa rzeczywistość nie jest nigdy najbardziej jawna i że charakter prawdziwego przebija już w trosce, z jaką stara się ono ukryć”⁶⁰.

Tak więc podziw Lévi-Straussa dla wymienionych dziedzin wiedzy polega na tym, że nie budują one gmachu poznania według planu wydarzeń, że nie posługują się one tylko danymi zmysłowymi, a wprost przeciwnie – próbują dowieść tezy, że rzeczywistość jawi się nam w świecie sensualnym fałszywie, dlatego celem nauki nie jest odwzorowywanie, ale konstruowanie modelu. Lévi-Strauss ulega więc idealizacyjnemu roszczeniu, które było także punktem wyjścia analiz Chomsky’ego. Co wynika z tych „modelarskich” skłonności (tak w mitologii, jak i w gramatyce), zobaczymy w kolejnym rozdziale. Lacan zadał, jak sam mniemał, retoryczne pytanie: „czyż nie jest dość wyraźne, że Lévi-Strauss, sugerując implikacje struktur językowych i tej części praw społecznych, która rządzi zawieraniem małżeństw i pokrewieństwem, zdobywa już ten sam teren, na którym Freud sytuuje nieświadome?”⁶¹, które my potraktujemy całkiem poważnie, tzn. postaramy się udzielić na nie odpowiedzi.

Mitologiczna interpretacja nieświadomości

To, czego jedziemy szukać w odległości tysięcy kilometrów, lub zupełnie blisko, to dodatkowe środki do zrozumienia tego, jak funkcjonuje umysł ludzki. Uprawiamy więc swego rodzaju psychologię.

C. Lévi-Strauss

Jak już zaznaczyłem, od samego początku rozważań nad nieświadomością, również u Freuda, nieświadomość traktowana jest k o l e k-

⁶⁰ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Łódź 1992.

⁶¹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996, s. 87.

t y w n i e, albowiem jedynie część nieświadomości (i to tę bardziej „powierzchniową”) wypełniają ślady z doświadczeń indywidualnych (najczęściej też maskowane przez inne ślady – bardziej indyferentne).

Dlatego bardzo problematyczne jest, czy powszechnie przyjmowany pogląd, iż to Carl Gustav Jung wprowadza do naszego myślenia ideę nieświadomości kolektywnej, wypełnionej archetypami, jest prawdziwy. Jung jedynie mitologizuje, już i tak zmitologizowaną Edypem, nieświadomość. Przepelnia więc tę nieświadomość mitami i symbolami z różnych, często bardzo odległych obszarów kulturowych. Należy jednak przyznać, że w swych deklaracjach metodologicznych jest bardziej ostrożny niż w konkretnej pracy interpretacyjnej. „Nieświadomość zbiorowa – pisze Jung w *Archetypach i symbolach* – sama w sobie w ogóle nie istnieje, jako że jest ona dziedziczona jedynie jako możliwość – możliwość, którą od najdawniejszych czasów dziedziczymy w określonej formie obrazów pamięciowych lub też, anatomicznie rzecz biorąc, w strukturze mózgu. Nie ma żadnych wrodzonych wyobrażeń, istnieją natomiast wrodzone ich możliwości, które nawet najśmielszej fantazji wyznaczają określone granice; są to niejako kategorie działania fantazji, pewnego rodzaju idee aprioryczne, z których istnienia nie można jednak zdać sobie sprawy bez doświadczenia”⁶².

Jung widzi więc w nieświadomości raczej samą m o ż l i w o ś ć reprezentowania niż jakąś reprezentację, możliwość, która określa jednak granice naszej wyobraźni, formalną potencjalność, o której dowiadujemy się za sprawą doświadczenia. Największy mankament pism Junga nie polega na tym, że deklaracjom formalistycznym odpowiadają treściowe analizy, ale najprawdopodobniej na tym, iż Jung sądził, że ponieważ mit jest powszechny, to musi odpowiadać jakiemś wrodzonemu archetypowi. P o w s z e c h n o ś ć jednak wcale nie musi być dowodem wrodzoności. Anemia sierpowata na przykład nie jest powszechna, a mimo to uważamy, że jest wrodzona.

Przepelnienie nieświadomości mitami i symbolami wywołuje refleksję na temat uniwersalności pewnych przekazów symbolicznych. Jeśli bowiem treść mitu (jak się często sądziło) jest zupełnie

⁶² C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 396.

przypadkowa, to jak można zrozumieć fakt, że na różnych krańcach Ziemi mity są tak podobne do siebie? Oto pytanie, przed którym stała antropologia strukturalna Lévi-Straussa.

Rozpoczynając swe dociekania, Lévi-Strauss wprowadza rozróżnienie między *h i s t o r i ą* (która ma organizować swe dane wokół uświadamianych przejawów życia społecznego, ponieważ jej badania w zasadzie ograniczają się do przekazów pisanych) a *e t n o l o g i ą* (która ma dociekać nieświadomych warunków tego życia, ponieważ jej badania dotyczą istniejących jeszcze praktyk). Podstawowym warunkiem życia społecznego okazuje się nieświadoma działalność umysłu, która ma polegać na „nakładaniu form na pewną treść, jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych – co w sposób jaskrawy ukazuje badanie funkcji symbolicznej jako wyrażającej się w języku – to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieuświadamianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowaną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów, pod warunkiem, rzecz jasna, iż analiza doprowadzona jest dostatecznie głęboko”⁶³.

Lévi-Strauss twierdzi, że umysł ludzki zawsze zbudowany jest w ten sam sposób (tak w porządku diachronicznym – historycznym, jak i w porządku synchronicznym – geograficznym). Porusza się on więc w ograniczonym polu możliwości w taki sposób, że analogiczne konfiguracje mentalne mogą, bez potrzeby przywoływania innych przyczyn, powtarzać się w odmiennych epokach i wiekach.

Trochę tak jak w kalejdoskopie, który zawiera skończoną liczbę pół-przezroczystych fragmentów: teoretycznie można przyjąć, że po pewnej liczbie manipulacji aparatem na powrót pojawi się ta sama konfiguracja. Jest to niezwykle mało prawdopodobne, ale nie jest to niemożliwe⁶⁴.

Jednak umysł ludzki nie zajmuje się w różnych miejscach i w różnym czasie tymi samymi problemami. Stwarzane są one, w bardzo róż-

⁶³ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 77.

⁶⁴ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, op. cit., s. 153.

nych postaciach, przez środowisko geograficzne, klimat, stan cywilizacyjny, w którym znajduje się dane społeczeństwo w rozważanym momencie, jego odległą i obecną tradycję historyczną. Ponadto istnieją determinanty indywidualne, które modyfikują (przynajmniej w aspekcie treściowym) funkcjonowanie umysłu – temperament, historia osobista, pozycja w grupie itd. „Maszyna jest wszędzie ta sama, ale dane wstępne i końcowe są różne”⁶⁵.

Ten niezmienny się umysł ludzki, czy też „nieświadoma działalność umysłowa”, zajmuje w myśli Lévi-Straussa dokładnie określone miejsce, bowiem nie chodzi tu o wrodzoność idei (tak jak u Kartezjusza i potem u Chomsky’ego) ani o transcendentalne warunki wiedzy (tak jak u Husserla), ani o aktywność podmiotu (tak jak u Ryle’a i Piageta), ale o system schematów pojęciowych pojawiających się między infrastrukturami a superstrukturami.

W *Myśli nieoswojonej* Lévi-Strauss polemizuje z marksistami, którzy (jego zdaniem) zbyt dużą ufnością obdarzali samo pojęcie *praxis*. Jego zdaniem pomiędzy *praxis* a poszczególnymi praktykami staje zawsze pośrednik w postaci *schematu pojęciowego*, który albo łączy różne formy świadomości społecznej w jeden element konstytutywny (a więc działa jak soczewka), albo rozszczepia jednorodność pojęciową umysłu (nieświadomości) na różnorodność empiryczną kultur (a więc działa jak pryzmat). Oczywiście problemem pozostaje sposób istnienia owego schematu pojęciowego, skoro nie jest on ani bytem transcendentalnym, ani też modelem istniejącym tylko w głowie teoretyka, ponieważ ten model egzystuje na zewnątrz niego⁶⁶. Znajduje się on w zasadzie między językiem a kulturą. Sam język traktowany jest jak praforma wszelkich innych form aktywności kultury symbolicznej lub jak element tej kultury. Język i kultura są tu dwoma równoległymi przejawami bardziej fundamentalnej aktywności – umysłu ludzkiego⁶⁷.

⁶⁵ Ibidem, s. 146.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 198–199.

⁶⁷ Idem, *Antropologia strukturalna*, s. 133.

Rozważając stosunki między językiem, kulturą a umysłem, można postawić dwie hipotezy. Albo nie ma żadnego związku między wymienionymi porządkami, albo też istnieje pełne skorelowanie tych porządków.

W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z obrazem umysłu jako rozkawałkowanego, podzielonego na przedziały, między którymi nie ma komunikacji. Taką wizję umysłu zaproponował Jerry A. Fodor w *Modularity of mind*, dlatego nazwiemy ją tu *modułową koncepcją umysłu*. Moduły w tej ostatniej koncepcji są analizatorami danych sensorycznych wyspecjalizowanymi w odbiorze określonych kategorii danych. Tymi kategoriami są różne rodzaje zmysłów oraz język.

Operacje modułów są przede wszystkim:

- *obligatoryjne (mandatory)* – tzn. zachodzą one automatycznie i bez udziału świadomości;
- *szybkie* (podkreśla się m.in., że czas czytania ze zrozumieniem sięga właściwie granic teoretycznych prędkości przenoszenia sygnału);
- *wąskolokalizacyjne* (moduły mają określoną, jednoznacznie lokalizację mózgową);
- *zakałowane (encapsulated)* – tzn. są one nieprzenikliwe dla informacji pochodzących z innych niż dany analizator źródeł;
- *wrodzone* (ontogeneza analizatorów przebiega wedle charakterystycznych dla każdego z nich stadiów i tempa rozwoju)⁶⁸.

W drugim natomiast wypadku, jeśli homologiczność między językiem a kulturą byłaby absolutna, to nie byłoby w ogóle problemu relacji między językiem a innymi sferami porządku symbolicznego kultury, językoznawcy zaś z pewnością znaleźliby cechy upodabniające te dwie hiperstruktury. Tę teorię proponuję nazwać *unitarną koncepcją umysłu* – umysł nie składa się tu z osobnych organów (tak jak to później zasugeruje Chomsky), lecz z władz poznawczych (pamięć, wyobraźnia, wola itp.) w całości reorganizowanych i integrowanych przez język⁶⁹.

⁶⁸ J. A. Fodor, *The modularity of mind*, Cambridge 1983, s. 10–100.

⁶⁹ Ibidem, s. 133–134 i 143–144.

Ta koncepcja z grubsza dałaby się scharakteryzować jako teoria przyjmująca, że procesy poznawcze posiadają:

- lokalizację dynamiczną w mózgu (pomiędzy mózgiem a funkcjami psychicznymi nie istnieje ścisła, dająca się przestrzennie rozmieścić zależność, psychika bowiem jest funkcją mózgu jako całości, sam zaś mózg, w regulacji złożonych form zachowania się, funkcjonuje na zasadzie czynnościowo niezróżnicowanej masy);

- analizatory sensoryczne, które mimo iż są wyspecjalizowane ewolucyjnie, to jednak są otwarte na informacje pochodzące z innych źródeł;

- procesy centralne mające szeroki dostęp do niższych pięter analizatorów (myślenie, decydowanie i system przekonań mocno wpływają na procesy percepcyjne, spostrzeganie to w ogóle proces nabywania przekonań).

Nie przyjmuje się też – w tej opcji – jakiejś niezależnej od całego rozwoju poznawczego ontogenezy zakapsułowanych modułów umysłu, gdyż rozwój poszczególnych elementów umysłu podporządkowany jest rozwojowi psychiki jako całości.

Stanowisko Lévi-Straussa jest kompromisowe – „między niektórymi poziomami dają się na pewno odnaleźć jakieś korelacje”⁷⁰, jednak jakie są to poziomy i o jakich korelacjach tu mowa – nie wiadomo do dziś. Tym niemniej należy odnotować, że Lévi-Strauss, powołując się na ideę schematu pojęciowego, reanimuje tzw. trzeci dogmat empiryzmu, który Donald Davidson próbował niedawno uśmiercić. Byłby to dogmat konstatający, iż całokształt tych samych dla wszystkich ludzi danych doświadczenia klasyfikowany jest wedle różnych schematów pojęciowych. Specyfika stanowiska Lévi-Straussa polega na tym, że schemat pojęciowy (funkcjonujący jako nieświadoma struktura umysłu) jest zawsze ten sam. Idea uniwersalnego schematu pojęciowego uwikłana jest w pewien paradoks.

Odmiennie punkty widzenia mają sens, ale tylko wówczas, gdy istnieje wspólny układ współrzędnych, w którym można je umieścić;

⁷⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 144.

tymczasem istnienie takiego układu zadaje kłam tezie o zasadniczej nieporównywalności⁷¹.

Nie ma – twierdzi Davidson – jasnych powodów, dla których można by twierdzić, że dwa schematy są radykalnie różne, ale nie ma też argumentów na rzecz twierdzenia, że są takie same. Stąd teza, że wszyscy ludzie jako użytkownicy języka posiadają wspólny schemat, pozostaje pusta. Nie potrafimy pokazać i wytłumaczyć, jak możliwa jest komunikacja pomiędzy ludźmi, którzy stosują odmienne schematy bez odwołania się do neutralnego języka. Z drugiej jednak strony nie potrafimy pokazać na czym polega (lub choćby miałyby polegać) neutralność owego języka (metaschematu) stosowanego jako wspólna miara wszystkich innych – partykularnych.

Kwestia ustalenia opcji filozoficznej autora *Dróg masek* komplikuje się jeszcze bardziej dlatego, że w *Spojrzeniu z oddali* sugeruje on wprost, że strukturalizm (tak jak on go widzi z oddali) „powtórnie odkrył i objawił świadomości prawdy głębsze, niejasno wypowiedziane wcześniej przez ciało, godzi on fizyczne z duchowym, naturę i człowieka, świat i umysł oraz dąży do jedynej formy materializmu godnej zestawienia ze współczesnymi tendencjami wiedzy naukowej”⁷². Lévi-Strauss sugeruje zatem, że model tkwi w ciele. To ostatnie twierdzenie zbliża go nieco do przekonania Arystotelesa, że dusza jest formą ciała. Znaczy to, że jest ona *z a s a d ą o r g a n i z a c j i* wszystkich podsystemów i narządów tworzących organizm, a więc integruje ona te podsystemy i narządy w jedną całość.

W tak pojętym umyśle nieświadomość byłaby stanem pośredniczącym między *m n ą* a *d r u g i m*.

Zgłębiając jej dane, 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*

⁷¹ D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 101.

⁷² C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1993, s. 201.

i *drugim*, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów⁷³.

Lévi-Strauss zastępuje freudowskie *Ono*, zaimkiem *On*. Jego zdaniem człowiek zanim ośmieli się utrzymywać, że jest jakimś „ja”, powinien najpierw się rozpoznać jako „on”. Pojmowanie ludzi i zwierząt w całości jako istot wrażliwych i żywych, jest wcześniejsze niż świadomość przeciwieństw; przeciwieństw między tym, co świadome a tym, co nieświadome. Poznanie samego siebie, ma swe korzenie w odrzuceniu „siebie w sobie”. O tym fakcie poucza Lévi-Straussa doświadczenie etnologiczne, w którym obserwator używa siebie jako przyrządu obserwacyjnego. Ów *On* (jako odpowiednik *Ono*), jest kimś, kto „się” we mnie myśli i nakazuje mi zwątpić w to, czy to ja właśnie myślę.

Kartezjusz sądził, iż na „cóż ja wiem?” Montaigne’a (od którego wszystko się zaczęło), może odpowiedzieć, że wiem, iż jestem, skoro myślę; Rousseau na to odpowiada pytaniem „czym jestem?”, nie będąc pewnym wyniku, zwłaszcza że pytanie to zakłada, iż rozstrzygnięte zostało inne, istotniejsze: „czy jestem?”; i zwłaszcza, że z doświadczenia wewnętrznego wynika jedynie ów „on”, odkryty przez Rousseau i z taką przenikliwością podjęty przezeń jako temat dociekań⁷⁴.

Już u samego Kartezjusza *cogito* jest tylko momentem strumienia myśli; Jean-Jacques Rousseau wyciąga z tego jedynie ostateczne konsekwencje – opisując się w trzeciej osobie i antycypując tym samym sławetną formułę „ja to ktoś inny”, zanim przystąpi do przeprowadzenia dowodu, że ktoś inny to jakieś *ja*.

Podstawowa różnica między Lévi-Straussem a Freudem polegałaby więc na tym, że chociaż obaj uznali *pierszeństwo* (i to ontogenetyczne i filogenetyczne) metafory nad abstraktami w logosferze, to jednak Freud źródeł poetyckości naszego myślenia szu-

⁷³ Idem, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. XXXV.

⁷⁴ Idem, *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, „Twórczość” 1984, nr 6, s. 85.

kał raczej w afektach (ich nieświadomych reprezentacjach), a nie w strukturach poznawczych (w logiczno-formalnym aspekcie funkcjonowania umysłu), tak jak Émile Durkheim szukał ich w strukturach społecznych, a nie logicznych. Niezależnie bowiem od tego, czy inteligencja wypływa z życia umysłowego jako jeden z jego skutków, czy też poprzedza to życie jako jego źródło, to jest ona formą równowagi wszystkich modułów poznawczych – co więcej, upośredniczając nasze reakcje, wtórnie modeluje nasze życie emocjonalne przez zwiększenie samokontroli.

Lévi-Strauss próbuje przezwyciężyć fałszywą a n t y n o m i ę między umysłowością logiczną i prelogiczną. Myśl nieoswojona jest logiczna w tym samym sensie i w ten sam sposób, co myśl logiczna. Robimy więc błąd, uważając za Lucien Lévy-Bruhlem, że istnieje historyczna różnica pomiędzy prelogiczną mentalnością ludów pierwotnych i logiczną mentalnością ludzi współczesnych. Różnica pomiędzy tymi dwoma systemami myślenia polega raczej na tym, że inna jest „percepcja” oparta na zaobserwowanych kontrastach cech sensualnych przedmiotów – jak np. różnice między surowym a gotowanym, męskim i żeńskim itp. R ó ż n i c a tkwi „w wyborze”, a nie w metodzie, w „momencie decyzji”, a nie w „procesie obróbki”. Dlatego właśnie nieświadomość może być traktowana jako maszyna do przewycięzania czasu, ponieważ struktury logiczne preegzystują tam w stanie stacjonarym. W tym miejscu Lévi-Strauss powtarza lekcję Freuda.

Nauka współczesna – zdaniem Lévi-Straussa – zdołała się ukonstytuować za cenę przerwania łączności między porządkiem tego, co zmysłowe, i tego, co pojęciowe; między tym, co nazwano wtórnymi jakościami – to znaczy danymi zmysłowymi (kolorami, zapachami, smakami, dźwiękami) – a jakościami pierwotnymi, niezależnymi od zmysłów, które stanowią „prawdziwą rzeczywistość”. Myślenie nieoswojone zbuntowane jest przeciw temu podziałowi: tworzy ono swą refleksję na poziomie jakości zmysłowych i dąży do wyjaśnienia całościowych. Jeśli jednak prawdą jest, że nie ma przepaści między myśleniem ludów pierwotnych a naszym, to przyjąć musimy, że i nasz umysł zdolny jest do tego typu refleksji. W istocie Lévi-Strauss znajduje odpowiednik tej refleksji w naszym życiu codzien-

nym w postaci majsterkowania. To właśnie m a j s t e r k o w a n i e jego zdaniem objawia zasadnicze mechanizmy aktywności umysłowej, bowiem „w porządku spekulatywnym myślenie mityczne działa tak, jak majsterkowanie na planie praktycznym”⁷⁵.

Ogólnie można powiedzieć, że myśl nieoswojona nie odróżnia momentu obserwacji od momentu interpretacji, podobnie jak w rozmowie nie rejestruje się najpierw znaków wysyłanych przez rozmówcę, by później starać się je zrozumieć.

To dopiero dzięki Kartezjuszowi nauczyliśmy się myśleć analitycznie: dzielić problem na tyle elementów, ile trzeba, by go rozwiązać (tzn. sprowadzić do niepodzielnych już atomów). Myślenie nieoswojone (a więc też i majsterkowanie) odrzuca metodę analityczną. Wyjaśnianie jest wartościowe tylko pod warunkiem, że jest p e ł n e.

Kiedy szukamy rozwiązania jakiegoś szczegółowego problemu, zwracamy się do takiej czy innej dyscypliny naukowej czy też do prawa, moralności, religii, sztuki... Dla ludów, które badają etnologię, wszystkie te dziedziny są ze sobą powiązane⁷⁶.

Myśl nieoswojona rzuca więc mnogość doświadczeń na jedną płaszczyznę, sprowadza niejako bogactwo świata do jakiegoś arbitralnie wybranego wspólnego mianownika. Stąd opór (a nawet protest) Lévi-Straussa wobec tezy Freuda, iż kod seksualny ma kluczową pozycję w myśleniu mitycznym. Zdaniem Lévi-Straussa mit nigdy nie będzie traktował problemu wynikającego z seksualności jako samego w sobie i dla niego, odizolowanego od wszystkich innych.

Mit starał się raczej będzie pokazać, że problem ten jest formalnie analogiczny do innych problemów, jakie ludzie stawiają sobie w zakresie ciał niebieskich, przemienności dnia i nocy, następstwa pór roku, organizacji społecznej, relacji politycznej między sąsiednimi grupami... Myślenie mityczne, borykając się z jakimś problemem, zestawia go z innymi. Używa równocześnie kilku kodów⁷⁷.

⁷⁵ C. Lévi-Strauss, D. Eribon, op. cit., s. 132.

⁷⁶ Ibidem, s. 133.

⁷⁷ Ibidem, s. 164.

Ale jeśli tak, to myślenie mityczne niczym nie różni się do myślenia synkretycznego, opisanego przez Piageta i charakterystycznego dla dzieci z okresu przedoperacyjnego. Synkretyzm w tym ujęciu jest samorodną tendencją do spostrzegania na podstawie ujmowania globalnego, a nie rozróżniania szczegółów, do znajdowania bezpośrednio, bez analizy, analogii pomiędzy przedmiotami lub wyrazami zupełnie sobie obcymi, do wiązania między sobą zjawisk naturalnych różnego rodzaju, do wynajdywania jakiegoś powodu dla każdego, nawet przypadkowego wydarzenia, krótko mówiąc, jest tendencja do wiązania wszystkiego ze wszystkim⁷⁸.

Wiemy już, że Freud, badając wyobrażenia i symbole, z których składają się sny, marzenia, twory wyobraźni, jednym słowem myślenie autystyczne, doszedł do wniosku, że każdy z tych obrazów jest wynikiem nie jednej treści, która by go sama całkowicie wyznaczała, ale wielu treści, które w nim się splatają. Proces łączenia treści nazwał procesem zagęszczania. Ponadto Freud zauważył, że elementy, które wysuwają się z treści sensnej na plan pierwszy jako jej istotne części składowe, bynajmniej nie odgrywają tej samej roli w myślach sennych. Tę właściwość pracy snu nazwał przesunięciem. Sen jest więc konsekwencją dwóch zniekształceń – kompresji i zdecentrowania.

Podobne zjawisko Piaget odnalazł w myśleniu dzieci. Ich pojęcia niezmiernie rzadko świadczą o prostocie. Każde z tych pojęć jest wytworem „nadmiernej determinacji” czynników. Na przykład słowo „życie” będzie nadmiernie wyznaczone przez szereg cech nagromadzonych bez żadnej hierarchii: ruch, fakt mówienia, posiadania postaci, krwi itd. „Pojęcie w tym ujęciu – jak obrazowo pisze Piaget – jest przeto podobne do jakiejś metalowej kuli, przyciąganej na przemian i bezładnie przez pięć czy sześć elektromagnesów i przeskakującej od jednego do drugiego bez żadnego porządku. Nadmierna determinacja jest wobec braku globalnego uświadomienia systemem o równowadze niestałej, lub, jeśli ktoś woli, przenosią

⁷⁸ J. Piaget, *Sąd i rozumowanie u dziecka*, s. 6.

chemiczną o »równowadze fałszywej«, tzn. takiej, w której pozorny spokój wynika z przylegania i lepkości (synkretyzm)”⁷⁹.

W tym właśnie sensie myśl nieoswojona Lévi-Straussa byłaby zwyczajnie myślą nieoperacyjną, a więc nieodwracalną. W tej myśli dążność do zasymilowania świata jest zbyt duża. Asymilacja, chcąc być całkowicie kompletną, burzy równocześnie przedmiot, który ma być zasymilowany, i schemat asymilujący. Myśl zaś, zmieniwszy w ten sposób schemat i przedmiot, nie może już po dokonaniu asymilacji wrócić, zdeasymilować ich, ażeby odnaleźć je takimi, jakimi były poprzednio. Schemat A i przedmiot B (np. dwa zdania, dwa elementy skondensowanego obrazu, dwa składniki nadkompletnego pojęcia) nie tworzą, jak w umyśle operacyjnym, syntezy (A + B) albo (A x B), ale coś takiego, co niszczy w całości albo w części A i B. Proces nie jest więc odwracalny. Nie jest to $A + B \rightarrow C$, utworzone w ten sposób, że możemy pójść drogą odwrotną $C \rightarrow A + B$.

Mimo że Lévi-Strauss zdaje sobie sprawę z tego, że „myśl patologiczna” i „myśl normalna” nie wykluczają się, lecz dopełniają, tak jak bowiem ta pierwsza ciągle dysponuje *n a d m i a r e m* tego, co znaczące (czystym zasobem treści), przesytem interpretacji, tak ta druga cierpi *n a d e f i c y t* tego, co znaczone (pusty wymóg formy), to jednak definiuje nieświadomość raczej przez ów „pusty wymóg”, bowiem „nieświadomość jest zawsze pusta, lub bardziej ściśle, jest ona równie obca wyobrażeniom, co żołądek pokarmom, które przezeń przechodzą”⁸⁰.

Tak więc funkcja nieświadomości sprowadza się do narzucania strukturalnych praw nieartykułowanym elementom, które przez nią przepływają: popędom, emocjom, przedstawieniom, wspomnieniom. Tu tkwi kolejna istotna różnica między Freudem a Lévi-Straussem; autor *Totemu i tabu* kierunek autystycznego ciągu przedstawił widzi jednak w pragnieniu (z wszystkimi zastrzeżeniami, jakie poczyniliśmy wcześniej), autor *Totemizmu* natomiast w prawidłowościach formalnych, w samej działalności strukturalizującej.

Zdaniem Lévi-Straussa jedynie *f o r m y* mogą być wspólne, treści nie. Nie istnieją uniwersalia semantyczne, a jedynie formalne.

⁷⁹ Ibidem, s. 175.

⁸⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 282.

Gdyby istniały treści wspólne, przyczyny tego należałoby się doszukiwać bądź po stronie obiektywnych właściwości niektórych bytów naturalnych lub wytworzonych, bądź po stronie dyfuzji i zapożyczeń – zatem w obu wypadkach poza intelektem⁸¹.

Być inaczej nie może, skoro dla autora *Mysli nieoswojonej* „terminy nigdy nie mają znaczenia wewnętrznego, ich znaczenia, to znaczenia »ze stanowiska« – funkcji historii i kontekstu kulturowego z jednej strony, oraz struktury systemu, w skład którego zostały powołane, z drugiej»⁸².

To nastawienie na formalny aspekt funkcjonowania umysłu doprowadza Lévi-Straussa do krytyki tradycyjnej etnologii. Jej błędem było to, że traktowała ona formę reistycznie, że chciała ją związać z określoną treścią (tak jak Jung określony archetyp – definiowany formalnie – wiązał z określonym wyobrażeniem, choć teoretycznie zdawał sobie sprawę z tego, że archetyp może być zdefiniowany tylko formalnie – „jest to pierwotna i czysto formalna możliwość reprezentacji dana nam *a priori*”⁸³), „gdy w rzeczywistości forma przedstawia się jako metoda przyswajania wszelkiego rodzaju treści”⁸⁴.

To ostatnie twierdzenie jest chyba wyrazem wiary Lévi-Straussa w to, że treść empiryczna jest jednostkowa i przypadkowa, forma zaś jest uniwersalna i konieczna. Taka deklaracja czyni go zwolennikiem Kanta (łączącego empiryzm z racjonalizmem): w poznaniu dane są przedmioty jednostkowe, ale podmiot dysponuje kategoriami ogólnymi i dlatego może nabywać wiedzę ogólną (może wychodzić poza dostarczone informacje).

Określenie nieświadomości jako kategorii myślenia zbiorowego (tak, jak to się dzieje już w twórczości Carla Gustava Junga i Marcela Maussa) nie jest tożsame z wyróżnieniem w niej sektorów zależnie od tego, czy jej treści przypisuje się charakter indywidualny czy zbiorowy. W obu przypadkach nieświadomość traktowana jest jako

⁸¹ Idem, *Mysł nieoswojona*, s. 102.

⁸² Ibidem, s. 86.

⁸³ C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, New York 1965, s. 348.

⁸⁴ C. Lévi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, s. 117.

system symboliczny. Niemniej dla Junga nieświadomość nie sprowadza się do systemu, lecz jest jedynie przepełniona symbolami, a nawet rzeczami symbolizowanymi, stanowiącymi rodzaj jej podłoża.

Albo podłoże to jest wrodzone, ale wówczas bez hipotezy teleologicznej niepodobna zrozumieć, jak treść doświadczenia może wyprzedzać doświadczenie, albo też jest ono nabyte, ale wtedy koncepcja dziedziczenia nabytej nieświadomości jest równie ryzykowna jak ta, która dotyczy nabytych cech biologicznych. W istocie chodzi jednak nie o wyrażenie w symbolach czegoś, co jest dane z zewnątrz, lecz o sprowadzenie do właściwej im natury systemu symbolicznego rzeczy, które wymykając mu się, przestają być komunikowalne. To, co społeczne, jest, podobnie jak język, pewną autonomiczną rzeczywistością (zresztą tą samą, co on), symbole są bardziej realne niż to, co symbolizują, elementy znaczące poprzedzają i określają elementy znaczone⁸⁵.

Lévi-Strauss godzi się więc z twierdzeniem, że nieświadomość jest systemem symbolicznym i że z natury ma ona charakter ponadjednostkowy. Zachowania indywidualne nigdy nie są symboliczne same przez się. Są one elementami służącymi jako budulec zbiorowej architektury. Jedynie zachowania anormalne, zesocjalizowane, niejako pozostawione samym sobie, stwarzają złudzenie autonomicznego symbolizmu, ale w innym rzędzie jednostek, raczej na poziomie rozbiórki systemu niż jego integracji.

Summa summarum mity są interesujące dla psychologa dlatego, że są manifestacją p i e r w o t n e j aktywności umysłu, która polega na „tworzeniu wielu możliwości oraz ich logicznego rozkładu w taki sposób, by w powstałej przestrzeni doświadczenie i edukacja mogły dokonywać selekcji”⁸⁶. Jeśli więc tradycyjna psychologia wyjaśniała złudzenia wzrokowe nadmierną aktywnością sensoryczną lub interpretacyjną, to z przyjętej przez Lévi-Straussa perspektywy wynika, że „nie należy mówić o nadmiarze, lecz o najprostszej manifestacji energii wewnętrznej”⁸⁷, którą w micie można jeszcze obserwować w całej

⁸⁵ Idem, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, s. XXXVI.

⁸⁶ Idem, *Spojrzenie z oddali*, s. 284.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 289.

świeżości i spontaniczności. Ponadto „niepodobna wykluczyć możliwości, iż badanie szamanizmu zostanie kiedyś wykorzystane dla wyjaśnienia tych punktów teorii Freuda, które pozostały dotąd ciemne. Mamy tu na myśli zwłaszcza pojęcie mitu i pojęcie nieświadomości”⁸⁸.

Lingwistyczna interpretacja nieświadomości

Nieświadomość Freudowska nie jest w ogóle romantyczną nieświadomością kreacji imaginacyjnej. Nie jest to miejsce bóstw nocy. [...] To, co Freuda różni od tego, to objawienie, że na poziomie nieświadomości istnieje coś we wszystkich punktach homologicznego, dokładnie odpowiadające temu, co zachodzi na poziomie podmiotu. Ta rzecz mówi i funkcjonuje w sposób dokładnie taki sam jak na poziomie świadomości, która w ten sposób traci to, co wydawało się być jej przywilejem.

J. Lacan

Wpływ Jakobsonowskich metod analizy fonetycznej na dzieło Lévi-Straussa jest ewidentny. Może jeszcze bardziej ewidentny jest wpływ rozróżnień Ferdinanda de Saussure’a, bez których autor *Myśli nieoswojonej* wprost nie mógłby zaistnieć jako pisarz i jako myśliciel.

Rola języka w stosunku do myśli w ujęciu de Saussure’a polega na stworzeniu fonicznego środka wyrażenia pojęć, który nada odpowiednią formę bezkształtnej substancji myślącej. Myśl dla autora *Kursu* (tak jak dla Freuda i Piageta) z natury swej jest chaotyczna, jednak przy językowej artykulacji musi się sprecyzować.

Nie ma więc ani materializacji myśli, ani spirytualizacji dźwięków, chodzi tu o fakt, w pewnym stopniu tajemniczy, że myśl-dźwięk zakłada podziały oraz że język wypracowuje swe jednostki, kształtując się między dwoma bezkształtnymi masami⁸⁹.

Tak oto został przekształcony problem paralelizmu psychofizycznego: tajemnicze połączenie substancji myślącej z rozciągłą przekształciło się w nie mniej tajemnicze połączenie substancji fonicznej z pojęciem.

⁸⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 280.

⁸⁹ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991, s. 136.

Problem powyższy rozważany już był przez logików z Port-Royal. Géraud de Cordemoy w swej rozprawie o mowie głosił, że jeśli słowo składa się z ciała (dźwięku) i duszy (znaczenia), to tych dwóch elementów nic nie łączy. Nie zachodzi między nimi żaden związek naturalny, a jedynie postanowienie⁹⁰.

W dziele de Saussure'a miejsce postanowienia zajmuje język. Istnieje on w zbiorowości pod postacią „sumy odbić złożonych w każdym mózgu, podobnie jak słownik, którego identyczne egzemplarze zostałyby rozdane poszczególnym jednostkom. Jest to więc coś, co istnieje w każdej z nich, będąc równocześnie wspólne wszystkim i znajduje się poza obrębem ich woli”⁹¹. Indywidualna jest *m o w a*, *j ę z y k* jest ponadjednostkowy. *S a m z n a k* zaś nie łączy już rzeczy i nazwy, ale pojęcie i obraz akustyczny, w terminologii de Saussure'a *signifié* i *signifiant*.

Język można by jeszcze porównać do kartki papieru: myśl stanowi jej *recto*, a dźwięk – *verso*. Niepodobna rozciąć pierwszego, nie rozcinając równocześnie drugiego, podobnie w języku nie da się oddzielić ani dźwięku od myśli, ani myśli od dźwięku, można do tego dojść jedynie na drodze abstrakcji, której wynikiem będzie albo czysta psychologia, albo czysta fonologia⁹².

Język jest więc myślą ukształtowaną w materiale dźwiękowym.

Mimo oczywistej wielkości i dzieła Jakobsona, i de Saussure'a, należy zaznaczyć, że przy niesłychanym tempie rozwoju lingwistyki ich prace straciły nieco na aktualności, dlatego zajmiemy się w tym miejscu wkładem Naoma Chomsky'ego do naszego rozumienia nieświadomości.

Punktem wyjścia dla Chomsky'ego jest krytyka behawioryzmu, który przez pół wieku królował niepodzielnie w psychologii. Ta krytyka ma charakter bezpośredni (recenzja *Verbal behavior* Burrhusa F. Skinnera) i pośredni (walka z empiryzmem w filozofii, na któ-

⁹⁰ J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984, s. 98.

⁹¹ F. de Saussure, op. cit., s. 46.

⁹² Ibidem, s. 136.

rym behawioryzm w swych najbardziej elementarnych założeniach się opierał).

Chomsky czyni podstawowe rozróżnienie między kompetencją – znajomością języka, która za pomocą skończonego zestawu reguł umożliwi nam tworzenie praktycznie nieograniczonego zakresu zdań, oraz wykonaniem – praktycznym użyciem języka w konkretnych sytuacjach⁹³.

Przez gramatykę generatywną Chomsky rozumie po prostu „pewien system reguł, który w pewien eksplicytny i ściśle określony sposób przyporządkowuje zdaniom opisy strukturalne”⁹⁴. Gramatyka, w tym ujęciu, to detektor zdań danego języka, ma ona bowiem w sposób ostateczny ustalać, czy dany ciąg znaków jest zdaniem danego języka, czy nie.

Wykonanie stanowi bardzo rzadko bezpośrednie odzwierciedlenie kompetencji. W zasadzie jest tylko jeden taki przypadek i ten właśnie przypadek jest przedmiotem analizy teorii Chomsky’ego. Jest to mianowicie przypadek tzw. idealnego użytkownika języka – tj. takiego użytkownika, który „należy do całkowicie jednorodnej społeczności językowej i zna język w sposób doskonały. Wykorzystując swoją znajomość języka podczas czynnego zachowania językowego, nie podlega on też takim gramatycznie nieistotnym uwarunkowaniom, jak ograniczoność pamięci, rozproszenie uwagi, przerzuty uwagi i zainteresowania oraz błędy (przypadkowe lub systematyczne)”⁹⁵. Model Chomsky’ego jest więc modelem w pełni idealizacyjnym.

Naczelna idea gramatyki generatywnej polega na tym, że struktura powierzchniowa zdania wyznaczona jest przez ciąg powtarzających się operacji formalnych zwanych transformacjami gramatycznymi z układów elementarnych (zbiór rzędków podstawowych zwany jest wyjściowym znacznikiem frazowym). Jeśli tak, to dział syntaktyczny musi generować strukturę głęboką i powierzchniową dla każdego zdania oraz musi je ze sobą wzajemnie wiązać. Ta trans-

⁹³ N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, przeł. I. Jakubczak, Wrocław 1982, s. 15.

⁹⁴ Ibidem, s. 21.

⁹⁵ Ibidem, s. 15.

formacja, nieco upraszczając, może dziać się na dwa sposoby. Jeśli reguły transformacyjne miały postać: $X \rightarrow Y$, gdzie X jest pojedynczym elementem, zaś Y szeregiem złożonym z jednego lub więcej elementów, bez względu na kontekst, w którym X ma być przepisane jako Y , to mówimy, że mamy do czynienia z gramatyką bezkontekstową. Jeśli natomiast reguły mają postać typu: $X \rightarrow Y/W - V$, co znaczy: „ X ma być przepisane jako Y w kontekście W z lewej i V z prawej”, to mówimy o gramatyce kontekstowej. Każdy zbiór zdań generowany przez gramatykę bezkontekstową, może być również generowany przez gramatykę kontekstową, lecz nie odwrotnie⁹⁶.

Tak rozumiana gramatyka ma zyskać uzasadnienie w tzw. racjach zewnętrznych, to jest – w opisie intuicji językowej – w utajonej kompetencji rodowitego użytkownika języka (np. intuicji zdania analitycznego, zdania poprawnego, gramatyczności, dopuszczalności itp.), oraz w racjach wewnętrznych – to jest w byciu konsekwentnym systemem adekwatnym opisowo.

Dociekaniom, jak „rodzi się mowa”, towarzyszy Chomsky'emu wysiłek formalizacji przekształceń (orientacja na składnię), które mają regulacyjną moc „filtrowania” i odrzucają wszystkie źle ukształtowane struktury zdaniowe. Przy takim punkcie widzenia „struktura” językowa osiąga poziom struktur najbardziej ogólnych, rządzonych prawami całości i wykazujących samosterowność⁹⁷.

To ostatnie twierdzenie uzyskuje swą wyrazistość, kiedy zdamy sobie sprawę, że gramatyka – tak rozumiana – tkwi cała w rozumie i to rozumie wrodzonym. Ten rozum to tzw. mechanizm akwizycji języka, który ma pozwolić ustalić dziecku, jakim językiem (z puli języków możliwych) mówi otaczająca je społeczność. Ten mechanizm „stanowi – jak czytamy w *Zagadnieniach teorii składni* – tylko jeden składnik całościowego systemu operacji myślowych stosowanego przez człowieka do rozwiązywania problemów i tworzenia pojęć, innymi słowy, *faculté de langage* stanowi tylko jedną z władz umysłu. Jednakże można by oczekiwać, że po-

⁹⁶ J. Lyons, *Chomsky*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1972, s. 73.

⁹⁷ J. Piaget, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972, s. 108.

winna zachodzić różnica w sposobie, w jaki organizm z funkcjonalnym systemem przyswajania języka będzie przystępował do rozpracowania systemów przypominających język oraz takich, które języka nie przypominają⁹⁸. Chomsky, w przeciwieństwie do Lévi-Straussa, opowiada się więc raczej za modułową teorią umysłu.

Zadaniem psychologii, w tym kontekście, jest odwzorowanie immanentnych zdolności poznawczych organizmu oraz identyfikacja systemu przekonań i organizacji zachowań, które organizm może osiągnąć. Psychologia w ujęciu Chomsky'ego to racjonalna (w sensie kartezyjskim) psychologia poznawcza. „Wielokrotnie wcześniej już sugerowałem – pisał w 1982 roku Chomsky – istnienie racjonalistycznego paradygmatu ukształtowanego przez psychologię poznawczą, w szczególności tę zorientowaną na badania językowe. Psychologia racjonalistyczna – tak brzmi centralna nazwa dla współczesnych badań nad językiem i poznaniem⁹⁹.”

Teoria lingwistyczna – w tym ujęciu – jest teorią mentalistyczną, ponieważ zajmuje się odkrywaniem rzeczywistości psychicznej leżącej u podstaw jawnego zachowania. Zdaniem Chomsky'ego językowi na mocy definicji nie przysługuje istnienie obiektywne poza reprezentacją w umyśle. Realne istnienie przysługuje jedynie gramatyce.

Gramatyka istnieje realnie w osobowym, jednostkowym umyśle/mózgu, jest ona jednym z bytów tego świata. Język, czymkolwiek miałby być, nie istnieje w ten sposób. Nie wydaje się tu czymś koniecznym przywoływanie oczywistego faktu wielości definicji języka. Niemniej odnotujmy ich różnorodność: społeczny fenomen przynależy do innych zjawisk społecznych, system komunikacji określający praktykę społeczną, zespół uporządkowanych par łączących rzeczy i warunki prawdziwościowe, system idealny, itp. Gramatyka zaś jest obiektem realnym: jest systemem reguł, które są reprezentowane w jakiś sposób w umyśle/mózgu, w mniej lub bardziej podobny sposób przez

⁹⁸ N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, s. 84.

⁹⁹ Idem, *On the representation of form and function*, w: *Perspectives on mental representation*, eds. J. Mehler, C. T. Walker, M. Garret, London 1982, s. 24.

różne osoby, o których możemy myśleć (z innego punktu widzenia) jak o „mówcach” danego języka¹⁰⁰.

W tym kontekście Chomsky deklaruje się także jako kartezjanista, zakłada bowiem, zgodnie z ideami Descartes’a (a niezgodnie z ideami Hume’a), że nie tylko procedury i mechanizmy przyswajania wiedzy stanowią wrodzoną własność umysłu, ale również „ogólna forma systemu wiedzy jest ustalona z góry jako dyspozycja umysłu, a funkcja doświadczenia polega na tym, aby spowodować realizację i pełniejsze zróżnicowanie owej schematycznej struktury”¹⁰¹. Twierdzi się więc tu, że forma języka, schemat jego gramatyki, jest nam dany, choć nie możemy nim rozporządzać bez odpowiedniego doświadczenia, które na zasadzie bodźców spustowych uruchamia procesy językotwórcze.

Tak jak Kartezjusz sądził, że to, iż kształty percypujemy w dwuwymiarowej przestrzeni wzrokowej w terminach regularnych figur geometrycznych i ich zniekształceń, należy po prostu do natury umysłu, tak i ja sądzę, że owa dobrze określona i specyficzna teoria, na gruncie której opis jednej cechy staje się daleko bardziej złożony niż opis innej, trafnie charakteryzuje nasz umysł. W przyszłości zyska ona być może podstawy fizyczne¹⁰².

Istnieją więc w mózgu „własności kartezjańskie” – to znaczy wysoce wyspecjalizowane struktury poszczególnych „narządów” poznawczych, które są odzwierciedleniem programu genetycznego.

Zadaniem psycholingwistyki w tym kontekście jest wypracowanie takiego opisu uniwersaliów językowych, który z jednej strony musiałby być wystarczająco *a b s t r a k c y j n y*, by pomieścić empiryczną różnorodność języków, a z drugiej musiałby być wystarczająco *b o g a t y*, by wytłumaczyć szybkość uczenia się języka. Chomsky, wbrew Lévi-Straussowi, godzi się zarówno na *u n i w e r s a l i a*

¹⁰⁰ Ibidem, s. 28.

¹⁰¹ N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, s. 77.

¹⁰² Idem, *Podejście lingwistyczne*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 120–121.

materiałne (np. każdy język zawiera określenia, które oznaczają osoby lub jednostki leksykalne odnoszące się do pewnych poszczególnych rodzajów przedmiotów, uczuć, zachowań itd.), jak i na uniwersalia formalne, tj. ogólne zasady, które wyznaczają formę i sposób operowania reguł w gramatykach poszczególnych języków (np. nazwy kolorów w jakimkolwiek języku winny dzielić widmo barwne na ciągły szereg segmentów).

Istnienie głęboko tkwiących w umyśle uniwersaliów sugerowałoby, że wszystkie języki „skrojone” są według tego samego szablonu, lecz nie implikuje to doskonałej jedno-jednoznaczności między poszczególnymi językami. Możliwość wypracowania procedury przekładu z dowolnego języka na dowolny inny język zależy od dostatecznej ilości uniwersaliów materialnych.

Brzmi to paradoksalnie, lecz opowiedzenie się za Kartezjuszem w wymiarze „wrodzone–nabyte”, daje jako swój rewers – antykartezjanizm w wymiarze „świadome–nieświadome”. Chomsky bowiem doskonale zdaje sobie sprawę, że znajomość języka dla mówiącego jest w zasadzie nieuchwytna. Dopiero za pomocą odpowiednich strategii akuszerskich (maieutycznych), którymi posługuje się gramatyk, można uświadomić „naiwnemu mówcy”, że przyswojona przezeń gramatyka w istocie przyporządkowuje zgola odmienne rozkłady syntaktyczne (struktury głębokie) powierzchownie analogicznym zdaniom.

W jednej z prac swoją orientację „na nieświadomość” Chomsky podkreśla wprost, pisząc:

podstawowe zasady *psyche* są niedostępne naszej introspekcji, przynajmniej niedostępne są te, które tworzą część struktury odziedziczonej, część zawierającą, co należy zaakceptować, podstawy wyższych funkcji psychicznych dane nam *a priori*¹⁰³.

Chce on bowiem myśleć o umyśle jak o zespole organów psychicznych (władz poznawczych) rozwijających się w sposób niejednorod-

¹⁰³ Idem, *Język a wiedza nieświadomiona*, przeł. S. Magala, „Literatura na Świecie” 1984, nr 3, s. 299.

ny, zgodny jedynie ze swoim „programem genetycznym, podobnie jak organa cielesne” – nerki, wątroba, serce, system wzrokowy itp.

Chomsky twierdzi więc (wbrew Piagetowi), że nie ma jednolitego programu rozwoju (ontogenezy poznawczej), raczej „specyficzne podzespoły programu genetycznego, wchodzące do akcji w miarę dojrzewania organizmu, przesądzają o specyficznych cechach poszczególnych władz”¹⁰⁴. Oczywiście metafora ta ma pewne ograniczenia; język nie jest organem w takim sensie, że nie możemy określić jego fizycznych granic.

Problemem jest to, czy ta intuicja językowa (wiedza potencjalna) jest przedświadoma (w terminologii freudowskiej), czy też stanowi nieświadomość właściwą? Bo jeśli to pierwsze, to i sam Kartezjusz, a za nim Chomsky, mogliby bronić konsekwencji swej opcji tym, iż świadomość to zawsze świadomość możliwa, dlatego istnienie w umyśle wiedzy potencjalnej nie neguje bezwarunkowo i natychmiastowo równania: świadome = psychiczne. Oczywiście ta ostatnia wolta myślowa byłaby łatwiejsza do przeprowadzenia dla Chomsky’ego niż dla Kartezjusza, bo Chomsky, deklarując swój kartezjanizm, nie brał w ogóle pod uwagę problemu świadomości zarysowanego przez autora *Medytacji*, a jedynie problem źródeł poznania. Inaczej być nie mogło, skoro Chomsky tak otwarcie przeciwstawił się behawioryzmowi, który za jedyne źródło wiedzy uznał proces uczenia się.

Kwestię tę można by sformułować również tak oto: teza o istnieniu nieświadomości (czy przedświadomości) stanowi ukrytą przesłankę stanowisk natywistycznych, które nie zakładają trwałej obecności tego, co wrodzone poznawczo w polu świadomości. Wiedza wrodzona nie jest trwałą treścią świadomości, lecz jest przywoływana w kolejnych fazach ontogenezy aparatu poznawczego, co oznacza, że przechodzi ona ze stadium nieświadomego w świadome. W tym ujęciu nieświadomość jako kategoria filozofii postkartezjańskiej nie destruowałaby kartezjańskiego podmiotu wiedzy wrodzonej, ale byłaby w nim zawarta *in nuce*.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 88.

Gramatyka generatywna jednak usiłuje wyznaczyć to, co użytkownik faktycznie wie, a nie to, co może zrelacjonować o swej wiedzy. Chodzi więc o dotarcie do wiedzy, która objawia się w działaniu (mówieniu), o której wnioskujemy z tego działania. Gramatyk nie może się ograniczać do sądów introspekcyjnych badanego. Podobnie teoria percepcji musi wyjaśnić to, co faktycznie widzi analizator percepcyjny, nie może ograniczać się do sądów osoby widzącej, widzimy bowiem – jak to wykazał eksperymentalnie Sperling – o wiele więcej, niż możemy powiedzieć, że widzimy¹⁰⁵. Tak więc dostrzegalne użytkowanie języka (konkretne reakcje werbalne) może dostarczać materiału dowodowego na temat istoty rzeczywistości psychicznej, lecz nie może stanowić faktycznego przedmiotu badań psycholingwistycznych.

Mimo to Chomsky zdaje sobie sprawę z tego, że językoznawstwo nie może istnieć bez zeznań introspekcyjnych.

Nie można bowiem utrzymywać – nawet w imię czystości metodologii – że introspekcyjne sądy informatora (często samego językoznawcy) są nieistotne, gdyż stanowisko takie skazuje, przynajmniej na razie, badanie języka na zupełną bezproduktywność¹⁰⁶.

Wygląda więc na to, że Chomsky woli zrezygnować z owej czystości metodologicznej, byle tylko zachować to istotne źródło danych, jakim jest niewątpliwie introspekcja.

Towarzyszy mu jednak świadomość tego, że struktura języków jest w dużym stopniu zdeterminowana czynnikami, nad którymi jednostka nie ma świadomej kontroli i w stosunku do których społeczeństwo może mieć niewielką możliwość wyboru i niewielką swobodę. Nie ma sensu twierdzić, że język został stworzony przez przodków współczesnego człowieka. Język jest systemem tak skomplikowanym, że człowiek nie może być jego twórcą.

Niemniej ta ostatnia teza stoi jaskrawo w sprzeczności z silnie podkreślaną przez Chomsky'ego ideą tzw. *t w ó r c z e g o a s p e k-*

¹⁰⁵ H. P. Lindsay, A. D. Norman, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa 1984, s. 340–344.

¹⁰⁶ N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, s. 16.

t u m o w y. Chodzi tu głównie o to, że gramatyka o skończonym zbiorze reguł pozwala mówiącemu na wypowiedzanie praktycznie nieskończonego ciągu zdań, w szczególności zdań, których nie mógł wcześniej się nauczyć, których nawet nie słyszał. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby osobnik mówiący wymyślał swój język w miarę, jak się wysławia, lub przynajmniej na nowo go odkrywał w miarę, jak słyszy go dookoła i przez to przyswaja (asymiluje) do własnej substancji myślącej spójny system prawideł, jakiś kod genetyczny, który z kolei wyznacza interpretację semantyczną nieskończonego zbioru zdań.

Myślę, że jest to kluczowe zagadnienie dla teorii Chomsky'ego. Z jednej bowiem strony twierdzi się tu, że gramatyka jest czymś zaprogramowanym w mózgu/umyśle, że jest czymś zaimplementowanym w substancji myślącej (czymkolwiek ona jest), a więc że proces generowania zdań jest czymś zdeterminowany (zespołem ścisłych i eksplicytnych reguł). Z tego by zaś wynikało, że rola podmiotu w mówieniu jest znikoma, że streszcza się ona jedynie w inicjowaniu (lub raczej użytkowaniu) tych zasobów gramatycznych, które po uruchomieniu działają jednak własną przyczynowością. Chomsky pisze między innymi:

dziecko w takim samym stopniu nie może się obejść bez skonstruowania szczególnego typu gramatyki transformacyjnej, aby wytłumaczyć sobie dane językowe, z którymi się styka, jak nie może kontrolować swego spostrzegania ciał stałych czy kierowania uwagi na linie i kąty¹⁰⁷.

Ta ostatnia uwaga dotyczy odkrytych przez Jerry'ego Lettvina, Humberto Maturana, Davida Hubela i Thorsteina Wiesela detektorów cech – zespołów neuronalnych odpowiedzialnych za spostrzeganie prostych cech świata: kątów, linii, ruchu itp. Te detektory są właśnie modelowymi własnościami kartezjańskimi rozstrzygającymi o naturze umysłu.

Wynika z tego, że gramatyka jest poza wolą i świadomością podmiotu mówiącego. I w tym właśnie sensie jest obiektywna, niezmienna i wrodzona. Podobnie Chomsky pisze w innym miejscu:

¹⁰⁷ Ibidem, s. 88.

Nie ma powodu, by przypuszczać, że posiadamy jakiś uprzywilejowany dostęp do zasad wchodzących w skład naszej wiedzy i naszego języka, zasad które przesądzają o formie i sensie zdań oraz warunkach ich stosowności, albo które łączą „psychiczny organ” języka z innymi systemami poznawczymi¹⁰⁸.

Z drugiej jednak strony twierdzi się, że dziecko wymyśla język w miarę wysławiania się, a więc próbuje się podkreślić rolę procesów konstruowania, rolę aktywności podmiotu w mówieniu, gdy w myśli sformułowanej poprzednio pozbawiono go jakiegokolwiek inicjatywy (a nawet samej možnosti jej wykazania).

Mogłoby się też wydawać, że ta bezwolność podmiotu wobec gramatyki dotyczy jedynie poziomu składni i że zupełnie inaczej jest w semantyce. Mimo że to „jak” człowiek mówi, nie zależy od niego, to jednak „co” mówi, pozostaje pod jego kontrolą. W *Dociekaniaх filozoficznych* Wittgenstein pisze: „powiedz: »Tu jest zimno«, rozumiejąc przez to: »Tu jest ciepło«”¹⁰⁹. Powodem, dla którego nie jesteśmy zdolni do zrobienia tego bez zaburzenia komunikacji, jest okoliczność, że to, co mamy na myśli, jest w dużej mierze funkcją tego, co mówimy. Znaczenie jest sprawą czegoś więcej niż intencja, jest przede wszystkim sprawą konwencji. Pisze o tym m.in. Jerrold J. Katz, który usiłuje stworzyć teorię znaczenia, bez próby odpowiedzi na pytania: „czym jest znaczenie?” i „jaka jest rola intencji w konstytuowaniu znaczeń?”¹¹⁰.

Pewnym usprawiedliwieniem omówionej niekonsekwencji mogłoby być twierdzenie, że człowiek jest twórcą języka w porządku ontogenetycznym, ale nie w porządku filogenetycznym, albowiem powstanie języka wikła się w pewien paradoks (rozważany już przez Lévi-Straussa).

Język nie istniał od zawsze, powstał w pewnym momencie dziejów człowieka (czy świata). Nie mógł jednak zrodzić się z mowy, skoro (jak wykazał de Saussure) mowa jest jedynie jednostkową realiza-

¹⁰⁸ N. Chomsky, *Język a wiedza nieświadomiona*, s. 300.

¹⁰⁹ L. Wittgenstein, op. cit., s. 510.

¹¹⁰ J. J. Katz, *Domena znaczenia*, przeł. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 64–83.

cją ponadjednostkowych wymagań języka. Aby się język narodził, nie wystarczy, żeby ktoś wymyślił mowę (mowę monologową), musi jeszcze zostać spełniony warunek, że znajdujący się naprzeciwko interlokutor zrozumie, co chce się mu powiedzieć. Narodziny języka w porządku filogenetycznym wiążą się więc z pewnym albo–albo. Albo ktoś narzucił swą mowę reszcie społeczności (prawdopodobnie używając swej władzy), przeistaczając ją w język (w ten sposób ją generalizując), albo też musimy zgodzić się z Chomsky’em – gramatyka jest wrodzona.

Niemniej ta hipoteza wymaga jeszcze wyjaśnienia: dlaczego akurat w takim, a nie innym okresie, uaktywnił się gen (zespół genów) odpowiedzialnych za mowę; jaki był bodziec spustowy uruchamiający skomplikowaną genetykę, w której „spały” możliwości lingwistyczne człowieka? Neodarwinowska eksplikacja kształtowania się nowych cech organizmu opiera się na pojęciach mutacji i selekcji. Mutacja z konieczności wydarza się czysto losowo; gdyby więc hipoteza o wrodzoności była poprawna, rozum i język byłyby rezultatem wyselekcjonowanego przypadku. W tym właśnie sensie struktury logiczno-matematyczne zawdzięczałyby swe istnienie losowi. Podobnie sama dziedziczność jest specyficzna, może zmieniać się z gatunku na gatunek, nie ma więc w niej nic z uniwersalnej konieczności.

Pozostaje jeszcze pytanie, czy człowiek, jeśli nie jest twórcą języka w porządku filogenetycznym, może nim być w porządku ontogenetycznym? Mechanizm akwizycji języka, który postuluje Chomsky, a którym ma posługiwać się dziecko uczące się danego języka etnicznego, musi być zdolny do:

- wyliczenia klasy zdań możliwych;
- wyliczenia klasy gramatyk możliwych;
- wyznaczenia takiej funkcji, która pozwoli na przyporządkowanie odpowiednim klasom gramatyk odpowiednich klas zdań;
- porangowania (uszeregowania) gramatyk zgodnie z primarnymi danymi językowymi (dane o przyswajanym języku dostarczane przez społeczność władającą tym językiem) tak, iż ranga jeden przypadnie gramatyce produkującej język poszukiwany przez dziecko.

Jeśli wymienione procesy dzieją się automatycznie i nieświadomie, to chyba nie ma podstaw do mówienia o tym, że dziecko

wymyśla język (jest jego twórcą), ale jeśli dzieją się wolicjonalnie i świadomie, to znaczy, że nic nie wiemy o zdolnościach poznawczych naszych pociech. Ta druga alternatywa wydaje mi się jednak nieprawdopodobna. Tę ostatnią intuicję potwierdza też sam Chomsky, pisząc:

dziecko uczące się języka musi sprostać nie niemożliwemu zadaniu wynalezienia wysoce abstrakcyjnej i mającej skomplikowaną strukturę teorii na fundamencie wypaczonych danych, lecz musi sprostać raczej znacznie bardziej możliwemu do realizacji zadaniu rozstrzygnięcia, czy dane te należą do tego czy innego z dosyć ograniczonej liczby możliwych języków¹¹¹.

Wszystko sprawia wrażenie, jakby Chomsky manipulował różnymi argumentami w sposób okazjonalny. Kiedy chce wykazać sens lingwistyki mentalistycznej, podpisuje się pod Kartezjuszem (a nawet go cytuje), podobnie gdy mówi o ideach wrodzonych. Gdy jednak idea wrodzoności nakazuje mu twierdzić, że kompetencja jest właściwie wiedzą nieświadomą, to o Kartezjuszu już zapomina. Czyni tak samo, gdy chce zdystansować się wobec lingwistyki behawiorystycznej. Chętnie mówi o twórczym aspekcie mówienia, ale nie pamięta już, że wcześniej zaprojektował urządzenie gramatyczne w taki sposób, który wykluczał twórcze działanie podmiotu. Może jedynie dziwić, że ta niefrasobliwość filozoficzna tekstów Chomsky'ego idzie w parze z ogromnym zaawansowaniem technicznym (w zakresie logiki i lingwistyki matematycznej) jego dzieła.

Lévi-Strauss w swym studium o Marcelu Maussie podkreślał, że człowiek „w swym dążeniu do zrozumienia świata dysponuje zawsze nadmiarem znaczenia”¹¹², bowiem „bez względu na to, jaki był moment i jakie były okoliczności pojawienia się języka w drabinie życia zwierzęcego – mógł się on zrodzić tylko w całości i za jednym razem”¹¹³; podkreśla więc fundamentalną opozycję między symbolizmem, który odznacza się nieciągłością (rzeczy nie nabierały zna-

¹¹¹ N. Chomsky, *Language and mind*, New York 1968, s. 77.

¹¹² C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, s. IV.

¹¹³ *Ibidem*, s. LIII.

czenia stopniowo, ale nagle przez katastrofę w sensie René Thoma), a poznaniem nacechowanym przez ciągłość (przez to, że wszechświat stał się nagle pełen znaczenia, wcale nie stał się lepiej znany). Chomsky posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że gramatyki uniwersalne są programami genetycznymi i należy je badać, podobnie jak anatomia bada ciała – świat więc nie nabrał znaczenia w jakimś paradoksie neolitycznym, on zawsze był pełen znaczeń, a człowiek (dziecko) był zawsze przepęlniony możliwościami językowymi, był zawsze możliwością „bycia” dowolnym językiem.

ROZDZIAŁ 5

Nowa koncepcja podmiotu

To, co wydaje mi się nieznośne w tej kłótni o „podmiot”, to nietolerancja wyznawców pewnej tradycji filozoficznej, która sięga Kartezjusza. Wszystko zaczyna się od podmiotu, jest tylko podmiot itd. Chciałem wziąć rzeczy pod innym kątem i nie przypuszczam, aby kwestionowano moje do tego prawo.

C. Lévi-Strauss

Tak więc po przedyskutowaniu podstawowych pojęć freudowskich oraz po zrekonstruowaniu możliwych eksplikacji pojęcia nieświadomości ponownie wracamy do naszego problemu: na ile modyfikacja pojęciowa Freuda była rewolucyjna poznawczo?

Z pewnością, interpretując rzecz literalnie, musielibyśmy stwierdzić, że poza niektórymi dziedzinami nauki, jak matematyka i astronomia (w których pierwsze paradygmaty pochodzą z czasów prehistorycznych) oraz fizyka czy chemia większość pozostałych dziedzin wiedzy znajduje się w okresie *p r z e d p a r a d y g m a t y c z n y m*. „Pozostaje sprawą otwartą – pisał w 1962 roku Thomas S. Kuhn – czy którakolwiek z dyscyplin nauk społecznych w ogóle osiągnęła już jakiś paradygmat”¹. Ta wątpliwość nie przeszkodziła mu jednak w powoływaniu się na eksperymenty Jerome’a Brunera nad gotowością percepcyjną, które miały dowieść jego tezy – o wpływie przekonania na percepcję, a w konsekwencji o nieistnieniu czystego języka obserwacji.

Pomijając jednak ten akcydentalny fakt, należy zauważyć, że jeśli przez *r e w o l u c j ę n a u k o w ą* rozumiemy zmianę paradygmatu (nauki instytucjonalnej) pod wpływem narastających anomalii

¹ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968, s. 31.

(a więc pod wpływem świadomości, że rzeczywistość gwałci w jakiejś mierze wprowadzone przez paradygmat przewidywania rządzące nauką instytucjonalną), które nie dają się już wyjaśnić starymi metodami (pojęciami i prawami interpretującymi język obserwacyjny), jeśli więc rewolucja naukowa polega na „zasadniczej przebudowie aparatu pojęciowego, przez którego pryzmat uczeni widzą świat”², to w przypadku Freuda mamy w istocie do czynienia z rewolucją naukową. Freud bowiem nie tylko zmienia nasz sposób widzenia umysłu (osobną sprawę stanowi zasadność merytoryczna tej zmiany), ale proponuje wręcz nową architekturę umysłu. Znaczenie podstawowych pojęć zostało zmienione. Innemu sensu nabrały po Freudzie pojęcia reprezentacji, wyobrażenia, myślenia, a nawet podstawowe pojęcie kartezyjanizmu – tj. pojęcie świadomości.

Przyjmuję zatem, że Freud tworzy pewien paradygmat myślenia psychologicznego. „W uznanym sensie słowo *paradygmat* to tyle, co *przyjęty model* czy *wzorzec*”³. Jest to wzorzec, który koncentruje uwagę badaczy na określonym i skończonym polu zagadnień, oraz który narzuca im normy sprawdzalności wygłaszanych twierdzeń. Ten nowy paradygmat nazwałbym najchętniej *paradygmatem maszynistycznym*, który kończy epokę myślenia o umyśle jak o duchu uwięzionym w maszynie, a rozpoczyna epokę myślenia o umyśle jak o specyficznym automacie.

Oczywiście słowo „paradygmat” może budzić wiele nieufności definicyjnych, szczególnie jeśli jest użyte w powyższym kontekście. Sam Kuhn w swym późniejszym tekście pisze, że „termin paradygmat raz ma sens globalny i obejmuje wszystkie zinternalizowane przekonania grupy naukowej, a w drugim przypadku wyodrębnia pewien szczególnie doniosły rodzaj tych przekonań, czyli podzbiór tych pierwszych”⁴. Raz więc mówi się o paradygmacie jako o *matrycy dyscyplinarnej*, która zapewnia względnie nieproblematyczny charakter komunikowania się i względną jednomysłność w kwestiach merytorycznych. Innym razem natomiast mówi się o pa-

² Ibidem, s. 119.

³ Ibidem, s. 39.

⁴ T. S. Kuhn, *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985, s. 407.

radygmacie jako o t z w. o k a z i e, tj. konkretnym rozwiązaniu szczegółowego problemu uznanego przez grupę za wzorcowy. Taki okaz umożliwia grupie badaczy rozwiązywanie innych problemów przez analogię. Jest więc on m o d e l e m, o ile przez ten ostatni rozumieć wzorce rozwiązań, dostarczające danej grupie preferowanych przez nią analogii, a gdy te są mocno akceptowane – to i ontologii.

Najprawdopodobniej w psychologii postfreudowskiej jest tak, że nie można mówić o paradygmacie w tym pierwszym sensie (do dziś bowiem żadna jednolitość teoretyczno-definicyjna psychologii „nie grozi”). Można jedynie mówić o paradygmacie w tym drugim sensie. Mimo że w psychologii panuje deficyt n a s y m b o l i c z n e u o g ó l n i e n i a (tj. wyrażenia, z których grupa korzysta w sposób nieproblematyczny i które mogą być od razu ujęte w jakąś formułę logiczną, są to więc formalne lub gotowe do formalizacji składniki matrycy dyscyplinarnej), to jednak istnieją okazy, które umożliwiają myślenie przez analogię. Te okazy to albo szczególnie praktyczne rozwiązania psychoterapeutyczne, albo modele umysłu, które nadają kierunek interpretacjom określonych zachowań lub jednostkowych wypowiedzi.

Powstaje jednak pytanie, jakiego rodzaju modelami operujemy w psychologii?

Modele umysłu nie są przecież m o d e l a m i a n a l o g o w y m i (skali) odwzorowującymi stosunki przestrzenne, bowiem tu jeden system fizyczny zostaje rzeczywiście zbudowany, aby odwzorować w miniaturze inny system fizyczny (np. model samolotu w tunelu aerodynamicznym, by ocenić siłę nośną skrzydeł). Nie wiemy przecież, czy umysł jest czymś czysto fizycznym i czy przetwarza informacje w sposób analogowy. Modele psychologiczne nie są też m o d e l a m i l o g i c z n y m i, tj. – postulującymi istnienie obiektów spełniających zespół aksjomatów lub twierdzeń (np. zbiór punktów i prostych jako model geometrii Euklidesa). Tu z kolei ani system formalny, ani też jego model nie są systemami fizycznymi. Musimy przecież dążyć do adekwatności opisowej, a nie tylko formalnej. To samo równanie różniczkowe drugiego rzędu stosuje się do drgań wahadła, drgań w obwodzie elektrycznym i drgań struny skrzypiec. Nasze modele – z podobnych powodów – trudno też

nazwać modelami matematycznymi, które są symbolicznym przedstawieniem ilościowych wartości zmiennych, występujących w systemach fizycznych lub społecznych (np. symulacja przyrostu zaludnienia w określonej czasoprzestrzeni). Model matematyczny przypomina system pierwotny tylko pod względem struktury formalnej – nie zachodzą tu jednak żadne podobieństwa materialne ani fizyczne.

Stąd modele umysłu muszą być modelami teoretycznymi. Polegają one na konstruowaniu „przedmiotów” prostszych i bardziej poddających się opisowi niż sfery rzeczywistości, których własności odpowiadają własnościom odpowiednich przedmiotów konstruowanych⁵. Model teoretyczny, tak jak model matematyczny, jest symbolicznym przedstawieniem systemu fizycznego. Z drugiej jednak strony, tak jak model analogowy, „szuka” adekwatności fizycznej, z tym że nie tyle dotyczącej obserwowalnych cech rzeczywistości, ile raczej cech nieobserwowalnych. Ma więc model teoretyczny odsłaniać głęboką strukturę rzeczywistości. Dla psychologii tą strukturą jest właśnie nieświadomość. Użycie tego rodzaju modeli wydaje się też niesprzeczne z ideą realizmu krytycznego wyartykułowaną w rozdziale pierwszym.

I tak jak fizyka Newtona, choć jest szczególnym przypadkiem fizyki Einsteina, nie da się wywieść z tej drugiej (bowiem fizyczne odpowiedniki einsteinowskich pojęć nie są tym samym, czego dotyczyły pojęcia newtonowskie określane tymi samymi nazwami), tak psychologia Kartezjusza nie da się wprowadzić z psychologii Freuda. Sens wszystkich pojęć został bowiem naruszony, a i sposób interpretowania danych się zmienił (przez co uczeni inaczej widzą rzeczywistość).

Nie twierdzi się tu, że psychologia postfreudowska jest w jakiś sposób „lepsza” od psychologii kartezjańskiej, twierdzi się jedynie, że nastąpiła istotna zmiana naruszająca semantykę języka obserwacji i interpretacji zjawisk psychobehawioralnych. Interpretacja nauki

⁵ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983, s. 42; P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 152.

przez Kuhna również do niczego innego nie uprawnia, zmiany paradygmatów bowiem nie są zmianami ku czemuś (w szczególności ku Prawdzie), są one raczej zmianami o d czegoś (w szczególności o d Fałszu).

Proces rozwojowy opisany został w tej pracy jako ewolucja od prymitywnych początków, jako proces, którego kolejne stadia odznaczają się coraz to subtelniejszym i bardziej szczegółowym rozumieniem przyrody. Nic z tego jednak, co zostało powiedziane, nie wskazywało, by miał to być proces zdążający ku czemuś⁶.

Tak oto porzucenie teleologicznego punktu widzenia w myśleniu o ewolucji (które legło też u podstaw teorii Freuda) jest kontynuowane i reinterpretowane w myśleniu o historii idei.

Mówiąc jeszcze inaczej, rozważając relacje pomiędzy paradygmatem kartezjańskim a paradygmatem maszynistycznym, mamy dwie możliwości: a l b o możemy przyjąć, że koncepcje te są komplementarne (w takim sensie w jakim mówimy, że światło ma naturę zarówno falową, jak i korpuskularną), a l b o też, że są niewspółmierne (w takim sensie, w jakim nieprzekładalne są terminy fizyki Newtona na język fizyki Einsteina – wedle Thomasa S. Kuhna i Paula K. Feyerabenda, lub język hopi na angielski – wedle Benjaminia Lee Whorfa).

Przyjmuję tutaj, że dwa opisy są k o m p l e m e n t a r n e, jeżeli: a) odnoszą się do tej samej rzeczywistości, b) warunki logiczne ich stosowania wzajemnie się wykluczają, i c) każdy z nich jest zasadniczo pełnym opisem w swym własnym układzie odniesienia. Zgodnie z powyższą definicją przekroje budynku w płaszczyźnie pionowej i poziomej są opisami komplementarnymi⁷. Kartezjanizm (zorientowany na opis świadomości) i psychoanaliza lub kognitywizm (zorientowane na opis nieświadomości) nie są opisami komplementarnymi, bowiem denotują różny wycinek rzeczywistości psychicznej. Postulują więc odmienne ontologie i w tym właśnie sensie wydają mi się n i e w s p ó ł m i e r n e. Niewspółmierność znaczy tu więc brak

⁶ T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji*, s. 185.

⁷ I. G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, s. 92–101.

wspólnego, neutralnego języka, na który znaczenia podstawowych pojęć obu teorii mogłyby być przetłumaczone.

Twierdząc więc, że uczony żywi określone przekonania co do tego, jakie rodzaje obiektów istnieją w przyrodzie, oraz dokonuje silnych wyborów ontologicznych (a nie tylko metodologicznych w poszukiwaniu płodnej strategii badawczej). Wskutek spektakularnych sukcesów, jakie miała na swoim koncie mechanika newtonowska, fizycy nie tylko uznali ją za wzorzec określający, jak powinna wyglądać teoria w ogóle, ale i sądzili, że jej kategorie określają, jak zbudowany jest Wszechświat. W niezbyt prawomocny sposób newtonowskie rozstrzygnięcia metafizyczne ekstrapolowano, tworząc całościowy obraz rzeczywistości jako materii w ruchu. Jedyną oazą rzeczywistości, która nie podlegała przyczynowości „kul bilardowych” pozostał umysł pojęty jako świadomość. Dziś problematyczne jest jedynie: jak długo będziemy jeszcze bronić tego bastionu?

W pewnym momencie może jednak zostać zakwestionowana dokonana ekstrapolacja, w wyniku której założenia ontologiczne jednej z dziedzin służą jako ogólne kategorie interpretacyjne w ramach całościowych wizji rzeczywistości. Twierdząc, że w przypadku Freuda mamy do czynienia właśnie z tego rodzaju zakwestionowaniem. I nie sposób w tej chwili nie zauważyć, że dokonało się ono równocześnie wraz z zakwestionowaniem fizyki newtonowskiej oraz jej podstawowych kategorii, np. izotropowego charakteru przestrzeni. „W naszym stuleciu – pisze Kuhn – einsteinowska teoria względności i psychoanaliza Freuda stały się ośrodkiem sporów, które mogły spowodować dalszą zasadniczą reorientację myśli współczesnej. Sam Freud podkreślał podobieństwo skutków, jakie wywołało odkrycie Kopernika, iż Ziemia jest tylko planetą, i skutków swego własnego odkrycia, że nieświadomość w tak znacznym stopniu określa zachowanie człowieka. Niezależnie od tego, czy studiowaliśmy ich teorie czy nie, jesteśmy intelektualnymi dziedzicami takich ludzi, jak Kopernik, czy Darwin. Przekształcili oni zasadniczo sposób naszego myślenia, podobnie jak myślenie naszych dzieci i wnuków ukształtowane będzie przez prace Einsteina i Freuda”⁸. Wydaje się, że

⁸ T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966, s. 16.

pojęcia kartezjańskie (podobnie zresztą jak pojęcia newtonowskie) są jeszcze pomocnym narzędziem naszej pamięci, przestały jednak być obiecującym przewodnikiem wiodącym do tego, co niezapoznane. Na tym *grosso modo* polega właśnie zmierzch formacji kartezjańskiej – z formacji rewolucyjnej przekształciła się ona w formację reakcyjną.

Cogito poza świadomością

Świat symboliczny to świat maszyny. Maszyna ucieleśnia najbardziej radykalną czynność symboliczną u człowieka.

J. Lacan

Już Claude Lévi-Strauss w ostatnim rozdziale *Myśli nieoswojonej* wyrokował, że „ostatecznym celem nauk humanistycznych nie jest konstytuowanie człowieka, lecz rozczłonkowanie w celu rozwiązania jego zagadki”⁹. Zdanie to, które miało uderzać w fenomenologię (w szczególności Jeana-Paula Sartre’a), uderzało przede wszystkim w Kartezjusza, bowiem „kto zaczyna od pograżenia się w rzekomej oczywistości »ja«, nigdy się już stamtąd nie wydobywa. Poznanie ludzi wydaje się czasem łatwiejsze tym, którzy dali się złapać w pułapkę osobowej tożsamości. Lecz w ten sposób zamykają oni sobie furtkę do poznania człowieka”¹⁰.

Wszystkie pytania powracają w zagadnieniu podmiotu epistemicznego – czym dziś jest *cogito*? Pamiętamy, że wszystkie pytania *Krytyki* Kanta (ten „wielki interes naszego rozumu”: Co mogę wiedzieć? Czego powinienem się spodziewać? Co powinienem czynić?) skupiły się w pytaniu: *was ist der Mensch?*

Jeżeli – jak chce Lévi-Strauss – język jest pewną nierefleksyjną totalizacją, jest pewnym ludzkim rozumem, „który ma swoje racje, a człowiek ich w gruncie rzeczy nie zna”¹¹, i jeśli – jak chce Michel

⁹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 370.

¹⁰ Ibidem, s. 373.

¹¹ Ibidem, s. 378.

Foucault – narodziny nauk humanistycznych (opartych na językoznawstwie, ekonomii i biologii) wiązały się wprost ze śmiercią człowieka (nauka przecież potrzebuje przedmiotu, a nie podmiotu), to istnienie podmiotu w dobie współczesnej stało się prawdziwie problematyczne¹².

Najogólniej – jak zauważa Paul Ricoeur (za cytowanym już Husserlem) – przed Freudem mieszano dwie sprawy: apodyktyczność i adekwatność. A p o d y k t y c z n o ś ć wiązała się z wyprowadzeniem „jestem” z „wątpię”. A d e k w a t n o ś ć natomiast wiąże się z ustaleniem stosunku tego istnienia z formą istnienia. Jestem, ale jaki jestem JA, który jestem, czy jestem rzeczywiście takim, jakim się postrzegam? „J a k istnienia” nie pokrywa się tu już z „ż e istnienia”. „Psychoanaliza – powiada Ricoeur – wbija klin między apodyktyczność absolutnego ustanowienia egzystencji i adekwatność sądu odnoszącego się do bycia-takim-oto”¹³. Refleksja traci więc pewność co do istoty świadomości. Jeśli bowiem mieć świadomość znaczyłoby mieć d o s t ę p do informacji o r z e c z y w i s t y m przebiegu własnych procesów psychicznych, to należałoby od jednostki świadomej wymagać:

- wiedzy o wystąpieniu danego procesu psychicznego, np. aktu percepcji, czy emocji;
- wiedzy o rodzaju i natężeniu tego procesu;
- wiedzy o źródle (przyczynie) wystąpienia owego zdarzenia mentalnego;
- wiedzy o związku między danym procesem psychicznym a własnym zachowaniem.

Jednak te wymogi wydają się nie do spełnienia dla jednostki¹⁴. Wymaga się bowiem od niej, aby była doskonałym diagnostą własnej psychiczności. Co w świetle prawie stuletnich doświadczeń kli-

¹² M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 200–235.

¹³ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 250.

¹⁴ B. Wojciszke, *Ewolucja wyjaśnienia poznawczego we współczesnej psychologii społecznej. Cz. 2: Konsekwencje teoretyczne dla problemu świadomości*, „Przegląd Psychologiczny” 1980, t. 23, s. 298.

nicznych i eksperymentalnych współczesnej psychologii wydaje się mało prawdopodobne. Richard Nisbett i Timothy DeCamp Wilson w pracy *Powiedzieć więcej niż się wie* dokonują systematycznego przeglądu badań empirycznych, z którego wynika, że do nieświadomych procesów psychicznych należą: percepcja (analizatory cech), głębokie struktury syntaktyczne, oceny afektywne, procesy obliczeniowe, systemy wytwarzania mowy. Okazało się ponadto, że nie potrafimy poprawnie składać sprawozdań z procesów poznawczych stanowiących podstawę złożonych zachowań, takich jak: ocenianie, wybór, wnioskowanie i rozwiązywanie problemów. Brakuje nam więc świadomości zmiany własnej postawy w stosunku do czegoś, zajścia określonego procesu, świadomości wpływu obecności innych osób na własne zachowanie, np. polegające na udzielaniu pomocy innym; nie umiemy także trafnie określić rodzaju bodźców wpływających na nasze zachowanie. Niemal nie istnieje świadomość procesów percepcyjnych i pamięciowych.

Na przykład byłoby nonsensem pytać badanego, w jakiej mierze opiera się na zbieżności linii równoległych, dokonując oceny głębi albo czy przechowuje w pamięci nazwy zwierząt w układzie hierarchicznego drzewa (*hierarchical tree*), czy w jakiś inny sposób¹⁵.

Jeśli więc natrafiamy na rozdźwięk między pewnością *cogito* a nasuwającym wątpliwości charakterem świadomości, skoro podmiot nie jest taki, jakim ma być w moim przekonaniu, to czy wówczas należy poświęcić świadomość, aby odzyskać podmiot? Czy podmiot może być rzeczywiście tym, za pomocą czego się myśli, choć sam myślanym nie jest? Czy rzeczywiście – tak jak to zasugerował Gottlob Frege w *Myśli* – podobnie jak bez doznającego bólu nie może być samego bólu, tak myśl nie może istnieć bez myślącego, choć ten myślący nie musi być myślany?¹⁶ Czy jedynie nasz narcyzm kazał nam przez

¹⁵ E. R. Nisbett, T. DeCamp Wilson, *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, przeł. J. Radzicki, w: *Czy powrót do introspekcji?*, pod red. T. Tyszki, Warszawa 1995, s. 61.

¹⁶ G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, przeł. B. Wolniewicz, w: *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 122.

kilka stuleci twierdzić, że jesteśmy takimi, jakimi sądzimy, że jesteśmy, tak jak kazał nam mieszać *cogito* refleksyjne i świadomość bezpośrednią?

Jak wspomniałem, na to pomieszenie adekwatności i apodyktyczności zwracał już uwagę sam Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*, pisząc, że „apodyktyczność i adekwatność nie muszą iść ze sobą w parze”¹⁷. W doświadczeniu transcendentálním *ego* ma być dostępne sobie samemu w sposób pierwotny, ale to, co ono właściwie adekwatnie doznaje, „stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia – jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja, którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem 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”¹⁸. Husserl ma więc poczucie tego, że po redukcji transcendentальной nie cała świadomość staje się *ego cogito* i że pozostaje zawsze rozległa sfera „niemyślanego” (niepозnawalnego) i jedynie domniemanego. Zawsze za podmiotem (czystym podmiotem) podążał w historii myślenia cień – „natarczywy sobowtór”. Jak za uważa Foucault:

był to *An sich* wobec *Für sich* w fenomenologii heglowskiej, *Unbewusste* dla Schopenhauera, dla Marksa był to człowiek wyalienowany, w analizach Husserla to nieefektywność, nieaktowość – to w każdym razie niespożyty dubler, który w wiedzy refleksyjnej przedstawia się jako zmąconą projekcją człowieka w jego prawdzie, ale równie dobrze gra rolę przedustawnego tła, na którym człowiek winien sam siebie odbudować i swej prawdzie rozpoznać¹⁹.

Tak więc powrót do człowieka/nieświadomości to jedynie pomyślenie tego niemyślanego, które zawsze towarzyszyło myśleniu o podmiocie jako niezbywalna reszta.

¹⁷ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 31.

¹⁸ Ibidem, s. 32.

¹⁹ M. Foucault, op. cit., s. 219.

Chcę jednak mocno podkreślić, że nie twierdzi się tu, iż świadomość nie istnieje lub że całe życie psychiczne da się wyjaśnić procesami nieświadomymi. Jedynie kwestionuje się tu tezę o uprzywilejowanym dostępie umysłu do informacji na temat własnych zachowań, dzięki czemu jego samoświadomość odznacza się wyższą jakością i zarazem jest genetycznie wcześniejsza niż wgląd w innego rodzaju rzeczy. Twierdzi się tu jedynie, że:

1. Człowiek nie posiada rzeczywistego dostępu introspekcyjnego do przebiegu własnych procesów psychicznych. Uświadamia sobie jedynie końcowe efekty tych procesów.

2. Relacjonując przebieg własnych procesów psychicznych, jednostka nie posługuje się rzeczywistą pamięcią (wiedzą) na ich temat, lecz rekonstrukcjami lub stereotypami.

3. Te stereotypy to zbiory przekonań o możliwych do przyjęcia przyczynach określonych zachowań. Są one źródłem zdroworozsądkowych teorii, którymi na co dzień ludzie posługują się, wyjaśniając cudze zachowania.

4. Człowiek jest przekonany o introspekcyjnej dostępności procesów psychicznych (nie uświadamiając sobie swojego własnego braku samoświadomości), ponieważ:

a) posiada rzeczywistą wiedzę introspekcyjną o końcowych efektach działania;

b) świadomość braku świadomości byłaby dla człowieka prawdopodobnie dużym zagrożeniem związanym z utratą poczucia kontroli, panowania nad samym sobą.

Ostatecznie więc należałoby przyjąć, że jednostka uczy się rozpoznawania własnych stanów i cech w taki sam sposób, w jaki uczy się rozpoznawać określone stany innych ludzi. Stanem pierwotnym jest nieświadomość własnych stanów i cech wewnętrznych, ich uświadomienie jest procesem wtórnym²⁰.

Oczywiście zdaję sobie sprawę z tego, że istnieją różne czynniki wpływające pośrednio na uświadomialność danego procesu. Są to np.: a) treść procesu psychicznego (jego subiektywna waga dla podmiotu), b) formalne właściwości procesów poznawczych (np. szyb-

²⁰ B. Wojciszke, op. cit., s. 300–308.

kość ich przebiegu), c) zmienne osobowe (autorytaryzm, wysokość obserwacyjnej samokontroli). Uruchomienie tych czynników wpłynie będzie na zmienne indywidualne w uświadamianiu sobie czegoś (powiedzmy: indywidualną dyspozycyjność do uświadamiania sobie czegoś).

Ponadto jeśli chcielibyśmy badać trafność uświadczenia sobie własnych procesów psychicznych, to powinniśmy dysponować niezależnymi od sprawozdań werbalnych (introspekcji) wskaźnikami ich treści. Cała trudność polega jednak na tym, że psychologowie jeszcze takimi wskaźnikami nie dysponują. Dlatego zapewne problem świadomości jest tak trudny do ujęcia empirycznego. Jeszcze trudniejszy jest, rzecz jasna, problem adekwatności świadomości.

Zupełnie osobną sprawę (może najbardziej priorytetową) stanowi to, czy świadomość ma charakter *a k t u a l i s t y c z n y* (jest jedynie wglądem w inne procesy psychiczne, lub ich retrospekcją), czy też ma charakter *s t r u k t u r a l n y* (jest trwałym i zasadniczo niezmiennym gatunkowym wyposażeniem człowieka). Oczywiście istnieje jeszcze trzecia możliwość – potraktowania świadomości jako *o d b i c i a o d b i c i a*, czyli odbicia do kwadratu. Ta możliwość wydaje się szczególnie atrakcyjna dla tych, którzy samo poznanie traktują jako odbicie, w szczególności jako subiektywne odzwierciedlenie obiektywnej rzeczywistości. Możliwość ta jest także atrakcyjna dla tych, którzy akty świadome traktują jako akty wyższego rzędu. Jeśli akty wyższego rzędu są skierowane na czynności innych osób, a więc są ocenianiem, parodiowaniem zachowań innych lub odpowiedzią na te zachowania, wtedy inny człowiek jest przedmiotem oceny, parodii, kontrakcji. Jeśli natomiast akty wyższego rzędu są skierowane na własne zachowanie podmiotu, staje się on przedmiotem, obiektem dla siebie samego²¹.

Mówiąc jeszcze inaczej, dwudziestowieczne odejście od kartezjańskiego pojmowania podmiotu poznającego nie polega wyłącznie na odkryciu i rozwinięciu idei nieświadomości. Zmienił się też sposób rozumienia świadomości. Dawny sposób myślenia polegał

²¹ J. Bobryk, *Przyczynowość i intencjonalność*, Warszawa 1992, s. 41.

na tym, że, jak pisze George Herbert Mead, za bodźcami podążaliśmy do wnętrza mózgu i tam spotykaliśmy świadomość.

Tak postępując, musimy ostatecznie zlokalizować całe doświadczenie w mózgu, a wtedy wyłania się widmo starej epistemologii: do kogo należy ten mózg? Jak można poznać mózg? Gdzie ten mózg się mieści? Dochodzimy do tego, że cały świat znajduje się w mózgu obserwatora, a jego mózg znajduje się w mózgu każdego innego człowieka i tak bez końca²².

Zamiast tego Mead proponuje uznać za istotę podmiotowości możliwość bycia przedmiotem dla siebie samego. Znaczy to jednak nie tylko to, że umysł jest konsekwencją (a nie przesłanką) komunikacji, że jest on wprowadzeniem procesu społecznego do organizmu jednostki, ale znaczy to również, że a) świadomość jest funkcją, a nie substancją, oraz b) należy ją umiejscawiać raczej w obiektywnym świecie niż w mózgu; „przynależy ona do środowiska, w którym się znajdujemy, lub jest jego cechą”²³.

Świadomość jest funkcją, rodzi się bowiem wraz ze zdolnością do symbolizowania rzeczywistości, rodzi się wraz z upośredniczeniem reakcji organizmu na środowisko przez znak. Jest tak dlatego, że inteligentne zachowanie to proces selektywnej reakcji; selektywność jest jednak konsekwencją zdolności do odraczania.

Umysłowość jest związkiem organizmu i sytuacji, zapośredniczonym przez zbiory symboli²⁴.

Przynależność świadomości do świata wynika natomiast z tego, że pojawienie się nowych organizmów jest odpowiedzialne za wprowadzanie nowych obiektów.

²² G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 50.

²³ Ibidem, s. 159.

²⁴ Ibidem, s. 175.

Gdy na świat przychodzi zwierzę, które może strawić trawę, na przykład wół, wtedy trawa staje się pożywieniem²⁵.

Nasze reakcje – zdaniem Meada – wybierają naszą rzeczywistość, ponieważ organizm określa środowisko tak samo dokładnie, jak środowisko determinuje narządy.

W istocie przez świadomość rozumiemy nasz konstruktywny dobór środowiska (barwy, wartości emocjonalne, itp.) w kategoriach naszej fizjologicznej wrażliwości²⁶.

Tak oto najbardziej niedostępna dla innych, skryta, intymna własność podmiotu poznającego staje się „publiczną” własnością nie podmiotu, a środowiska. W tym sensie behawioryzm społeczny Meada okazuje się bardziej miazdzącą destrukcją kartezjanizmu niż psychoanaliza Freuda.

Jednostka jako gatunek

Gdzie język nasz każe nam domniemywać jakieś ciało, a gdzie żadnego ciała nie ma, tam – chcielibyśmy rzec – jest duch.

L. Wittgenstein

Istnieją więc trzy pojęcia: *ego*, *cogito*, świadomość. Ponieważ to trzecie zostało zakwestionowane, powstaje pytanie, czy dekonstrukcja świadomości pociąga za sobą destrukcję *ego* i *cogito*?

Z punktu widzenia czysto językoznawczego powiemy, że sens zaimka *Ja* tworzy się dopiero wtedy, gdy mówiący przywłaszcza sobie jego znaczenie, aby samemu się w ten sposób określić.

Zaimek osobowy jest pustym znakiem, którym kto bądź może zawładnąć: zaimek oczekuje w systemie językowym jako oddane do dyspozycji

²⁵ Ibidem, s. 181.

²⁶ Ibidem, s. 182.

narzędzie, aby przemienić ten język w wypowiedź dzięki przywłaszczeniu pustego znaku²⁷.

Jeśli przyjąć tezę Quine'a, iż być to tyle, co zaistnieć w zakresie odniesienia przedmiotowego jakiegoś zaimka, gdyż właśnie zaimki (a nie frazy nominalne czy werbalne) są podstawowym środkiem językowego odnoszenia się do przedmiotów, osób oraz samego siebie, to przyjąć by należało, iż moje zaistnienie osobowe jest równoznaczne z „zaliczeniem” mnie w plik wartości zaimka osobowego „ja”. Zanim to się jednak stanie, funkcjonuję zaledwie w zakresie zaimka „on” oraz „ty”²⁸. Stąd już tylko krok do indeksowej teorii istnienia – ludzka jaźń istnieje w taki sposób, jak „tu” czy „teraz”. „Ja” jest słowem-indeksiem wskazującym osobę, tak jak „teraz” wskazuje jakieś miejsce w czasie, a „tu” punkt w przestrzeni²⁹.

Aby jeszcze wyraźniej dostrzec problem, rozważmy znaną ideę Lévi-Straussa pojmującego jednostkę jako gatunek monoidowy. Jako punkt wyjścia Lévi-Strauss obiera pojęcie gatunku. Gatunek zakłada jednak przede wszystkim swe empiryczne realizacje: gatunek foki, gatunek niedźwiedzia, gatunek orła itd. Każdy z nich zawiera dalej szereg osobników – tj. foki, niedźwiedzie, orły itp. Każde zwierzę da się jednak – idąc tropem anatomicznym – rozłożyć na części: głowa, szyja, łopatki itp. Owe głowy, szyje, łopatki itp. dają się grupować tak w obrębie gatunku (głowy fok, szyje fok, łopatki fok itp.), jak i „razem”, ze względu na typ części ciała (a nie przynależność gatunkową): wszystkie głowy, wszystkie szyje itp. Z tej ostatniej operacji powstaje głowa jako taka, szyja jako taka itd. Łącząc tak pogrupowane części ciała, otrzymujemy ogólne pojęcie organizmu – odtwarzamy model jednostki w jej zrekonstruowanej integralności. Tak oto przeszledziliśmy szkielet tzw. operatora totemicznego, w którym biegunami abstrakcji są gatunek i osobnik³⁰.

²⁷ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 263.

²⁸ W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1969, s. 9–34.

²⁹ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 299–312.

³⁰ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 228–230.

Z punktu widzenia biologii ludzie tej samej rasy – zdaniem Lévi-Straussa – mogą być porównywani do odmian w obrębie tego samego gatunku. Jednakże życie społeczne dokonuje (na naturze) pewnego osobliwego przekształcenia, gdyż pobudza każdą jednostkę biologiczną do rozwijania osobowości (indywidualności) – zdaniem Lévi-Straussa – pojęcie osobowości nie kojarzy się już z okazem w ramach odmiany, lecz raczej z „typem odmiany lub gatunku, który w naturze przypuszczalnie nie istnieje, a który to gatunek może być nazwany monoindywidualnym”³¹.

Osobowość w tym ujęciu jest więc gatunkiem zawierającym tylko jeden egzemplarz. Jest syntezą części ciała i procesów fizyko-chemicznych w postaci organizmu (i w tym właśnie sensie jest gatunkiem monoindywidualnym), ale jest też destrukcją pojęcia gatunku, wzbogacając cechy dystynktywne, pozwalające na identyfikację egzemplarza danego gatunku, o nieskończony zbiór cech – rozstrzygający o jedyności jednostki – oryginalnej syntezy idei i zachowań. W tym właśnie sensie pojęcie jednostki jest poza genotypem, jest pojęciem czysto fenotypicznym.

Rzecz znajduje swój odpowiednik w znanym zjawisku biologicznym – *fenokopii*. Definiuje się je jako zastąpienie *fenotypu* (wytworzonego wskutek nacisku środowiska) przez *genotyp* (powstały z aktywności genów organizmu), który reprodukuje wówczas w sposób endogeny cechy początkowego fenotypu. Chodzi więc o przejście od determinacji egzogennej (środowiskowej) do determinacji endogennej (organizmalnej). Jeśli środowisko sprzyja wytworzeniu określonego fenotypu (mieszczącego się w przedziale zakreślonym przez *normę reakcji*, tj. największą nieprzekraczalną różnicę między fenotypami, które dadzą się jeszcze wygenerować z tego samego genotypu przy całej różnorodności środowiska), to nie ma powodu, aby pojawiła się rekonstrukcja endogenna. Natomiast jeśli środowisko zmieni się na tyle, że odtwarzane fenotypy przekroczą ową normę reakcji, to nastąpi uaktywnienie genów regulatorów związanych ze zmodyfikowanymi częściami organizmu. Rodzi się nowy genotyp, dostosowany do zmodyfikowanych przez

³¹ Ibidem, s. 323.

fenotyp ram³². Obok gatunkowego modelowania jednostki istnieje więc fenokopiczne modelowanie gatunku.

Tak oto jednostka przestaje być czymś szczególnym, mówiąc po heglowsku – przestaje być jednostkowością jako szczególnością, a staje się jednostkowością jako ogólnością. Tym samym ostatni bastion subiektywizmu i indywidualizmu kapituluje przed totalizującą refleksją. Ściślej rzecz biorąc, zostaje w ten sposób zakwestionowana idea wewnątrzsytuacyjnej zmienności zachowania ludzi, osobną zaś sprawą pozostaje niezmiennność czasowa (transsytuacyjna stałość zachowania jednostki) – podstawa tożsamości.

Idąc dalej tym tropem i posługując się znanym rozróżnieniem de Saussure'a na *j ę z y k* (ponadjednostkowy system reguł językowych) i *mowę* (konkretną realizację jednostkową – akt werbalny), powiemy, że pytanie „kto mówi?” nie ma sensu na poziomie języka, ale na nowo uzyskuje swój sens na poziomie mowy. *Ego* wyłania się więc w trakcie swojej wypowiedzi z *Ono* i pokazanie tego wyłonienia jest zasadniczym zadaniem psycholingwistyki.

³² J. Piaget, *Równoważenie struktur poznawczych*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1981, s. 193.

Dalsze konsekwencje destrukcji świadomości

Wiemy, że jesteśmy niczym lub niczym wielkim, a wiedząc to, nie wiemy już nawet, czy ta wiedza ma jakąś wartość. Myślenie o wszechświecie jako niewspółmiernym do myślenia zobowiązuje do podania w wątpliwość samego myślenia.

C. Lévi-Strauss

Dzieje podmiotu w nowożytności wywodziliśmy od Descartes'a. Oczywiście można byłoby prześledzić tę historię podmiotowości także od klasycznej filozofii niemieckiej aż po fenomenologię i, na przykład, filozofię Nietzschego i Heideggera, niemniej skupimy uwagę jedynie na Kancie.

Kant nie akceptował kartezjańskiego *ergo*. „Ja myślę” to dla niego czyste przedstawienie intelektualne, które ma towarzyszyć wszystkim innym przedstawieniom. „Myślę więc jestem” nie jest żadnym sylogizmem, ale zwykłą konstatacją – twierdzi Kant¹.

Jeśli więc chcę siebie samego uchwycić, to muszę siebie w sobie (lub na zewnątrz siebie) przedstawić, tj. muszę siebie uczynić przedmiotem (albo przez eksternalizację, albo przez konceptualizację). Tego jednak nie mogę, bo jestem raczej „warunkiem możliwości przedmiotów”, a nie jakimś przedmiotem. Nie możemy zatem wobec siebie – jako istot myślących – stosować pojęcia substancji, która jako kategoria może być stosowana tylko przez rozum teoretyczny, a więc przeze mnie. Skoro jednak ja nie mogę tego uczynić, to znaczy, że nie można tego uczynić w żaden inny sposób. Tak oto podmiot stał się sam dla siebie niepoznawalny.

Oprócz tego, że podmiot dla Kanta stał się dla siebie niepenetrowalny, stał się też skończony i rozbity. Może on być pojęty wyłącz-

¹ B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 60–63.

nie jako rozdwojony na *Ja* empiryczne (jestem) i *Ja* transcendentalne (myślę) oraz może być ujęty jako biegun jednej z władz podzielonego rozumu, gdyż – jak wiadomo – w miejsce substancjalnego pojęcia rozumu tradycji metafizycznej Kant stawia pojęcie rozczłonkowanego na swe momenty rozumu, którego jedność ma charakter czysto formalny². Dusza jest dla Kanta ideą regulatywną (wprowadzamy ją do naszych rozważań jako warunek otrzymania jedności naszych doznań wewnętrznych) a psychologia racjonalna pseudonauką (prowadzi tylko do paralogizmów).

Przeprowadzenie krytyki poznania polega właśnie na wykazaniu, że wszelkie doświadczenie jest tworzeniem struktur rzeczywistości, w której podmiot poznawczy bierze czynny udział w ten sposób, że poznanie wygląda jak wzajemne oddziaływanie na siebie operacji strukturotwórczych podmiotu i właściwości przedmiotu. Wobec tego nie ma najmniejszego powodu, poza afektywnym, by przypuszczać, że „doświadczenie wewnętrzne” uchyla się od tej powszechnej reguły, ponieważ w introspekcji jedna część jaźni ogląda drugą i przez to stanowi podmiot poznający w stosunku do podmiotu poznawanego. Utrzymywanie, że w introspekcji nie ma takiego podziału i że podmiot poznający lub epistemiczny utożsamia się z podmiotem poznawanym, byłoby już zaprzeczeniem introspekcji (kiedy dwie części podmiotu scalają się, nie ma już introspekcji, lecz tylko jakakolwiek czynność) oraz zaprzeczeniem uniwersalności, tak samo jak koniecznej działalności podmiotu epistemicznego. Dlatego Kant wykazał, że „jaźń” nie ma w sobie nic z substancji, siły lub przyczyny, zaś swą tożsamość zawdzięcza „pierwotnej syntetycznej jedności apercpcji”.

Na tę sprawę zwracał już uwagę Freud, pisząc:

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

² G. Raullet, *Kryzys podmiotu*, przeł. Z. Zwoliński, „Colloquia Communia” 1986, nr 4/5, s. 240.

świadomościowego nie umieszczają 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 przedstawia³.

Tak oto raz jeszcze powrócił problem i n t r o s p e k c j i i jej nieadekwatności. Wszyscy podkreślają, że jest to metoda skazana na nieuchronne błędy, jednak nikt też nie potrafi się bez niej obejść. Być może dlatego, że w połączeniu z badaniem postępowania introspekcja daje trzy rodzaje niezbędnych informacji:

Po pierwsze, badanie faktu uświadomienia sobie przez podmiot stosunku do jego rzeczywistego postępowania ma wielkie znaczenie psychologiczne, ponieważ mówi nam o tym, jak ludzie wyjaśniają własne zachowanie (zdaje relacje z samowiedzy człowieka), nawet jeśli to wyjaśnienie jest fałszywe.

Po drugie, metody introspekcji, stosowane m.in. przez szkołę würgburską, choć nie spełniły nadziei ich twórców, miały jednak decydujące znaczenie, bo wykazały błąd asocjacyjnego wyjaśnienia sądu i drugorzędną rolę wyobrażenia uważanego przed tymi badaniami za element myślenia. Niemiecka psychologia myślenia (*Denkpsychologie*), a w szczególności Otto Selz (którego prace wyzwalały się od introspekcji prowokowanej, dochodząc do analizy procesów myślenia reproduktywnego i produktywnego na podstawie obserwacji zachowania się), dała podstawy do paralelizmu logiczno-psychicznego: określonym stanom psychicznym odpowiadają dane struktury logiczne.

Po trzecie, introspekcja mówi nam o granicach życia świadomego. Nawet jeżeli równanie „psychiczne = świadome” jest fałszywe, to i tak problemem pozostaje ustalenie wartości progowej bodźców, której przekroczenie daje szansę uświadomienia sobie bodźca. W tym sensie nieświadomości nie tłumaczyłoby się wyparciem, ale niską (podbodźcową) siłą przeżywania.

³ S. Freud, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 108.

Reasumując te wszystkie wywody o Kancie i introspekcji, należy cały czas pamiętać, że w *Krytyce czystego rozumu* utrzymuje on usilnie, iż „wszystkie reprezentacje są z konieczności powiązane z możliwą świadomością empiryczną. Gdyby powiązań takich nie miały i gdyby niemożliwe było ich uświadomienie sobie, to praktycznie zmuszeni byłibyśmy przyznać, że nie istnieją”⁴. Przedstawienie zawsze jest więc do dyspozycji świadomego, w przeciwnym bowiem razie jest nicością.

Jak dalekie wnioski da się z tego unicestwienia *ergo* wyciągnąć, przekonamy się w kolejnych paragrafach.

Destrukcja ego

Takie zaimki jak: „ty”, „ona” czy „my” odczuwa się jako wolne od tajemnic, podczas gdy „ja” spowite jest tajemnicą. Tajemnica ta bierze się, przynajmniej częściowo, stąd, że im bardziej dziecko próbuje uchwycić do czego odnosi się „ja”, tym mniej mu się to udaje.

G. Ryle

Konieczność przyjęcia tak niejasnego bytu jak *ego* (w psychologii określanego raczej jako osobowość) pojawiła się wówczas, gdy zauważono, iż czynniki pozapersonalne nie zdołają w całości wyjaśnić zachowania człowieka. Na tym właśnie polegał pierwszy kryzys w behawioryzmie, kiedy nie potrafił wyjaśnić:

- transsytuacyjnej stałości zachowania człowieka (a więc tego, że w różnych sytuacjach zachowuje się on podobnie);
- wewnątrzsytuacyjnej zmienności zachowania ludzi (a więc faktu, że w tej samej sytuacji różni ludzie zachowują się różnie).

Ta wspomniana podwójność osobowości zawiera w sobie chyba jakąś treść, skoro już od Kanta wiązano podmiot tak ze zdolnością zachowywania swej tożsamości (transytuacyjna tożsamość), jak i ze zdolnością przeciwstawiania się innym oraz z subiektywnością, która czuje swą odmienność w łonie gatunku (wewnątrzsytuacyjna

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 146.

zmiennosc). Podmiot był więc od dawna zarówno wiązką tożsamości własnej, jak i różnic dzielących go od innych.

Podejrzliwość wobec osobowości ma jednak głębsze podłoże i nawet potraktowanie jej jako fenotypu mieszczącego się w zakresie normy reakcji charakterystycznej dla danego gatunku, jak to ujął Lévi-Strauss, budzi czasem sprzeciw.

Już David Hume w *Traktacie o naturze ludzkiej* wyznawał, że gdy próbuje przedstawić sobie wszystkie dane doświadczenia wewnętrznego, nie znajduje niczego, co by odpowiadało słowu „ja”. Nie potrafił on znaleźć w sobie żadnej stałej zasady duchowej. A jeśli takiej nie ma, to być może w sferze umysłowej także nie ma niczego trwałego, umysł nie jest substancją, a jedynie wiązką postrzeżeń. Stąd stanowisko Hume’a nazywane jest często *d u a l i z m e m w i ą z k i*. U Hume’a obaleniu pojęcia przyczynowości – ograniczonemu do zwykłej gry następstw bez jakiegokolwiek obiektywnego związku pozornej konieczności – towarzyszy nieufność wobec trwałego podmiotu, który nie byłby narażony na labilność temporalną. To tak jakby zachwianie przyczynowością świata ukazało swój rewers w postaci nietrwałości *ego*. A przecież owo *ego* miało stać się (w wersji kartezjańsko-husserlowskiej) czymś najbardziej stałym, pewnym, nieredukowalnym, niepowątpiewalnym! Przecież to „ja” miało stać się punktem wyjścia każdego poznania prawomocnego poznawczo. Jak pisze Husserl:

według Kartezjusza immanentna zmysłowość wytwarza obrazy świata. U Berkeley’a wytwarza ona już sam świat materialny, a u Hume’a – całą duszę wraz z jej „impresjami” i „ideami”, wraz z należącymi do niej siłami rozumianymi analogicznie do fizycznych, prawa asocjacji (jako paralelne do praw grawitacji!), cały świat, *ś w i a t s a m*, a nie jedynie jego obraz⁵.

Bankructwo poznania nowożytnego sprowadza się do tego, że:

tożsame „Ja” nie jest już datą, lecz zmieniającym się nieustannie mnóstwem dat. Tożsamość jest psychologiczną fikcją. Także przyczynowość,

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 86.

konieczne następowanie po sobie, należy do fikcji tego typu. Doświadczenie immanentne pokazuje tylko *post hoc. Propter hoc*, konieczność następstwa, jest opartym na fikcji przedstawieniem⁶.

W końcu to „ja” przestało być samą możliwością poznania, jej niepowątpiewalną przesłanką, a stało się jedną z wielu reprezentacji magazynowanych w pamięci. Tak oto współcześni teoretycy *self* piszą na ten temat:

definiujemy *self* jako umysłową reprezentację siebie, nie różną w szczególności od innych reprezentacji, które dana osoba odnosi do idei, obiektów i przypadków oraz ich atrybutów, czy implikacji. Innymi słowy, *self* jest pojęciem nie różnym od innych pojęć przechowywanych w pamięci jako struktura wiedzy nie różna od innych struktur wiedzy⁷.

Problematyczna jest już nie tylko sama istota, samo życie *ego*, ale nawet jego reprezentacja pamięciowa.

Rozważmy powyższy problem z pomocą prostego przykładu. Niech *A* będzie zdarzeniem, o którym podmiot następnie nie myśli lub które zapomina. Później jednak zostaje ono raz lub więcej razy ponownie wywołane w formie *A'*. Powstają wtedy dwa problemy: czy przypomnienie w formie obrazu *A'* jest wiernym przedstawieniem *A*, a przede wszystkim, co się dzieje w tym czasie – czy *A'* powstało zaraz po zakończeniu *A* mogło się zachować bez zmian w „nieświadomości” podmiotu (stanowisko takie nazwiemy – *hipotezą przechowywania*), czy też zniknęło w tym okresie, lecz zostało zrekonstruowane w momencie wywołania dzięki zespołowi wnioskowań przypominających odtwarzanie przeszłości przez historyka (to stanowisko nazwiemy – *hipotezą rekonstruowania*)?

Freud, mimo iż twierdził, że nic w psychice nie ginie (a więc mimo że opowiadał się za hipotezą trwałego przechowywania śladów pamięciowych), twierdzi także, iż we wspomnieniach z najwcześniejszego dzieciństwa nie ma autentycznego śladu pamięciowego,

⁶ Ibidem, s. 84.

⁷ J. F. Kihlstrom, N. Cantor, *Mental representations of self*, w: *Advances in experimental social psychology*, ed. L. Berkovitz, New York 1984, s. 2.

tylko późniejsze opracowanie (interpretacja), na którym odbiły się wpływy lat późniejszych. U wielu osób w najwcześniejszych wspomnieniach dziecięcych przechowują się w pamięci fakty często obojętne i podrzędne, podczas gdy wrażenia ważne, pełne znaczenia i afektu z tego okresu ulegają amnezji. Zdaniem Freuda owe obojętne wspomnienia z dzieciństwa zawdzięczają swoje istnienie procesowi przemieszczenia: zastępują one w reprodukcji inne, prawdziwie ważne wrażenia, stając się tym samym wspomnieniami maskującymi. Tak jak Lévi-Strauss twierdzi, że nie ma prawdziwej autentycznej wersji mitu, tak Freud twierdzi, że nie ma autentycznego wspomnienia o naszym dzieciństwie, dzięki temu właśnie wspomnienia dziecięce uzyskują „ciekawą analogię do mitów i podań, tj. wspomnień z dzieciństwa narodów”⁸. Oto więc wiedza na temat historii *ego* staje się całkowicie zmitologizowana.

Piaget jest jeszcze bardziej radykalny w tej kwestii.

W „nieświadomości”, a właściwie w nerefleksyjnym zachowaniu się podmiotu utrzymuje się z pewnością zespół schematów czynności sprzyjających odtwarzaniu. Zapytajcie jakiś podmiot posiadający zmienne nawyki, czy zjadł śniadanie przed włożeniem krawata, czy też potem – nie będzie wiedział, bo ani jedno, ani drugie z tych drobnych wydarzeń bez wątpienia nie pozostawiło obrazów, przede wszystkim zaś te obrazy, nawet zarejestrowane w „nieświadomości” nie są jako takie chronologicznie uporządkowane. Odtworzenie właśnie, często z wielkim trudem, dokonuje tego szeregowania⁹.

Tak więc rola wnioskovania i odtwarzania wydaje się znaczna w pamięci, nawet jeśli niektóre wspomnienia się zachowują. Fakt ten podważa nieco tezę o duchu, którego własne istnienie, jako odrębne od ciała, wiązałoby się z integralnym przechowywaniem wszystkiego, co przeżył.

Oczywiście można wysunąć trzecią tezę, według której w pamięci zachowuje się więcej wspomnień niż te, których wywoła-

⁸ S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego*, przeł. L. Jekels i H. Ivánka, Warszawa 1987, s. 85.

⁹ J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Mikłasz, Warszawa 1967, s. 160.

nie jest możliwe. Wywołanie polegałoby zatem na co najmniej częściowym odtworzeniu o charakterze inferencyjnym. W ten sposób dwa aspekty konserwacji i rekonstrukcji pozostałyby częściowo niezależne. Ale nawet gdy zgodzimy się na ten kompromis, jest raczej wątpliwe to, że wspomnienia, które uszły naszej pamięci wywoławczej, stanowią rzeczywistość czysto duchową i niezależną od mózgu, tak jak to sobie wyobrażał Henri Bergson. Spektakularne eksperymenty Wildera Penfielda (podrażnianie prądem elektrycznym płatów skroniowych) wskazały możliwość przywrócenia pamięci podmiotowi minionych scen z niezwykłą żywotnością.

Podsumowując należy powiedzieć, że pojęcie „ja” nie jest już pojęciem wyróżnionym w systemie reprezentacyjnym, należy raczej przyjąć, że „ja” jest częścią organizacji pamięciowej, w której lokuje się jako element bardziej globalnego pojęcia „osoba”.

Podobnie jeśli chodzi o t o ż s a m o ś ć – stała się ona: albo podejrzana (Theodor W. Adorno mówi o niej jako o praformie ideologii: „Siła świadomości dorównuje sile jej samoiluzji”)¹⁰, albo odległa – Erik H. Erikson w swej koncepcji epigenezy poznawczej człowieka mówi o niej jako o celu rozwoju, a nie przesłance. Kryzys rozwojowy „integracja ego – rozpacz” jest ostatnim kryzysem rozwojowym.

W *Dialektyce negatywnej* czytamy:

Freudowska psychoanaliza – nie tyle pomaga tkąć pozór indywidualności, co go raczej niszczy tak gruntownie, jak niszczy go pojęcie filozoficzne i społeczne. Jeżeli, zgodnie z teorią nieświadomości, indywidualium kurczy się do skąpej liczby powtarzających się konstansów i konfliktów, to owa teoria w pogardzie dla człowieka nie jest wprawdzie zainteresowana konkretnym przypadkiem rozwiniętego ego – ale zwraca uwagę na kruchość jego określeń w zestawieniu z określeniami *id*, a tym samym na wątpliwość i efemeryczność jego istoty¹¹.

¹⁰ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 205; E. H. Erikson, *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Stuttgart 1974.

¹¹ T. W. Adorno, op. cit., s. 494.

Jeśli jednak dla Adorno krytyka *superego* (jako nieświadomej interioryzacji przymusu społecznego) przeistoczyła się w krytykę społeczeństwa, które je reprodukuje, narzucając jednostce fałszywą tożsamość, to dla Eriksona owa tożsamość staje się upragnionym celem. Erikson odmiennie niż Freud (który rozwoju libido upatruje w odejściu od pierwotnego narcyzmu), i w przeciwieństwie do Piageta (którego koncepcja ontogenezy poznawczej jest w zasadzie historią na temat odchodzenia od pierwotnego egocentryzmu, jest opisem rodzajów decentracji poznawczej człowieka), rozwój *psyche* pojmuje jako dochodzenie do „Ja”, jego niestrudzone poszukiwanie.

Formowanie się tożsamości ani nie zaczyna się, ani nie kończy w okresie dojrzewania; jest to rozwój trwający przez całe życie i w dużej mierze nieświadomy dla jednostki i jej otoczenia¹².

Rozwój *ego* jest konsekwencją kolejnych integracji i dezintegracji, tak aby w jednym systemie scalić zadatki konstytucjonalne, idiosynkretyczne potrzeby libidinalne, zdolności specjalne, znaczące identyfikacje, skuteczne mechanizmy obronne, efektywne sublimacje i spójne role społeczne¹³. *Ego* w koncepcjach Freuda i Piageta jest punktem wyjścia, natomiast w koncepcji Eriksona punktem dojścia.

Niemniej i ta teza nie jest w pełni jasna, skoro dla Freuda na początku było *Ono* (a nie *Ja*), a dla Piageta, na starcie ontogenezy, nie ma opozycji „podmiot–przedmiot”, opozycja taka dopiero wyłania się wraz z wyodrębnieniem się refleksji.

Źródłem początkowego poznania nie są ani przedmioty, ani podmiot, lecz interakcja między podmiotem a przedmiotami, które we wczesnych stadiach nie dają się oddzielić. Podstawy umysłowe noworodka są prawdopodobnie, jak to zauważył James M. Baldwin, „adualistyczne”, to znaczy pozbawione jakiegokolwiek zróżnicowania i rozgraniczenia między światem zewnętrznym, na który składają się, niezależne

¹² E. H. Erikson, op. cit., s. 69.

¹³ Ibidem, s. 71.

od podmiotu, przedmioty, a światem wewnętrznym czy subiektywnym, przeciwnym do świata rzeczy¹⁴.

Jeśli chodzi o ontogenezę libido u Freuda, to zasadniczo stanowi ona model „tożsamościowy”. Ta sama energia psychiczna (libido) skoncentrowana najpierw na pewnych czynnościach organizmu (stadium oralne i analne) zostaje przeniesiona na całokształt aktywności własnej (narcyzm) i wreszcie na osoby z zewnątrz (kateksja libidinalna). Nowe zachowania są zatem wynikiem zwykłego przemieszczenia ładunków afektywnych, a nie konstruowanej strukturalizacji. Patrząc na ten ciąg zmian (przemieszczeń) libido pod kątem struktury „Ja”, powiedzielibyśmy, że początkowo noworodek jest skoncentrowany na sobie samym, jednak bez żadnego zróżnicowania swego „Ja”. W ciągu drugiego stadium reakcje oczekiwania i pewne uprzywilejowane percepcje (uśmiech) wprowadzają zaczątek granic, wprowadzając ruchomych, między aktywnością własną a tym, co można by nazwać „obiektami” (np. uśmiechnięta twarz). Trzecie stadium zapewniałoby stałe odróżnianie podmiotu i przedmiotu, tu rozdziłoby się „Ja” we właściwym sensie – jako antyteza przedmiotów. Początkowo bowiem wszystko jest pewnego rodzaju „Ja”¹⁵. Ostatecznie jednak w tej ontogenezie nie ma jeszcze konstrukcji, lecz występuje tożsamość czasowa pewnej stałej energii, zmieniającej po prostu punkty odniesienia.

Natomiast jeśli chodzi o embriogenezę poznawczą Piageta, to należy pamiętać, iż aby narodziło się myślenie formalne (a więc cel ontogenezy) potrzebne są dwa czynniki: 1) pewnego rodzaju oderwanie się od (wynawiasowanie) własnego punktu widzenia, oderwanie się takie, ażeby można było przyjąć punkt widzenia innych osób i rozumować na podstawie założeń przez nich przyjętych, później zaś, bardziej ogólnie, na podstawie wszelkiego rodzaju sądów czysto hipotetycznych; 2) wraz z koniecznością decentrowania się na stanowisko cudzych założeń, niezbędna dla rozumowania formalnego jest zdolność „poruszania się” w płaszczyźnie czystego

¹⁴ J. Piaget, *Punkt widzenia Piageta*, przeł. A. Szemińska, „Psychologia Wychowawcza” 1969, t. 12, nr 5, s. 510.

¹⁵ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 11.

przypuszczenia, bez powracania na stanowisko własnego *ego* (właśnych założeń).

Ażeby więc być formalną, musi dedukcja oderwać się od rzeczywistości (i „Ja”, i „zmysłów”) – jest to warunek natury psychologicznej – i stanąć na gruncie czystej możliwości, samych hipotez, possibility – jest to warunek natury bardziej logicznej¹⁶. W takim układzie powiedzielibyśmy, że ontogeneza dąży raczej do pewnego rodzaju zawieszenia *ego*, rezygnacji z niego, niż kształtowania go. To by jednak znaczyło, że na starcie ontogenezy *ego* jest najsilniejsze. Ten wniosek zaś kłóciłby się z twierdzeniem Piageta, że w punkcie wyjścia nie ma antytezy: podmiot–przedmiot. Ponadto, czy moglibyśmy wyobrazić sobie wykształcenie rozumu krytycznego (a więc zdolności do weryfikowania lub falsyfikowania danych) bez wykształcenia silnego *ego*? I czy myśl formalna (wcześniej za Piagetem zdefiniowana) mogłaby się obejść bez myśli krytycznej?

Dostrzegalne są więc coraz wyraźniej trudności ugruntowania takiego bytu jak *ego*. Podmiot nigdy nie był w dziejach niczym innym, jak ciągle zagrożoną jednością – iluzją nieruchomej, spoczywającej w sobie samej identyczności. Teraz jednak to zagrożenie staje się całkiem realne, skoro niemowlę uwięzione w braku koordynacji motorycznej – zdaniem Lacana – znajduje w lustrze obraz, który daje mu poczucie całościowości i spójności, obraz, z którym się utożsamia. Dla Lacana: *ego* to obraz, jaki dziecko spotyka w lustrze, lub ogólniej – jest to miejsce wyobrażeniowych identyfikacji; stąd odczuwana przez dziecko i potem dorosłego tożsamość jest tożsamością fałszywą, ponieważ dziecko nie jest tym samym, co jego obraz; stąd też słynne twierdzenie Lacana:

Nie jestem tu, gdzie jestem igraszką mego myślenia; myślę o tym, czym jestem tu, gdzie nie mogę myśleć¹⁷.

A w innym miejscu:

¹⁶ J. Piaget, *Sąd i rozumowanie u dziecka*, przeł. J. Pini-Suchodolska, Lwów 1939, s. 78.

¹⁷ J. Lacan, *Ecrits (A Selection)*, London 1977, s. 163.

To *ego*, którego siłę nasi teoretycy definiują poprzez zdolność do wytrzymywania frustracji, samo w sobie jest frustracją¹⁸.

Słabość i kruchość *ego* Lacan próbuje zrównoważyć siłą tego, co nazywa podmiotem. Należy jednak pamiętać, że ów podmiot to jedynie „to, co mówi”; nie ma on więc żadnego związku ani z subiektywnością, ani też wiedzą, to intymność, która przychodzi „z zewnątrz”, za sprawą języka. Podmiot wypowiedzi wyłania się z zakwestionowania pretensji *ego* do wyczerpania całości *psyche*. *Ego* należy do porządku wyobrażeniowego, podmiot natomiast do porządku symbolicznego, i w tym sensie, w jakim porządek symboliczny ma supremację nad porządkiem wyobrażeniowym, podmiot panuje nad *ego*.

Podobnie zresztą na tę sprawę zapatruje się Carl Gustav Jung. Dla niego *ego* to ten czynnik *psyche*, do którego odnoszą się wszystkie treści świadomości. *Ego* w tym ujęciu to podmiot wszelkich osobowych aktów świadomych i tylko o tyle uprawnione jest utożsamienie *ego* z psychiką, o ile pojęcie psychiki zawężamy do tej sfery, w której wola, w sposób wyraźny i niewątpliwy, może jeszcze wpływać na procesy odruchowe bądź instynktowne¹⁹. Jeśli jednak godzimy się na istnienie nieświadomości, musimy odróżnić *ego* od *ja* i *ni* – czyli całości *psyche*, „nie całkiem uchwytną pełnej osobowości”. *Ego* jest podporządkowane *ja* i *ni* i pozostaje do niej w takim stosunku, jak część do całości.

Jeśli pominiemy wzmianki, jakie znajdujemy u Leibniza, Kanta, Schellinga i Schopenhauera, oraz filozoficzne zarysy tej idei u Carusa i von Hartmanna, to musimy powiedzieć, że dopiero nowsza psychologia, posługująca się metodami indukcyjnymi, zaczęła w końcu XIX wieku odkrywać podstawy świadomości i empirycznie dowiodła istnienia psychiki pozaświadomej. Wraz z tym odkryciem absolutna dotąd pozycja *ego* uległa relatywizacji; znaczy to, że wprawdzie pozostaje ono nadal centrum pola świadomości, jednakże zakwestionowana została jego funkcja jako ośrodka osobowości²⁰.

¹⁸ Ibidem, s. 42.

¹⁹ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981, s. 61–67.

²⁰ Ibidem, s. 66.

Wydaje się więc, że dobrze byłoby znaleźć takie pojęcia i taki język, za pomocą których można będzie mówić o osobie jako bycie niejednolitym równie łatwo, jak obecnie mówi się o osobie jako jedności. Zdaniem Anthony'ego G. Greenwalda zasada wewnętrznej jedności osoby winna być zastąpiona tym, co sam nazywa *personalizacją*, co ma oznaczać próbę ogólnego scharakteryzowania osoby jako zespołu *quasi*-niezależnych podsystemów. *Ego*, w tym ujęciu, nie porównuje się już ani do paradygmatu, ani do totalitarnej organizacji politycznej, ale obszaru chronionego wewnątrz szerszego systemu wiedzy, składającego się z kodu werbalnego, niewerbalnego oraz społecznego²¹.

Systemy werbalny i niewerbalny tej samej osoby mogą równocześnie komunikować niespójne prawdy. Mogę powiedzieć, że nie boję się węża, a równocześnie na jego widok uciec. Czy znaczy to, że jestem zakłamanym? „Niekoniecznie – możliwe bowiem, że w naszej wiedzy werbalnej nie występuje lęk przed wężami, reakcja naszego ciała sterowana była na poziomie emocjonalnym i odruchowym przez wiedzę przekazaną genetycznie”²². Zakłada się więc, że każdy subsystem dysponuje obszerną wiedzą nieosiągalną dla innych subsystemów, ponieważ posługują się one odmiennymi technikami kodowania oraz nie posiadają narzędzi dla ich dokładnych przekładów.

To właśnie brak bezpośredniej wiedzy między systemem werbalnym a pozostałymi systemami czyni metodę introspekcyjną niezręcznym narzędziem analizy procesów niewerbalnych, a założenie o wewnętrznej jedności osoby pustą hipotezą. Być może m.in. z tych właśnie powodów Mead uznał, że „rozszczerzenie osobowości jest w pewnym sensie normalne”²³. Jedność osobowości wynika bowiem dla Meada z jedności całego modelu stosunków społecznego zachowania i doświadczania, w którym jednostka bierze udział i których odbicie stanowi struktura osobowości.

²¹ A. G. Greenwald, *Personaliza vs zasada wewnętrznej jedności osoby*, przeł. B. Łapiński, „Przegląd Psychologiczny” 1985, t. 28, nr 4, s. 893–897.

²² Ibidem, s. 899.

²³ G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 199.

Ostatecznie więc z naszych analiz możemy wyprowadzić następujące konstatacje:

a) stan rozszczepienia (dysocjacji) osobowości jest powszechny i genetycznie wcześniejszy od odczuwanej w życiu codziennym spójności w czasie i przestrzeni;

b) poczucie spójnej zintegrowanej osobowości jest wynikiem partycypacji jednostki w życiu społecznym; przede wszystkim zaś tego, że jednostka jest spostrzegana przez otoczenie w ciągle ten sam sposób;

c) człowiek, internalizując postawy innych wobec siebie, z czasem sam dla siebie zaczyna być „przewidywalny”, dlatego ulega iluzji bycia Jednością;

d) spójna osobowość przynosi wymierne korzyści społeczne, ogranicza bowiem liczbę działań człowieka do niezbędnego minimum – czyniąc to działaniem czymś „przewidywalnym” (ma walor negentropiczny) oraz odpowiedzialnym (ma walor penitencjalny), stąd iluzja tożsamości jest ciągle społecznie użyteczna;

e) proces negentropiczny, polegający na eliminacji dysocjacji osobowych, zostaje w ontogenezie zakończony wówczas, gdy jednostka zaczyna reagować na siebie, tak jak inni reagują na nią; w ten sposób dochodzi do powstania *Uogólnionego Innego*, który jest osobowością człowieka;

f) tak pojęta osobowość jednak nie jest niczym, co indywidualizuje człowieka, ale wręcz przeciwnie – unitaryzuje go i upodabnia do innych; jest uwewnętrznionym nadzorem społecznym.

Ostatnie trzy tezy rozwinę w kolejnym rozdziale.

Destrukcja wolnej woli

Ale powiedzenie „duch jest” nie oznacza nic innego jak tylko, że duch jest rzeczą. Jeśli byt jako taki czy też „bycie rzeczą” (Dingsein) orzeka się o duchu, to naprawdę znaczy to, że duch jest czymś takim jak kość.

G. W. F. Hegel

Umysł w projekcie kartezjańskim był trójdzielny, to znaczy że w architekturze umysłu zainstalowane są trzy władze poznawcze – r o-

z u m, u c z u c i e i w o l a właśnie. Umysł w tym projekcie miał spełniać trojaką funkcję: poznawczą, afektywną i decyzyjno-motywyjną.

Akty woli traktowało się jako specyficzne czynności zachodzące w umyśle, służące do przetwarzania myśli w czyny lub też do inicjowania czynności. Myślenie nie ma mocy sprawczej (podobnie zresztą pragnienie), musi się więc odwoływać do pośrednictwa innych stanów psychicznych obdarzonych siłą wykonawczą. W tym kontekście akt woli decyduje o ruchach mego ciała. I tylko gdy ruchy mego ciała są wywołane przez taki akt woli, można mi przypisywać o d p o w i e d z i a l n o ś ć za to, co wywołało moje zachowanie.

Kartezjusz utrwalił pojmowanie człowieka jako podmiotu w pełni panującego nie tylko nad swoimi myślami, ale i nad tym, co robi (gdyż przyjmuje się tu, że człowiek postępuje tak, jak myśli, że egzystencja ludzka jest identyczna ze świadomością tej egzystencji). Co prawda można by twierdzić, że takie pojmowanie antropologii kartezjańskiej jest dezinterpretacją – i powoływać się na często wypowiedianą przez Descartes'a tezę, że między duszą i ciałem nie mogą zachodzić żadne wzajemne oddziaływania. Zarazem Kartezjusz wypowiadał się też w innym duchu, tzn. przyjmował możliwość ścisłej interakcji między ciałem i duszą. W *Rozprawie o metodzie* pisał, że umysł jest „w tak wielkiej zależności od temperamentu i od układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam, iż należy go szukać w medycynie”²⁴; zdanie to mogłoby być wręcz początkiem programu psychoanalitycznego. W rozprawie *O namiętnościach duszy* dochodził jednak do wniosku, że nasza w o l a „jest z natury tak dalece wolna, iż nie może nigdy być zmuszona”, by wreszcie stwierdzić, że człowiek jest w całym tego słowa znaczeniu autonomicznym podmiotem i że wszelkie działanie duszy „polega na tym, że już to samo, że ona chce czegoś, sprawia, iż mały gruczoł, z którym jest ściśle złą-

²⁴ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 72–73.

czona, porusza się w sposób odpowiedni, by wywołać skutek odpowiadający owej woli”²⁵.

Problem, jaki wyłania się z takiej architektury umysłu, to nadal problem natury oddziaływań między (teraz już) wolą a mięśniami. Zdarzeniom, które składają się na dzieje umysłu, przypisywany jest bowiem inny rodzaj istnienia niż zdarzeniom składającym się na dzieje organizmu. Wola ma być pomostem między jedną historią a drugą. Ale jak możliwe są więzi tam, gdzie żadne więzi nie są możliwe? Jeśli bowiem wola może oddziaływać na ciało, to znaczy to tylko tyle, że sama jest natury cielesnej (że jest jakąś instancją mózgu – jego blokiem programująco-kontrolującym według Aleksandra R. Łurii)²⁶. Jeśli tak jest, to nadal tajemnicą pozostaje, jak rozum przekazuje informację woli, na podstawie której ta daje odpowiedni rozkaz ciału. Jeśli natomiast wola jest bytem czysto psychicznym, to ponownie problematyczna staje się jej komunikacja z ciałem.

Akty woli miały posłużyć do rozróżnienia aktów dowolnych i zniewolonych. Jeśli np. upadłem na szybę wystawową, bo ktoś mnie popchnął, to moje zachowanie jest z a c h o w a n i e m z n i e w o l o n y m. Jeśli natomiast rozbijam szybę kamieniem, podjąłem bowiem wcześniej decyzję (motywowaną zemstą, złośliwością itp.) o rozbiciu tej szyby, to zachowanie me będzie z a c h o w a n i e m d o w o l n y m.

Przyjmijmy na chwilę, że niektóre działania są działaniami dobrowolnymi, czyli że biorą się z aktów woli. Ale powstaje ponownie problem – sygnalizowany przez Ryle’a – samych aktów woli. Przecież one, jako uwewnętrzzone działania, też mogą być albo dobrowolne, albo zniewolone. Jeśli nie mogę powstrzymać się od rzucenia kamieniem, byłoby absurdem określać moje działanie jako dobrowolne. Jeśli zaś moja wola, aby rzucić, jest dobrowolna, musi się ona brać z jakiegoś wcześniejszego aktu woli, który też może być dobrowolny lub zniewolony. I tak *ad infinitum*. Krótko rzecz ujmując: jeśli akt woli jest częścią działania celowego, to idea dowolności wikała całe rozumowanie w regres do nieskończoności. Jeśli natomiast

²⁵ Idem, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 90.

²⁶ A. R. Łuria, *Podstawy neuropsychologii*, przeł. D. Kądziaława, Warszawa 1976, s. 20–80.

akt woli nie jest częścią działania celowego, to pozostanie tajemnicą, jak w ogóle mógł wpłynąć na to działanie (na mocy jakiej przyczynowości?)²⁷.

Innymi słowy, istotnym powodem, dla którego umysł winien jednak zależeć od składu chemicznego swego medium (a więc, dla którego nie jest on neutralny ontologicznie), jest to, iż aby możliwe było sprawowanie przez niego funkcji metakontrolnych, metaregulacyjnych i inicjujących działania, musi on być zbudowany z materiału „kompatybilnego” wobec kontrolowanych, regulowanych i uruchamianych struktur organicznych. W ujęciu kartezjańskim tak jednak nie jest.

Oczywiście można twierdzić, że do wszystkich paradoksów dualizmu skłania nas prymitywny model relacji przyczynowych pomiędzy umysłem a mózgiem. Skłonni jesteśmy myśleć, że wydarzenia mentalne są przyczynami stanów materialnych (lub na odwrót), tak jak uderzenie jednej kuli jest przyczyną ruchu innej kuli. Czy można jednak myśleć o zdarzeniach przyczynowych w sposób bardziej wyrafinowany? Otóż bardziej wyrafinowaną teorią przyczynowości jest teoria emergencji zakładająca, że wszystkie cechy makroświata są efektem zachowania się (lub na przykład praw łączenia) elementów mikroświata. Tak więc płynność wody można wytłumaczyć specyfiką wzajemnych relacji łączących cząsteczki wodoru i tlenu, temperaturę – średnią energią kinetyczną poruszających się molekuł, twardość deski – stałą pozycją i regularną strukturą molekuł tego materiału itd. Pewne cechy makroświata są więc powodowane tym, co dzieje się w mikroświecie, jak i są też atrybutem tego mikroświata. Podobnie *psyche* może być skutkiem procesów neuronalnych, a jednocześnie cechą układu nerwowego. Ten sposób myślenia wyjaśnia nam jednak być może „narodziny” umysłu z materii, nie wyjaśnia jednak, jakim cudem nowo narodzona cecha makroświata (umysł), może oddziaływać (a nie tylko podlegać oddziaływaniom) na cechy mikroświata (które były przeciwieństwem genetycznie pierwotne), a więc sprawować wobec nich funkcje regulacyjne. Płynność wody wynika oczywiście z konfiguracji połączeń atomów wodoru i tlenu,

²⁷ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 136.

ale czy ta płynność zmienia cechy partycypujących w wiązaniu chemicznym atomów?

Wydaje się, że problem wolnej woli związany jest bardzo silnie z pojęciem zachowania racjonalnego, że stanowi jego możliwość. Jeśli bowiem – jak sugeruje Jerzy Kmita – zachowanie racjonalne to takie, które wybrałem z puli działań możliwych, a które odzwierciedla najlepiej moje preferencje (jest najwyższej przeze mnie waloryzowane), to znaczy to, że przy wyborze działania mam pewną liczbę stopni swobody, która w ogóle pozwala mi na dokonanie wyboru²⁸. Kiedy zaś moje zachowanie jest zniewolone, to jedynie oddaje ono strukturę preferencji osoby mnie zniewalającej, lecz nie moją.

Na taką koncepcję rzeczową nakłada się koncepcja metodologiczna. W wersji opisowej głosi ona, że humanistyka, badając ludzkie działania i wytwory, zakłada, że podmioty tych działań (autorzy wytworów) postępują racjonalnie. W wersji normatywnej utrzymuje natomiast, iż tylko tak postępując, humanistyka zdoła osiągnąć swe cele teoriopoznawcze, bowiem interpretacja humanistyczna (a więc podstawowa czynność humanisty) zakłada pojęcie racjonalności i bez niego byłaby niemożliwa. Jeśli podmiot postępowałby nieracjonalnie (w wyżej wymienionym sensie), to niemożliwe dla badacza stałoby się odpowiedzenie na pytanie: „Dlaczego X nadał wytworowi swej czynności takie a takie cechy?”

Schemat zasady racjonalności jest więc tylko formalnie schematem teoriodecyzyjnym. Zawiera on bowiem pojęcie obarczone nader starą tradycją filozoficzną, a mianowicie pojęcie wyboru, w szczególności wolnego wyboru. Schemat założenia o racjonalności odsyła więc pośrednio do pojęcia wolności.

Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób owa struktura preferencji powstaje, co (kto) bierze udział w obliczaniu istotności (wartościowości) pewnych celów?

Jeśli przyjmiemy, że odzwierciedleniem wyboru podmiotu będzie czynność o maksymalnej wartości oczekiwanej (mierzonej iloczynem prawdopodobieństwa uzyskania określonych rezultatów działania i wartości subiektywnej owych rezultatów), to będziemy

²⁸ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973, s. 15–27.

mogli również przyjąć, że wybór taki dokonuje się w zasadzie automatycznie, że jest zwykłym procesem obliczeniowym. A jeśli tak, to nie kryje się za nim aspekt wolnej woli, ale zwykła kalkulacja. Tę zaś może dokonać maszyna wcześniej zdefiniowana. Jeśli zaś może dokonać jej maszyna, to znaczy to, że ów wybór może odbywać się nieświadomie. Nieświadomie znaczy tu zaś – niezależnie od woli i świadomości podmiotu poznającego. Jeśli jednak wybór dokonuje się niezależnie od woli podmiotu poznającego, to znaczy, że jest on zdeterminowany, a nie wolny.

Bez pojęcia tożsamości indywidualnej oraz bez pojęcia wolnej woli nie da się również utrzymać pojęcia odpowiedzialności, które jest konsekwencją tych dwóch pierwszych.

O d p o w i e d z i a l n o ś ć, która by istniała tylko w chwili dokonania czynu, byłaby bezsensowna; nie mogłaby ona wówczas pełnić żadnych funkcji penitencjalnych, nie mogłaby być podstawą powetowania, które ma zostać zrealizowane w przyszłości. Odpowiedzialność trwa w czasie – między swym powstaniem a swym anulowaniem. Dopóki nie powstaną kroki zmierzające do odciążenia się od niej, jest ona ciągle „obowiązująca”. Jednak, aby tak pojęta odpowiedzialność mogła być ponoszona przez sprawcę (a także z niego „zdejta”), musi jednak zachodzić identyczność temporalna sprawcy, zwłaszcza jego osobowego bytu, pomimo wszystkich przemian, które się w nim dokonują²⁹. Taka konstrukcja pojęciowa zobowiązuje do wyjaśnienia istoty identyczności „przedmiotu” zmieniającego się w czasie. Zobowiązuje także do wykrycia warunków możliwości zachowania tej identyczności w osobowym bycie człowieka. Wszystko, co w tej pracy powiedzieliśmy, przemawia jednak za tym, że owa tożsamość osobista (substancjalna jedność osoby) jest trudna do utrzymania. Już Friedrich Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* zauważył, że

wyobrażano sobie człowieka „wolnym”, by go można było sądzić, karać – by mógł być winnym: musiano przyjąć zatem, iż każdy czyn jest umyślny, że początek każdego czynu znajduje się w świadomości

²⁹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 112; P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 40.

(– skutkiem czego najgruntowniejsze fałszerstwo *in psychologicis* stało się zasadą samej psychologii...)³⁰.

Wbrew Descartesowi Nietzsche nie dopuszcza „sylogizmu”, że skoro dokonuje się myślenie, to istnieje coś, co myśli, a to ma charakter „ja”. Nietzsche w *Poza dobrem i złem* powtarza Pascala:

myśl przychodzi, gdy „ona” chce, nie gdy „ja” chce, jest zatem fałszerstwem istotnego stanu rzeczy, gdy się powiada: podmiot „ja” jest warunkiem orzeczenia „myśle”. Myśli się, lecz że to „się” jest właśnie owym dawnym słynnym „ja”, jest to, łagodnie mówiąc, jeno przypuszczeniem, twierdzeniem, żadną zaś miarą „bezpośrednim pewnikiem”³¹.

Psychologia oparta jest więc na podwójnym fałszerstwie: 1) dogmacie wolnej woli człowieka, 2) zidentyfikowaniu substancji myślącej z *ego*. Oba te fałszerstwa wymyślono po to, by uczynić człowieka odpowiedzialnym, a więc po to, by móc go karać, by móc sprawować nad nim dyscyplinę.

Jedno stulecie później tę samą myśl podejmie i rozwinie Michel Foucault w *Nadzorować i karać*. W jego ujęciu dusza staje się korelatywem technologii sprawowania władzy nad ciałem, a pojęcie *Ja* rodzi się z ujarznienia, z karceralności, z więziennego nadzoru (który jest techniką sprawowania władzy w szkołach, szpitalach, koszarach i fabrykach), z kapilarności modernego systemu władzy, który dla odnawiania się wcale nie potrzebuje spektaklu kaźni.

Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem ujarznienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia „dusza”, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała³².

³⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991, s. 48.

³¹ Idem, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990, s. 79.

³² M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, s. 37.

Tak kartezjanizm ulega szyderczemu odwróceniu. To nie dusza nie może wyzwolić się z kajdan ciała, to ciało nie może wyzwolić się z kombinatoryczno-geometrycznych koszar duszy.

Na rzecz można spojrzeć jednak z zupełnie innego punktu widzenia. Problem wolności ludzkiej był przez wiele wieków pozbawiony „naukowego” znaczenia, ponieważ żadna technika weryfikacyjna nie pozwalała zdecydować, co stanowi za lub przeciw jednego z proponowanych rozwiązań (determinizmu lub indeterminizmu). Jednak okazuje się, że przez rozszerzenie teorematu Kurta Gödla o niemożliwość wykazania niesprzeczności systemu za pomocą własnych środków, cybernetyka współczesna stawia problem determinizmu w ograniczonych, lecz ścisłych terminach: maszyna dostatecznie skomplikowana dla odzwierciedlenia pracy mózgu, poddana surowemu determinizmowi odnośnie do swego mechanizmu i wymiany z otoczeniem, nie pozwala obliczyć w czasie t , czym będzie ona w czasie $t + 1$; udaje się to jej tylko o tyle, o ile niekompletne w niej samej zdeterminowanie podlega zdeterminowaniu przez maszynę wyższego rzędu, która również nie jest całkowicie zdeterminowana dla siebie samej itd.³³

Ponadto istnieje niezliczona liczba problemów elementarnej teorii liczb, których rozwiązanie nie leży w granicach możliwości określonej metody aksjomatycznej i na które maszyny nie mogą udzielić odpowiedzi – niezależnie od tego, jak dalece skomplikowane i pomysłowe byłyby ich mechanizmy i niezależnie od szybkości wykonywanych przez nie operacji. Nie dowodzi to jednak, że istnieją nieprzekraczalne granice ludzkiego myślenia. Dowodzi natomiast, że działalność intelektu nie może zostać nigdy w pełni sformalizowana, że nowe zasady dowodzenia zawsze będą czekać na odkrycie. Istnieją zadania matematyczne, których nie można rozstrzygnąć na drodze formalnej dedukcji, dają się jednak rozstrzygnąć za pomocą „nieformalnego” rozumowania³⁴. Innymi słowy, słynne pytanie Hilberta, czy istnieje ogólna, algorytmiczna (mechaniczna) procedura

³³ J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, s. 49.

³⁴ E. Nagel, J. R. Newman, *Twierdzenie Gödla*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996, s. 71.

rozstrzygnięcia problemów matematycznych (tzw. *Entscheidungsproblem*), otrzymało odpowiedź negatywną.

To właśnie Turing, precyzując, co oznacza pojęcie mechanicznej procedury, wykazał zarazem, że istnieją pewne doskonale określone matematyczne operacje, których nie można uznać za mechaniczne w żadnym zwyczajnym sensie tego słowa. Turing, dowodząc, że nie istnieje algorytmiczna procedura, za pomocą której można by zupełnie automatycznie rozstrzygnąć ogólny *problem z akonczenia pracy* danej maszyny, jednocześnie dowiódł, iż nie ma ogólnego algorytmu pozwalającego rozstrzygnąć wszystkie problemy matematyczne. Nie można więc odpowiedzieć na pytanie, czy n -ta maszyna Turinga, działając na liczbę m , kiedykolwiek zakończy obliczenia. Algorytm, który wymagałby nieskończonej liczby operacji, byłby bezużyteczny (nieefektywny), a więc w ścisłym znaczeniu tego słowa w ogóle nie byłby algorytmem³⁵.

Należy też pamiętać, że mało kto dziś jest skłonny kwestionować tezę Churcha i Turinga, natomiast nie jest jasne, czy układy fizyczne (w tym również ludzki mózg), które podlegają prawom fizycznym, są w stanie wykonać dokładnie te same operacje logiczne i matematyczne, co abstrakcyjne maszyny Turinga, czy też ich możliwości są mniejsze lub większe.

W tym kontekście problem wolnej woli pozostałby nadal problemem otwartym. A ściślej rzecz ujmując: demon Laplace'a – istota zdolna do rejestrowania w dowolnie wybranym momencie położenia i prędkości każdego ciała stanowiącego część uniwersum, tudzież dedukowania jego ewolucji zarówno w kierunku przyszłości, jak i przeszłości (a więc symboliczny wyraz całkowicie zdeteminowanego świata) – musiałby uznać istotne ograniczenie „królestwa” swego władania.

³⁵ R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996, s. 50–67.

Problem specyfiki metodologicznej psychologii

Epistemologia psychologii prowadzi do wyróżnienia takich pojęć, które są stosowane tylko w odniesieniu do świadomości, jak pojęcie implikacji, a także takich, które stosuje się tylko do organizmu, jak np. pojęcie przyczynowości. Paralelizm psychofizyczny przyjmuje w tym wypadku formę izomorfizmu implikacji i przyczynowości, co wiąże się z ogólnym problemem stosunku struktur logiczno-matematycznych i rzeczywistości fizycznej.

J. Piaget

Jean Piaget doskonale zdawał sobie sprawę z trudności utrzymania specyfiki metodologicznej psychologii, zważywszy na całą wcześniejszą refleksję.

Był świadomy także tego, że aby zachować specyfikę ontologiczną świadomości, to należy przyjąć, że nie może ona wpływać na procesy fizjologiczne, bowiem takie oddziaływanie zakłada istnienie siły, ta jednak zakłada masę i prędkość, którymi to parametrami trudno obarczyć świadomość.

Zdaniem Piageta należy jednak pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że oddziaływanie świadomości na siebie samą, jednego stanu świadomości na drugi, także nie należy do kategorii przyczynowości. „Albo świadomość jest niczym – twierdzi Piaget – albo należy do oryginalnych i swoistych kategorii, ignorujących zjawiska materialne”¹. Powstaje pytanie, czy dysponujemy jakąś kategorią zjawisk, jakąś metaforą, która zdołałaby opisać powiązania pomiędzy temporalnie następującymi po sobie stanami świadomości?

¹ J. Piaget, *Wyjaśnianie w psychologii a paralelizm psychofizjologiczny*, przeł. J. Dembska, w: *Zarys psychologii eksperymentalnej*, pod red. P. Fraisse'a, J. Piageta, Warszawa 1991, s. 170.

W sferze inteligencji (zważywszy na to, co powiedzieliśmy o odrwalności procesów poznawczych) zasadniczym sposobem powiązań, właściwym świadomości, jest implikacja, zgodnie z którą jedno lub wiele twierdzeń pociąga za sobą w sposób konieczny inne twierdzenia. Prawomocność twierdzenia: „Połową liczby 10 jest liczba 5, bo 5 plus 5 daje dziesięć”, jest jednak prawomocnością innego rodzaju niż ta, która wiąże się ze zdaniem: „Przyczyną ruchu kuli było uderzenie kija”. Implikacja cechuje się poczuciem konieczności, która jest czymś zupełnie różnym od determinacji przyczynowej, ponieważ konieczność logiczna stanowi raczej zobowiązanie niż faktyczną (fizykalną) przyczynowość.

Tak więc teza Piageta głosi, że „sposób powiązania właściwy zjawiskom świadomości – to nic innego jak implikacja znaczeniowa”, która kieruje samą relacją między znaczącym a znaczoną². W tym sensie psychologia w istocie byłaby psychosemantyką.

Należałoby oczywiście przedyskutować, kiedy taki system implikacji opisywałby świadomość, tzn. kiedy w ontogenezie pojawia się szansa tworzenia takich powiązań, które dałyby się implikacyjnie opisać. I jeśli ten stan zjawiałby się wraz z myśleniem formalnym, to czy zgodzilibyśmy się z twierdzeniem, że dopiero wówczas mamy do czynienia z narodzinami świadomości we właściwym sensie? Wcześniej twierdziliśmy, że niezbywalną przesłanką świadomości jest „tylko” operacyjność inteligencji; teraz żądamy już jej formalności.

Piaget różnicuje dwa rodzaje doświadczenia i dwa typy abstrakcji – w zależności od tego, czy doświadczenie dotyczy samych przedmiotów, czy raczej działań podmiotu. Po pierwsze wyróżnia on doświadczenie fizyczne związane z przedmiotem, które pozwala na abstrakcję wyprowadzoną z własności przedmiotu. Na przykład, jeśli dziecko odkrywa nieoczekiwany fakt, że kula ołowiana może mieć taki sam ciężar jak pręt mosiężny, doświadczenie dziecka jest wówczas doświadczeniem fizycznym, a odkrycie abstrakcją wyprowadzoną z samych przedmiotów. Poza tym istnieje doświadczenie logiczno-matematyczne. Kiedy dziecko liczy kamyki i stwierdza, że jest ich zawsze dziesięć, nawet wówczas,

² Ibidem, s. 171–172.

gdy zmieni się kolejność ich przeliczania (lub konfiguracje ich ułożenia). Eksperyment dziecka w rzeczywistości nie dotyczy kamyków, które są po prostu narzędziami, ale własnych czynności: porządkowania i przeliczania. Dziecko abstrahuje liczebność zbioru (jego moc) z własnych działań, natomiast nie wyprowadza go z samego przedmiotu. Ową własność (własność matematyczną) dorzuca więc podmiot do przedmiotu, a nie na odwrót³.

Ponadto na wszystkich poziomach ontogenezy poznawczej poznanie o charakterze fizycznym jest nierozdzielne – i fizyczne, i logiczno-matematyczne. Ten drugi typ poznania może się natomiast oddzielić od pierwszego i osiągnąć wcześniej czy później etap logiki lub „czystej” matematyki⁴. Tak więc paralelizmowi ontologicznemu towarzyszyłby paralelizm epistemologiczny.

Metodą opisu świadomości (paralelistycznie pojętej) mogłyby być jedynie modele abstrakcyjne. Można powiedzieć o wyjaśnianiu przez *m o d e l a b s t r a k c y j n y*, gdy w odniesieniu do zbioru praw bądź faktów ogólnych: 1) posłużymy się technicznym schematem dedukcyjnym, 2) ale bez wyboru rzeczywistego podłoża (nie rozstrzyga się o tym, czy abstrakcyjnie pojęty system poznawczy zaimplementowany jest w mózgu, substancji krzemowej komputera, czy też w jakimś innym nośniku myśli). Posługując się wcześniej zaproponowaną terminologią, tak rozumiany model dedukcyjny byłby więc bardziej modelem matematycznym niż teoretycznym.

Również należałoby się zastanowić, jak tak pojęty paralelizm psychofizyczny da się zastosować do *m e d y c y n y p s y c h o s o m a t y c z n e j*, która nieustannie dowodzi wpływu życia psychicznego na organizm (na przykład różnych typów osobowości na prawdopodobieństwo zawału). Oczywiście można twierdzić, że dyscyplina ta nigdy nie dowiodła związku przyczynowego między czynnikami psychicznymi a organicznymi, a jedynie stwierdziła pewne korelacje, niemniej jednak należałoby się zastanowić, co w takim razie ustala ową harmonię między ciągiem zjawisk somatycznych i psychicznych – czy nadal jakaś przedustawna harmonia?

³ J. Piaget, *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1977, s. 41–43.

⁴ Idem, *Równoważenie struktur poznawczych*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1981, s. 173.

Lévi-Strauss usiłuje np. wyjaśnić skuteczność terapii szamanistycznej (jak i psychoanalitycznej) tym, że w przeciwieństwie do stosunku między mikroblem a chorobą, który jest zewnętrzny względem umysłu pacjenta (jest stosunkiem przyczynowo-skutkowym), stosunek między konfliktem a chorobą jest usytuowany świadomie lub nieświadomie w obszarze umysłu;

jest to stosunek symbolu do rzeczy symbolizowanej, albo, by skorzystać ze słownictwa językoznawców, stosunek tego, co znaczone, do tego, co znaczące⁵.

Dzięki temu immanentnemu stosunkowi (wewnętrznego konfliktu i języka, w którym dają się wyrazić stany niesformułowane) następuje „odblokowanie procesu fizjologicznego, tzn. reorganizacja w sprzyjającym kierunku sekwencji zdarzeń, której przebieg jest doznawany przez chorego”⁶. Lévi-Strauss dopuszcza więc możliwość interakcji między umysłem i ciałem. Skuteczność (sens) psychoanalizy i szamanizmu bierze się właśnie stąd, że za pomocą języka symboli „lekarz” manipuluje funkcjami somatycznymi;

lekarz rozmawia tu prawdziwie ze swym pacjentem korzystając nie ze słów, lecz z konkretnych operacji, prawdziwych obrzędów, które przebijają ekran świadomości nie napotykać na przeszkody, by dostarczyć swój przekaz bezpośrednio do nieświadomości⁷.

Jedyna różnica między działaniami psychoanalityka i operacjami szamana polega na tym, że „w toku leczenia schizofrenii lekarz dokonuje operacji, a chory wytwarza swój mit; w toku kuracji szamanistycznej lekarz dostarcza mitu, a chory dokonuje operacji”⁸. Innymi słowy, „w toku kuracji szamanistycznej czarownik mówi i odreagowuje dla chorego, który milczy, podczas gdy w psychoanalizie to chory mówi i odreagowuje przeciw słuchającemu go lekarzowi”⁹. Z tego

⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 275.

⁶ Loc. cit.

⁷ Ibidem, s. 278.

⁸ Ibidem, s. 279.

⁹ Ibidem, s. 258.

samemu powodowi możliwe jest, by ciało społeczne (krewni i przyjaciele) „w mówiło” śmierć wskazanej ofierze (danej osobie), bowiem „spoistość fizyczna nie przetrzymuje rozpadu osobowości społecznej”¹⁰. Jest to oczywiście przypadek śmierci *Voodoo* opisany już przez Waltera B. Cannona, a chyba niemożliwy do opisanego w kategoriach czysto paralelistycznych.

W jaki jednak sposób działalność symboliczna okazuje się interwencją w narządy wewnętrzne? – tego już Lévi-Strauss nie jest w stanie pokazać. Mówi jedynie, że w kuracji szamanistycznej i psychoanalitycznej chodzi o „pobudzenie przemian organicznych, polegających w istocie na reorganizacji strukturalnej, przez doprowadzenie chorego od intensywnego przeżycia mitu, niekiedy otrzymanego, a niekiedy wytworzonego przezeń; mitu, którego struktura byłaby na poziomie nieświadomej aktywności psychicznej odpowiednikiem tej, jaką pragnie się ukształtować na poziomie ciała”¹¹. Procesy organiczne, nieświadoma aktywność psychiczna i myśl refleksyjna byłyby trzema strukturami (wznoszonymi z różnych materiałów, na różnych piętach żywego organizmu) formalnie homologicznymi, przy czym zachowującymi symboliczną zdolność wzajemnego się pobudzania. Myślę, że przy tej architekturze organizmu nie sposób już rozstrzygnąć, czy mamy tu do czynienia z paralelizmem, czy interakcjonizmem.

Analiza przypadku *nerwicy histerycznej* (jednego z kluczowych pojęć psychoanalizy) również nie przynosi istotnego rozstrzygnięcia w sprawie interakcji ciała i umysłu. Przez *nerwicę histeryczną* rozumie się zespół przypadków, w których osoba zostaje fizycznie sparaliżowana lub cierpi np. na całkowitą utratę pamięci – bez jakiegokolwiek defektu organicznego. Ta ogólna kategoria *nerwicy histerycznej* obejmuje dwa pokrewne zaburzenia: reakcje konwersyjne oraz stany dysocjacji. *Reakcja konwersyjna* polega na utracie jakiejś funkcji sensorycznej lub ruchowej bez defektu organicznego. Dana osoba przestaje nagle słyszeć, widzieć czy odbierać wrażenia dotykowe, może mieć sparaliżowaną rękę bądź

¹⁰ Ibidem, s. 240.

¹¹ Ibidem, s. 280.

nogę lub też nie jest w stanie mówić. Należy pamiętać, że w reakcji konwersyjnej nie występują żadne rzeczywiste zmiany biologiczne. Wyraźnie świadczy o tym fakt, że gdy dana osoba śpi lub znajduje się pod hipnozą, wówczas symptomy histeryczne wyraźnie znikają. Tak więc wiele symptomów histerycznych zupełnie nie daje się pogodzić z faktami medycznymi. Na przykład w pewnych typach anestezji histerycznej (utrata wrażliwości na dotyk i ból) dotknięte nią obszary ciała nie odpowiadają rzeczywistemu układowi dróg nerwowych. O tym, że w reakcjach konwersyjnych nie występują żadne rzeczywiste zmiany biologiczne, świadczy m.in. to, że pacjenci, którzy cierpią na paraliż histeryczny, mogą być całkowicie niezdolni do poruszania nogami, lecz zastosowanie hipnozy może sprawić, że wstaną i będą się poruszać. Ponadto symptomy histeryczne mogą pojawić się i zniknąć lub nawet pojawiać się w różnym czasie w różnych miejscach ciała; niekiedy pacjent, który jednego dnia jest „histerycznie niewidomy” na prawe oko, następnego dnia może nieświadomie przenieść to kalectwo na lewe oko. Lekarzowi może więc być bardzo trudno określić, czy dany pacjent cierpi na histerię, czy na jakieś schorzenie organiczne.

Jest rzeczą niezwykle interesującą, że forma, jaką przyjmują reakcje konwersyjne oraz częstość ich występowania zależą od poziomu wiedzy medycznej pacjenta i społeczeństwa (które musi uznać istnienie choroby fizycznej, aby manewr ten był skuteczny). Omdlenia, często opisywane w Anglii wiktoriańskiej, są dziś rzadkim typem reakcji konwersyjnej. Co więcej, częstość występowania reakcji konwersyjnej zmalała w krajach, w których świadomość dotycząca wiedzy medycznej jest znaczna, chociaż reakcje te nadal występują w krajach, w których wiedza medyczna jest mniej upowszechniona¹². Nie wiemy jednak, w jaki sposób *psyche* symuluje tego typu objawy somatyczne?

Wracając do paralelizmu, należy zauważyć, że osobną sprawę stanowi to, czy wyżej scharakteryzowaną implikację cechuje ścisły izomorfizm z systemami o charakterze przyczynowym. Jeśli tak by było, to „sztuczny mózg” byłby rzeczywiście zdolny nie tylko do ob-

¹² G. P. Zimbardo, L. F. Ruch, *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1988, s. 458–459.

liczeń o zadziwiającej złożoności, lecz także do znajdowania nowych dowodów. Każda z operacji, jakim się on posługuje, byłaby izomorficzna względem operacji logicznej lub matematycznej. Ale czy taki „sztuczny mózg” wykonuje operacje rozumiejąco (przez analizę znaczeń poszczególnych symboli), czy też tylko czysto formalnie? Bo jeśli to pierwsze (co mało prawdopodobne w świetle ostatnich dyskusji na ten temat), to twierdzenia Piageta uzyskałyby empiryczne potwierdzenie, ale jeśli to drugie, to teza o izomorfizmie przyczynowości maszyny i implikacji programu stałaby się bezpodstawną. Nadal pozostalibyśmy z problemem: jak implikacje opisujące świadomość mogłyby być zaimplementowane w maszynie, która działa przyczynowo? A to pytanie stawiał sobie właśnie Kartezjusz, którego myśl posłużyła jako punkt wyjścia niniejszej pracy. „Po prostu nie dysponujemy – twierdzi Chomsky – tego rodzaju materiałem dowodowym, który mógłby nam unaocznić, w jaki sposób struktury abstrakcyjne wcielają się w konkretny system fizyczny. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy przestać pracować nad tym problemem”¹³.

Jednak nawet, gdybyśmy wiedzieli, w jaki sposób „struktury abstrakcyjne wcielają się w konkretny system fizyczny”, to i tak pozostaje kwestia wyboru sztucznego systemu, wedle którego modeluje się jakąś funkcję języka naturalnego lub własność poznawczą umysłu. Można bowiem twierdzić, że języki sztuczne stanowią w tym sensie idealizacje języków naturalnych, w jakim idealizacjami stanów i przedmiotów fizycznych są: próżnia doskonała, sztywny prędk lub gaz idealny, tak jak można umieszczać zamysł Chomsky’ego w ciągu historycznym wyznaczonym imionami Galileusza (który dokonuje idealizacji w fizyce), Darwina (który dokonuje tego samego w biologii), Marksa (dokonującego tego w socjologii), Lévi-Straussa (robiącego to samo w antropologii), jednak dopóki idealizacje psycholingwistyczne posługują się pojęciami, które nie mają interpretacji w zastosowaniu języków naturalnych, fałszem jest utrzymywać, że mają one moc wyjaśniającą.

¹³ N. Chomsky, *Podejście lingwistyczne*, przeł. M. Szczubińska, w: *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 101.

Z drugiej jednak strony domniemana, przez przeciwników stosowania procedur idealizacyjnych, asystemowość języka naturalnego jest być może jedynie projekcją porażki, którą ponosimy, usiłując dać jego odpowiedni obraz¹⁴. Zważywszy więc na to, że języki sztuczne mogą się wielce różnić, jeśli chodzi o typy przedstawianych struktur (np. w jednej idealizacji języka naturalnego dane zdanie S może okazać się analityczne, a w innej syntetyczne), uczony proponujący jakąś idealizację winien odczuwać powinność dowiedzenia jej izomorficzności względem zasadniczych cech badanego zjawiska. Nie znaczy to, że mamy zrezygnować z używania modeli w naukach behawioralnych i wrócić do kolekcjonowania faktów; znaczy to jedynie, że winniśmy wymuszać na sobie symulację procesów poznawczych, opartą na ściślejszej ekwiwalencji (wcześniej opisaną za Pylyshynem), że winniśmy poszukiwać nie tylko testów rzetelności naszych narzędzi badawczych, ale i testów trafności (adekwatności opisowej). Doszło bowiem do tego, że mamy wewnętrznie spójne modele rzeczywistości, które nie wiemy dokładnie, do czego się odnoszą, i czy w ogóle niosą wraz z sobą jakąś realność psychologiczną (ontologiczną), tak jak niegdyś byliśmy w posiadaniu masy faktów, których nie potrafiliśmy połączyć w spójną teorię.

Psychologia bowiem, usytuowana między naukami społecznymi (humanistyką) a naukami przyrodniczymi, zapożycza od biologii realizm, czasem nieco uciążliwy. Tendencje „organicystyczne”, które też mają wpływ na wyjaśnianie życia psychicznego, uzupełniają jedynie dążenia biologów/psychologów do sprowadzenia podmiotu do przedmiotu materialnego.

Jednakże wskutek tego, że śledząc etapy rozwoju umysłowego (że jest embriologią umysłu), psychologia próbuje wyjaśnić podstawowe operacje matematyki i fizyki (intuicje czasu, prędkości, siły, czy liczby kardynalnej), poddaje się ona w pewnym stopniu idealistycznej redukcji przedmiotu do podmiotu, co dominuje w czystej matematyce.

Ta podwójność kierunku zainteresowań psychologii i wiążąca się z tym niekonsekwencja metodologiczna jej analiz (być może odwzo-

¹⁴ J. J. Katz, J. A. Fodor, *Na co cierpi filozofia języka?*, przeł. A. Nowaczyk, w: *Lingwistyka i filozofia*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 91.

rowująca jedynie pęknięcie samego człowieka) była przedmiotem niniejszej rozprawy.

Na koniec powiedziałbym tak, jak Wittgenstein w zakończeniu *Dociekań filozoficznych*:

Zamęt i czczość psychologii nie dadzą się wytłumaczyć tym, że jest ona „młodą nauką”, stanu jej nie można np. porównać ze stanem fizyki we wczesnych stadiach. (Już prędeż ze stanem niektórych gałęzi matematyki, z teorią mnogości.) W psychologii mamy bowiem eksperymentalne metody i *pojęciowy zamęt*. (Tak jak tam – pojęciowy zamęt i metody dowodzenia.) Obecność metody eksperymentalnej każe nam wierzyć, że mamy w ręku narzędzie, które uwolni nas od dręczących problemów, tymczasem problem i metoda rozwijają się jak dwie zwichrowane linie¹⁵.

Cóż, pozostaje jedynie nadzieja, że te dwie zwichrowane linie dokonają kiedyś fuzji w jedną prostą. Choć z drugiej strony społeczna percepcja psychologii jako nauki jest szczególnie i chyba mało adekwatna, a sądy na jej temat jeszcze mniej sprawiedliwe. „Gdy jakaś praca z dziedziny astronomii ukaże granice w poznaniu wszechświata – pisze Freud – granice, poza którymi nasza wiedza o nim staje się nieokreślona i mętna – to żaden czytelnik nie będzie z tego powodu rozczarowany ani nie uzna swej wyższości nad nauką. Tylko w psychologii sytuacja jest inna, tu w pełnej krasie wychodzi na jaw konstytucjonalna niezdolność człowieka do badań naukowych. Wydaje się, że od psychologii nie wymaga się postępów w wiedzy, ma ona zaspokajać całkiem inne oczekiwania; dlatego czyni się jej zarzut z każdego nie rozwiązanego problemu, z wszelkiej wyznanej niepewności”¹⁶. Pozostaje więc nadzieja, że nie tylko problem i metoda dokonają kiedyś fuzji, ale że i wyznanie niepewności nie stanie się pretekstem do wyrażenia swej arogancji dla dogmatycznego krytyka.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 324.

¹⁶ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, s. 7.

Wnioski, konstatacje i rekapitulacje

Trzeba bowiem znać siebie samego: Jesteśmy tyleż automatem co duchem, stąd pochodzi, że dowodzenie nie jest jedynym narzędziem przekonywania.

B. Pascal

Niniejsza praca ma raczej charakter rekonstruktyny niż konstruktywny; raczej ma na celu wskazanie problemów filozoficznych w ramach empirystycznie zorientowanej dziś psychologii niż sposobów ich rozwiązania. Zdaję sobie sprawę z tego, że niewiele konstatuje, a jeszcze mniej proponuję, i że głównie „trwonię czas i papier” na poszukiwanie paradoksów – sprzeczności tkwiących w systemach myślenia wyprodukowanych nie przeze mnie.

W sumie więc kroczę drogą wyznaczoną przez późnego Wittgensteina – staram się przejść od niedorzeczności ukrytych do jawnych, upatrując w tym przejściu właściwego sensu myślenia filozoficznego. Najchętniej powiedziałbym tak, jak Richard Rorty w swej *Filozofii a zwierciadle natury*, że moja praca ma raczej charakter terapeutyczny niż konstruktywny: nie proponuję żadnej nowej koncepcji umysłu, a raczej „nakazuję” dyskutować ze sobą obcym teoretycznie myślom, czyniąc ze swej pracy „miejsce dla ich spotkania”. Choć często to spotkanie okazuje się raczej teoretycznym konfliktem niż pokojową, filozoficzną zgodą. Niestety nie wiem nawet, czy te roszczenia terapeutyczne mojej pracy są zasadne, bowiem nie dążę do żadnego wyleczenia: samo ukazanie paradoksu nie znosi go, czyni z niego jedynie jeszcze bardziej poważną dolegliwość. Wiedział o tym bardzo dobrze Freud, który, mimo iż często posługiwał się biblijną frazą: „Prawda was wyzwoli”, to jednak zdawał sobie sprawę, że analiza nigdy nie ma końca, bowiem świadomość swej nieświadomości jedynie komplikuje życie pacjenta, zamiast je upraszczać.

Kiedy Edyp rozwiązał zagadkę Sfinksa, stał się królem; kiedy jednak, już jako detektyw (prawodawca), rozwiązał swoją własną zagadkę, padł łupem szaleństwa. Poznając istotę człowieka, ulega więc Edyp „oświeceniu”; rozwiązując swoją własną zagadkę, ulega „wyświeceniu”. W tym właśnie fakcie zasadza się podstawowa niewspółmierność prawd ogólnych i zasad partykularnych.

Być może więc właściwy sens mojej pracy jest raczej *diagnostyczny* niż terapeutyczny, raczej stawiam diagnozę, niż prowadzę terapię. Ten diagnostyczny aspekt działalności filozoficznej jest chyba od dłuższego czasu jej kluczowym rysem, skoro realizacja aspektu terapeutycznego wiązałaby się z ostatecznym wyleczeniem lub przynajmniej z naiwną wiarą w samą możliwość wyleczenia z dręczących nas problemów. Wyleczenie w filozofii mogłoby jednak znaczyć wyłącznie zakończenie jej dziejów. I mimo iż całkowicie popieram twierdzenie, że nie potrzebujemy już więcej literatury, tylko więcej troski o literę, jak i nie potrzebujemy już więcej filozofii, tylko więcej troski o myślenie, to jednak wiem, że historia instytucji, w której pragnę mieć małeńki udział, przetrwa wielokrotnie moją własną, osobistą historię¹. Oczywiście nie znaczy to, że problemy filozoficzne należą już do czasu zaprzeszłego, oznacza to jedynie niewiarę w zasadność wskrzeszania filozofii systemowej, próbującej dać unitarny obraz ontologiczny Całości Bytu. Problemy filozoficzne, jak sądzę, uległy rozproszeniu i rozsianiu w mnogich dyscyplinach naukowych, by tam na odmiennym gruncie uzyskać zarówno swe nowe wcielenie, jak i techniki ich osławiania. Moim zadaniem było jedynie wydobyć tych „archaicznych fundamentów” spod nowocześniejszej architektury nauki.

Co więc w owej diagnozie (rekonstrukcji) udało mi się takiego ustalić?

1. Po pierwsze, staram się wykazać, że psychologia wraz ze swym klasycznym problemem ciała i umysłu jest *produktem* nowożytnym, że rodzi się wraz z tekstami Kartezjusza.

¹ Martin Heidegger w 1946 roku pisał: „W dzisiejszej biedzie świata trzeba mniej filozofii, a więcej dbałości o myślenie, mniej literatury, a więcej troski o literę” (M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 168).

2. Po drugie, staram się krytycznie odnieść do dwóch istotnych rozwinieć kartezjanizmu, tj. introspekcjonizmu i fenomenologii. Temu pierwszemu zarzucam sprzeczność pomiędzy założeniami ontologicznymi (dyrektywa paralelizmu psychofizycznego) a praktyką badawczą (naturalizm epistemologiczny i fenomenalizm), fenomenologii zaś niekonsekwencję w ujęciu problemu świadomości. Zarzucam jej, że mimo iż „nosiła w sobie świadomość” istnienia sfer nieświadomych dla *ego cogito*, to jednak nie włączyła ich do swych badań i zwyczajnie je zignorowała. Generalnie (łącząc te dwie krytyki) staram się zburzyć zaufanie do rónaniana: „psychiczne = świadome”.

3. Świadomość, iż psychologia powinna odszukać inny od świadomości przedmiot badań, stanowi przesłankę uruchamiającą moje dalsze poszukiwania. Dlatego zwracam się w kierunku myślenia antykartezjańskiego, tj. psychoanalizy. Z tekstów Sigmunda Freuda staram się wyłuskać w miarę spójną teorię aparatu psychicznego. Tu jednak natrafiam na pewne pęknięcie, na pewną dwuznaczność. Ów aparat można bowiem interpretować dwojako: albo jako system reprezentacji, albo jako maszynę. Jedyną cechą wspólną tych dwóch interpretacji jest to, że i maszyna, i system reprezentacji mogą tworzyć nieświadomość.

4. Aby dać sensowną eksplikację maszynistycznej teorii aparatu psychicznego, zwracam się do Gilberta Ryle’a, Alana M. Turinga i Jeana Piageta. Za pomocą pojęcia automatu (Turing) oraz „wiedzy jak” (Ryle), w końcu pojęcia operacji i regulacji (Piaget), próbuję się ustosunkować do problemu charakteru nieświadomości, która interpretowana jest jako wiedza proceduralna, inicjująca zachowania automatyczne (nieintencjonalne). W sumie dochodzę do wniosku, że istnieją zachowania determinowane przyczynowo-skutkową strukturą organizmu oraz zachowania determinowane strukturą symboliczną. Te pierwsze *grosso modo* są nieoperacyjne, a te drugie operacyjne (w sensie Piagetowskim).

5. Aby dać sensowną eksplikację reprezentacyjnej teorii aparatu psychicznego, zwracam się ku teorii Claude’a Lévi-Straussa (i mitom) oraz teorii Noama Chomsky’ego (i gramatykom). Nieco metaforycznie ten wariant myślenia o nieświadomości nazywam teatrem. Jest to jednak teatr, w którym jednostka jest

nie tylko aktorem czy reżyserem widowiska, ale w którym jest również sceną. Jak powiada sam Sigmund Freud, już „wielki Georg Theodor Fechner w związku z kilkoma uwagami, jakie poświęcił marzeniu sennemu, wypowiada w swej *Psychophysik* przypuszczenie, że *plac widowiskowy* marzeń sennych jest inny niż w przypadku życia wyobrażeniowego na jawie. Żadna inna hipoteza nie pozwoliłaby uchwycić cech charakterystycznych życia sennego”². Nieświadomość jest więc miejscem rozgrywania się dramatów – scenariuszy mitycznych. Jednak jeśli *maszyna* okazała się taką strukturą, która wymaga (dla swego działania) określonych reprezentacji, co wyraża lapidarne stwierdzenie Jerry’ego A. Fodora – *no computation without representation*, tak *mity* okazały się, wedle również lapidarnego sformułowania Edmunda Leacha, „maszynami do przewidywania czasu”. Dzieje się zresztą podobnie, gdy chodzi o inne systemy reprezentacji, *gramatyki* (w sensie Chomsky’ego), które okazały się maszynami do generowania zdań. Dochodzę więc do wniosku, że reprezentacyjna i maszynowa teoria umysłu wzajemnie siebie implikują.

6. Należy jednak pamiętać, iż mimo że dla Chomsky’ego gramatyki są *urządzeniami* generującymi zdania, a dla Freuda istota psychiczności tkwi w *aparacie optycznym* (tu i tam mamy więc do czynienia z ideą maszyny), to jednak analiza strukturalna opisująca intuicję gramatyczną podmiotu mówiącego lub wyposażenie urządzenia do akwizycji języka (*Language Acquisition Device*) oraz analiza opisująca pracę marzenia sennego lub pracę nieświadomości doprowadzającą do powstania symptomów historycznych może iść w dwóch zupełnie różnych kierunkach. Interpretacja kognitywistyczna jest bowiem wariantem analizy *strukturalnej*, która generalnie polega na poszukiwaniu inwariantnych form w potoku (lub raczej pod potokiem) przypadkowych treści. Interpretacja psychoanalityczna jest natomiast raczej analizą *rekursywną* celującą w wykrywanie pod powłoką zmiennych form rekursywnych treści. Stąd ta pierwsza jest formalna (zbliża się do bieguna składni), a ta druga raczej treściowa (zbliża się do bieguna

² S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 452.

semantyki). Stąd też dla kognitywistów (wywodzących się ze szkoły Chomsky'ego) umysł, mimo iż jest urządzeniem, jest przede wszystkim przetwornikiem informacji (formalnym, fizycznym systemem symboli), a dla psychoanalityków, mimo że jest aparatem, jest nade wszystko naczyniem przepełnionym znaczeniami lub, jakby powiedział Foucault, „cudowną rezerwą sensu”, „językiem podwójnym (systemem językowym, który istnieje tylko w mowie, mową, która wypowiada tylko system językowy) – to znaczy matrycą języka, który, w ścisłym sensie, o niczym nie mówi”³.

Mimo że Chomsky twierdzi, iż „największą wadą analizy umysłu w tradycyjnej filozofii, zarówno racjonalistycznej, jak empirystycznej jest niekwestionowane założenie, że cechy i zawartość umysłu są dostępne introspekcji”, i że „jest zadziwiające, jak rzadko założenie to, jeśli chodzi o zorganizowanie i funkcjonowanie zdolności intelektualnych, było kwestionowane, nawet po rewolucji freudowskiej”, to jednak przyczyn owej nieświadomości podstawowych struktur poznawczych upatruje głównie w ich abstrakcyjności oraz „długości i złożoności łańcucha operacji, które wiążą układy myślowe, zawierające treść znaczeniową wypowiedzi z jej zewnętrzną realizacją”⁴. Dla Freuda natomiast istotna część treści psychicznych jest nieuświadomialna, nie dlatego, że jest tak abstrakcyjna i złożona, ale dlatego, że została z powodów cenzuralnych stłumiona. „Nasze pojęcie nieświadomości uzyskaliśmy więc – pisze w tym duchu Freud – z teorii stłumienia. Treści stłumione są dla nas modelem nieświadomości. Widzimy jednak, że mamy dwojakiemu rodzaju nieświadomość – latentną, zdolną do uświadomienia, oraz treści stłumione, z racji swej natury same w sobie bezwzględnie niemożliwe do uświadomienia”⁵.

7. Istotę nieświadomości – za Lévi-Straussem – upatruję w funkcji symbolicznej. Przeprowadzam więc wyraźną linię demarkacyjną między p r z e d s w i a d o m o ś c i ą, która stała się aspektem pa-

³ M. Foucault, *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 151.

⁴ N. Chomsky, *Language and mind*, New York 1968, s. 22.

⁵ S. Freud, *Ego i id*, w: *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 94.

mięci i jednostkowym leksykonem, „w którym każdy z nas gromadzi słownik swojej osobistej historii”⁶, a nie światomością, która nadaje znaczenie temu słownikowi przez zorganizowanie go wedle swych praw i uczynieniu zeń mowy. W tym sensie świat symbolizmu, mimo iż jest nieskończenie zróżnicowany treściowo, jest szalenie ograniczony przez swe formalne prawa. Na tym polega właśnie „nędza” myślenia mitycznego, która jest zarazem „nędzą” pracy nieświadomości. Wydaje mi się słuszny sąd Rorty’ego, iż „psychologii poznawczej dałoby się przypisać znaczenie epistemologiczne tylko przy założeniu (łączonym czasem ze strukturalizmem), że pewnego dnia dojdzie do połączenia różnorodnych systematyk wypracowanych np. przez Chomsky’ego, Piageta, Lévi-Straussa, Marksa i Freuda, co doprowadzi do powstania wszechogarniającego Ogólnego Języka Przyrody”⁷. Na razie jednak nie wiadomo, jak biochemia mogłaby kodować geometrię lub ogólniej, jak struktury fizyczne mogą być nośnikami struktur formalnych⁸.

8. Istnieje ogromna pokusa, by twierdzić, że posiadamy, na przykład, ukrytą znajomość wielkich praw mechaniki⁹. Nasz organizm jest tak skonstruowany, że ilekroć działamy przestrzennie za pomocą naszych mięśni i kości, tylekroć automatycznie odczuwamy prawa mechaniki, a zatem posiadamy ich ukrytą znajomość. Tak na przykład, kiedy Archimedes pływał w wannie i miał za instrument tylko własne ciało, odkrył podstawowe prawo statyki: wiążąc obserwację z refleksją zdał sobie sprawę, że w wodzie jest znacznie lżejszy niż w powietrzu. Zwyczajna introspekcja nie może bez oporu uwalniać owej wiedzy nieświadomej, jednakże doświadczenie mogłoby odgrywać ważną rolę akuszerską, pozwalając przezwyciężyć mechanizmy „cenzury” utrudniające widzenie własnych struktur. Opowiadać się za tym wariantem rozumienia nieświadomości możemy tylko wówczas, gdy nie widzimy różnicy między zachowaniem determinowanym przyczynowo-skutkową strukturą organizmu a za-

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970, s. 282.

⁷ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 222.

⁸ R. Thom, *Parabole i katastrofy*, przeł. R. Duda, Warszawa 1991, s. 152.

⁹ Ibidem, s. 128.

chowaniem determinowanym strukturą symboliczną. Wtedy jednak być może wszelka aktywność istot żywych okaże się aktywnością poznawczą. Konrad Lorenz doszukiwał się jej przecież nawet w funkcjonowaniu ameby¹⁰.

9. Przez ujęcie podmiotu w kategoriach pozaświadomych powstaje (nieco upraszczając sprawę) wizja człowieka/maszyny. Nie chodzi mi jednak o to, aby skonstatować prosty fakt, że świadomość nie istnieje, lub – tym bardziej – że podmiot nie istnieje. Chodzi mi jedynie o podważenie zaufania do idei *ś w i a d o m o ś c i o d c e n t r y c z n e j*, tj. takiej, która byłaby metaregulatorem ludzkiego zachowania oraz jego programatorem. Taka wizja świadomości jest jedynie konsekwencją mitu o uprzywilejowanym dostępie człowieka do informacji na własny temat. Taką wizję świadomości staram się zastąpić koncepcją *ś w i a d o m o ś c i d o c e n t r y c z n e j*, tj. takiej, która jest raczej epifenomenem zachowania niż jego programatorem. Znaczy to tyle, że o swoich procesach psychicznych wnioskuję z zachowania, z wytworów swojego działania, z peryferii mej psychiczności (stąd świadomość docentryczna). Jeśli jednak tak właśnie jest, to towarzyszy mi raczej świadomość dotycząca wytworów, mniej zaś mechanizmów działania, raczej retrospekcja niż introspekcja. Ponadto ta świadomość pojawia się głównie w związku z brakiem przystosowania, w chwilach gdy czynność jest nieadekwatna do celu. Natomiast to, co dotyczy zwykłych, rutynowych czynności już zaadaptowanych, nie jest, jako zbędne, wprowadzane do świadomości.

10. Ta wizja podmiotu problematyzuje kilka innych pojęć połączonych logicznie z pojęciem świadomości. Chodzi głównie o pojęcie wolnej woli, tożsamości indywidualnej oraz odpowiedzialności. Krytyka tych pojęć stanowi naturalną konsekwencję usankcjonowania nowej koncepcji podmiotu.

Pojęcie *tożsamości indywidualnej* jest trudne do utrzymania, świadomość bowiem przestała być stałym, immanentnym wyposażeniem człowieka, a stała się stanem momentalnym, aktualistycznym. W *Medytacjach* Kartezjusz twierdzi, że związek umy-

¹⁰ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 32.

słu z ciałem jest znacznie ściślejszy niż sternika ze statkiem. Sternik nie tylko przyczynowo oddziałuje i podlega oddziaływaniu statku, ale zajmuje w nim określoną przestrzeń. Freud w *Ego i Id* 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”¹¹. Dla Freuda *ego* realizuje wolę *id* tak, jak gdyby była to jego własna wola; dla Kartezjusza natomiast statek realizuje decyzje sternika tak, jak gdyby sternik był częścią statku. Ta zmiana metafor pozwalających mówić o stosunku *ego* do ciała najlepiej chyba oddaje współczesną bezwolność *Ja*. Jednak owo *Ja* jest nie tylko bezwolne (jest delegaturą śledczą *Ono* – struktury „u podłoża otwartej na to, co somatyczne”, której podstawową cechą jest obcość wobec *Ja*) i rozszczepione (oddzielenie obserwującej instancji od *Ja* w postaci *Nad-ja* stanowi regularny rys struktury tego *Ja*), jest także nierealne, używając bowiem słów Freuda, jest „projekcją powierzchni ciała”, a nie kartezjańskim homunkulusem zamkniętym w grobowcu ciała.

Ponadto p r o c e d u r a l i s t y c z n a próba wyjaśnienia działania umysłu, tj. taka, która zakłada, że dane („wiedza że”) i procedury („wiedza jak”) tworzą łącznie moduły oraz zastosowanie tych, a nie innych danych do tej, a nie innej procedury (i *vice versa*) jest zeterminowane wewnętrzną architekturą umysłu (maszyny), ma kilka nietrywialnych implikacji. Przede wszystkim w konwencji proceduralistycznej nie ma potrzeby zakładania istnienia jednostki centralnej, która „decydowałaby”, które dane stosują się do których procedur. Po drugie natomiast proceduralistyczny system przetwarzania danych działa na zasadzie pełnej p r y w a t n o ś c i wiedzy. Innymi słowy, reprezentacja nie stanowi wiedzy pojedynczego podmiotu, ale stanowi ukrytą wiedzę określonej procedury-użytkownika. W proceduralistycznym systemie przetwarzania danych zgubił się podmiot procesów przekształcania, a wraz z nim fenomenologiczna interpretacja reprezentacji.

Zgubiły się też inne atrybuty podmiotu: wolny wybór i jego wiedza. Nie jest to wyegzorcizmowanie homunkulusa, lecz próba rozbicia systemu

¹¹ S. Freud, *Ego i id*, s. 107.

na jednostki funkcjonalne dokonujące „decyzji” na tyle prostych, że możliwych już do pełnej formalizacji (czy „zmechanizowania”)¹².

11. Bez tożsamości (stałości w czasie i przestrzeni, transsytuacyjnej stałości zachowania człowieka) trudno mówić o odpowiedzialności. Według Descartes’a dusza dysponuje nieograniczoną swobodą woli, która tłumaczy m.in. możliwość błędu. Dzięki woli dusza jest w stanie panować nad afektami w sposób bezwzględny. Człowiek jest tedy całkowicie odpowiedzialny za swoje czyny, również te podejmowane pod wpływem afektów, mimo że same afekty są stanami biernymi, sprawionymi przez ruch tchnień życiowych. Descartes nie dostrzega w ogóle, że *a k t y w o l i* (jako osobne zjawiska psychiczne, obok rozumu i uczucia) uwikłane są w pewien paradoks: jeśli są one częścią działania celowego, to problematyzuje się ich dobrowolność (ta dobrowolność musi wynikać z jakiegoś aktu wyższego rzędu i tak *ad infinitum*). Jeśli zaś nie są częścią działania celowego, to pozostaje tajemnicą, jak w ogóle na zachowanie wpływają. Problematyczność aktów woli jeszcze bardziej problematyzuje pojęcie *o d p o w i e d z i a l n o ś c i* indywidualnej. Bez aktów woli nie można bowiem mówić o odpowiedzialności, skoro mogą brać odpowiedzialność tylko za działania zaakceptowane przez siebie, a nie te wykonane pod przymusem.

12. Pytanie o właściwą interpretację „odkrycia” Freuda jest tak istotne, bowiem odpowiedź na nie modyfikuje także naszą koncepcję bytu świadomego. Czym jest świadomość, skoro nie jest „tylko” wiedzą, i skoro nie jest już „aż” psychicznością? Zadając takie pytania, chcę dać do zrozumienia, że godząc się na istnienie nieświadomości, musimy zarówno odmienić sens świadomości, jak i wskazać jej nowe funkcje. Tą funkcją może być np. torowanie dostępu do innych procesów psychicznych. Świadomość byłaby tedy nieodróżnialna od uwagi – rozstrzygającej o naszej dostępności lub niedostępności do świata. Gdy zamykam oko, zamykam równocześnie pewnym bodźcom dostęp do siebie (swych procesów poznawczych). Podobnie – dla kogoś znajdującego się pod narkozą świat jest nie-

¹² K. Najder, *Reprezentacje i ich reprezentacje*, Wrocław 1989, s. 44.

dostępny. Nieświadomość w tym ujęciu byłaby parcjalnym lub zupełnym wykluczeniem pewnych części możliwego doświadczenia. Należy podkreślić, że takie rozumienie świadomości (jak i nieświadomości) jest zupełnie odmienne od zastosowania terminu „świadomość” jako równoznacznego z terminem „subiektywność”. Jeśli przyjąć, że istnieją dwa typy doświadczenia: 1) to, które jest wspólne całemu gatunkowi *homo sapiens* np. odczucie głodu, 2) i to, które jest charakterystyczne tylko dla danej jednostki np. doświadczenie barw daltonisty, to istnieje silna pokusa, aby nieświadomość utożsamić z tym pierwszym zakresem doświadczenia, a świadomość z tym drugim. Freud, Jung, Lévi-Strauss, Lacan, Chomsky, Fodor, mimo istotnych różnic dzielących ich teorie, podzielali jednak to samo pragnienie – dotarcia do tej części kartografii ludzkiej *psyche*, która nie wyprowadzając nas poza nas samych, umożliwi nam kontakt z formami aktywności właściwymi zarówno nam, jak i drugim, a będącymi warunkiem wszelkiego życia umysłowego wszystkich ludzi i wszystkich czasów.

13. Na koniec zadaję fundamentalne pytanie: czy psychologia może istnieć bez paralelizmu? Aby na nie odpowiedzieć, próbuję zrekonstruować Piagetowską wersję tej doktryny: *parallelizmy logiczno-fizyczny*. Ta opcja, w przeciwieństwie do dualizmu Kartezjusza, nie byłaby natywistyczna, lecz *konstruktivistyczna*: podmiot wyposażony w paralelne wobec fizycznych struktury logiczno-formalne tworzyłby się w czasie swego rozwoju. Pytanie, czy tak rozumiany paralelizm stanie się dyrektywą metodologiczną wystarczającą do odróżnienia psychologii od neurofizjologii, a więc czy stanie się wystarczającą i konieczną dystynkcją rozstrzygającą o specyfice metodologicznej psychologii kognitywnej, pozostaje otwarte. Odsyła ono do abstrakcyjnych modeli umysłu zaproponowanych przez współczesną Symulowaną Inteligencję, której istotne ograniczenia zostały wskazane w odpowiednim paragrafie tej rozprawy.

Ponadto, mimo że dyrektywa paralelizmu psychofizycznego jest w stanie zapewnić psychologii niezależność względem neurofizjologii, to nie jest wszakże jasne, czy wystarczy, by ją uniezależnić od neobehawioryzmu. Być może podstawowym momentem różnicującym

kognitywizm od neobehawioryzmu, jest założenie o realistycznym statusie twierdzeń charakteryzujących dowolną jednostkę jako „system przetwarzania informacji”¹³. Wtedy dopiero przyjmujemy konsekwentnie, że determinacja zachowania jest uwarunkowana czynnikami wewnętrznymi, charakteryzowanymi w terminach różnego rodzaju procesów i struktur poznawczych. Cały problem polega jednak na tym, że do niektórych form reprezentacji (w szczególności tzw. wiedzy milczącej) nie sposób się ustosunkować realistycznie¹⁴. Prawdziwy hazard realisty (przynajmniej realisty naiwnego) polega jednak na tym, że pewnego dnia może się okazać, iż postulowane przez niego reprezentacje istnieją „naprawdę”, ale jako fizykalne stany mózgu, a nie umysłu. Cóż wtedy by zostało z założenia o paralelizmie?

W sumie na kartach tej pracy towarzyszy mi przeświadczenie, że psychologia bez paralelizmu jest niczym (jest wariantem albo nauk o zachowaniu, albo neurofizjologii). Podobnie umysł, jeśli nie stanowi swoistej kategorii zjawisk, to jest jak ta „kość” z heglowskiego motto do jednego z rozdziałów tej pracy. Jednocześnie rośnie we mnie świadomość, że doktryna paralelistyczna jest trudna do utrzymania, jeszcze trudniej zaś nadać jej właściwą, nowoczesną postać. Stąd pewnie rodzi się pajęczyna paradoksów, w którą uwikłana jest cała psychologia – i to niezależnie od tego, czy tego chce, czy też nie, niezależnie od tego, czy jest tego świadoma, czy też woli o tym nie wiedzieć.

¹³ K. Zamiara, *Problem metodologicznej specyfiki psychologii kognitywistycznej*, w: *O kulturze i jej badaniu*, pod red. K. Zamiary, Warszawa 1985, s. 200.

¹⁴ K. Wilkes, „Reprezentacja” jako termin teoretyczny, przeł. M. Maruszewska, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1986, nr 10, s. 15–17.

ROZDZIAŁ 9

Pojęcie nieświadomości widziane z dystansu*

Od momentu, gdy miałem okazję wysłuchania światowej elity od Alexandra i Binswängera poczynając, a na Eriksonie i Spitzu kończąc – uważam psychoanalizę, mimo wszystkich pesymistycznych przepowiedni, za rzecz całkiem poważną.

J. Habermas

In my opinion, the discovery of the unconscious is the most significant discovery in the history of psychology and its greatest contribution to world culture.

S. Mosovici

We live, after all, in the age of „behavioral science”, not of „the science of mind”.

N. Chomsky

Narodziny homonkulusa

Musimy, zgódźmy się, być otwarci na nowe możliwości czegoś, co można przywołać i zaakceptować w rubryce „racjonalne” – możliwości, które są, być może, podsuwane i ograniczane przez to, co dotychczas akceptowaliśmy jako racjonalne, lecz w żadnym wypadku nie są przez to jednoznacznie określone.

P. Winch

Pojęcie „nieświadomość” można pojmować co najmniej na dwa sposoby, tj. można mu nadawać dwa różne sensy. W pierwszym sen-

* Rozdział ten został napisany już po pierwszej publikacji książki i po raz pierwszy wydrukowany w skrótach pod tytułem: *Dwa rozumienia pojęcia nieświadomości*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, pod red. A. Motyckiej i W. Wrzoska, Warszawa IFiS PAN 2000, s. 120–131.

sie nieświadomość jest „królestwem alogiczności”, jest rezerwuarem niezwerbalizowanych zamiarów, intencji, pragnień lub też nawet tą częścią architektury *psyche*, w skład której wchodzi „pakiety energetyczne” lub siły popędowe o nielingwistycznej naturze; mówiąc językiem Freuda, należałoby zapewne powiedzieć, iż nieświadomość jest „rezerwuarem *libido*”. W drugim sensie nieświadomość jest pojmowana na wzór „osoby” w rozumieniu Donalda Davidsona, tj. spójnej wiązki przekonań, czy szerzej – postaw propozycjonalnych¹. Nieświadomość jest tu wyrafinowanym systemem reprezentacji i może być interpretowana na wzór Kartezjańskiej *res cogitans*, albowiem jej przywilejem jest mowa.

Proponuję więc odróżnić dwa rozumienia pojęcia „nieświadomość”, tj. nieświadomość jako głęboką część naszego aparatu psychicznego, złożoną z instynktualnych impulsów, pełną niespójności i niekonsekwencji, od nieświadomości – mówiąc nieco metaforycznie – jako wrażliwego i błyskotliwego, potencjalnego partnera, który nierzadko dostarcza nam ciekawych pomysłów lub rozwiązań zadań, które stawia przed nami życie². Dzięki istnieniu tego partnera możemy dowiedzieć się o sobie czegoś zaskakującego i nowego i w ten sposób zarazem rozszerzyć swoje samorozumienie. Pierwszy rodzaj nieświadomości jest czymś, od czego należy się wyzwolić, czymś, co należy przezwyciężyć i przekształcić w strukturę wyższego rzędu; jest wedle znanej metafory Freuda jeziorem do osuszenia, jest gruntem wymagającym kulturowo zakreślonych procedur melioracyjnych³. Drugi rodzaj nieświadomości jest natomiast czymś, co należy w swym cyklu życiowym odnaleźć i zrozumieć, jest głosem, w który należy się wsłuchać lub łamigłówką, którą należy rozwiązać, wreszcie, wedle znanego powiedzenia Jacques’a Lacana, jest inną

¹ D. Davidson, *Paradoxes of Irrationality*, w: *Philosophical Essays on Freud*, eds. B. Wollheim and J. Hopkins, Cambridge: Cambridge University Press 1982, s. 303.

² R. Rorty, *Freud and Moral Reflections*, w: R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge University Press 1992, s. 143–163.

³ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, s. 92.

strukturą lub tekstem napisanym pod tekstem świadomości, „muzyką jazzową przebijającą się przypadkowo spod kwartetu Haydna”⁴.

Pierwsza interpretacja nieświadomości postuluje istnienie bytu, który odpowiedzialny jest *grosso modo* za irracjonalizowanie naszego zachowania, postuluje istnienie struktury, która niejako dekonstruuje rozumną część naszej *psyche*. Ta struktura odpowiedzialna jest, używając żargonu psychoanalitycznego, za wszystkie nasze regresje i fiksacje; jest to ten element nas samych, który przeszkadza nam w osiągnięciu wyższego poziomu dojrzałości. W pewnym uproszczeniu, gdy Freud pisze, iż „psychoanaliza wsunęła nieświadomość między to, co fizyczne, i to, co zwykle się do tej pory określać mianem »tego, co psychiczne«”⁵, oraz gdy opisuje *das Es* jako strukturę „u podłoża otwartą na to, co somatyczne”, której podstawową cechą jest anonimowość i obcość wobec *das Ich*, to oddaje właśnie ten sens tego pojęcia.

Drugie rozumienie nieświadomości stawia nas wobec zupełnie innego wyzwania, zgodnie z którym mogę powiedzieć, iż zdarza mi się czasem działać w sposób, który nie daje się przewidzieć na bazie moich introspekcyjnie dostępnych przekonań, nie znaczy to jednak, że moje zachowanie jest tak po prostu irracjonalne. Znaczy to raczej, że w swoim działaniu opierałem się na przesłankach, które nie były mi, tj. mojej świadomości, wprost dostępne, ale które jestem władny zrekonstruować i to w taki sposób, iż w trakcie tej rekonstrukcji może okazać się, że nieświadoma część aparatu psychicznego była w posiadaniu lepszych przesłanek niż ja sam; przesłanek pomocnych w ustaleniu, co chcę w swym działaniu osiągnąć i jakimi metodami chcę to osiągnąć. Ponownie w pewnym uproszczeniu, gdy Freud pisze, iż „żadne pojęcie fizjologiczne, żaden proces chemiczny nie może nam dostarczyć nawet mglistego wyobrażenia o pracy aparatu psychicznego”⁶, oraz że faza świadomej reprezentacji różni się jedynie funkcjonalnie od jej fazy nieświadomej, a nie przestrzennie,

⁴ S. Leclair, *Rzeczywistość pożądania*, w: *Natura, Kultura, Płeć*, przeł. K. Łopuska, Kraków 1969, s. 221.

⁵ S. Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, s. 64.

⁶ Idem, *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 106.

wreszcie, gdy suponuje, iż nie istnieją nieświadome emocje (i *a fortiori* popędy), choć istnieją nieświadome reprezentacje (wyobrażenia i jednostki lingwistyczne), albowiem jedynie reprezentacje stanowią ślady pamięciowe, a emocje i uczucia odpowiadają procesom kanalizowania, „których jedynie końcowe przejawy postrzegane są jako wrażenia”, to rozwija właśnie tę wersję pojęcia nieświadomości.

Tym samym jestem gotów bronić twierdzenia, iż na powyższą dwuznaczność rozważanego terminu skazał nas sam Freud, który w różnych miejscach swego dzieła opowiadał się okazjonalnie i przygodnie za jednym lub drugim sposobem rozumienia słowa „nieświadomość”. Stąd interpretacja słów „Ewangelii wg św. Freuda” jest już u swych źródeł skazana na dwuznaczność i pewne rozszczepienie lub może raczej tylko, by użyć tu wyrażenia Paula Ricoeura, „konflikt interpretacji”. Stąd też kolejne schizmy w historii psychoanalizy były zdarzeniami nieuniknionymi i wprost koniecznymi. Wyprorokował je sam Freud.

Podobna niejasność funkcjonuje także w dziele Jacques’a Lacana, gdzie wyróżnić można trzy uzupełniające się wzajemnie sposoby ujmowania nieświadomości: (a) strukturalne – odnoszące pojęcie nieświadomości do języka i mowy, (b) dynamiczne, w którym nieświadomość zostaje określona jako pewien brak i wreszcie (c) relacyjne, w którym nieświadomość zostaje określona względem pewnego podmiotu, jako *Dyskurs Innego*. Stąd Lacan pisze, że (a) nieświadomość jest ustrukturalizowana na wzór języka; ale też sugeruje, że (b) nieświadomość to poziom przed jakimkolwiek ukształtowaniem się podmiotu, podmiotu, który myśli i ustanawia siebie, w tych właśnie opozycjach; wreszcie twierdzi, że (c) „freudowskie nieświadome znajduje się tam, gdzie pomiędzy przyczyną a tym, co ona sprawia, jest zawsze coś nie w porządku” („nieświadome odtwarza raczej lukę, przez którą nerwica powtórnie buduje harmonię z porządkiem realnym”). Dlatego Lacan sugeruje, że romantyczne pojęcie nieświadomości jest zawsze związane z czymś przesłoniętym, jest uważane za coś odwiecznego, pierwotnego, za coś przedświadomego. To, co Freuda różni od tej interpretacji – powiada Lacan – to objawienie, że na poziomie nieświadomości istnieje coś we wszystkich punktach homologicznego, dokładnie odpowiadające temu, co zachodzi na

poziomie podmiotu. Ta rzecz mówi i funkcjonuje w sposób dokładnie taki sam, jak na poziomie świadomości, która w ten sposób traci to, co wydawało się być jej przywilejem.

W swych rozważaniach starałem się dowieść tezy, że z traktowania nieświadomości jako „osoby” płyną o wiele większe „zyski poznawcze”, niż z traktowania nieświadomości jako „chaosu sił popędowych”. Przede wszystkim dzięki kognitywnemu i racjonalistycznemu ujmowaniu nieświadomości umożliwiamy sobie wyjaśnienie wielu zjawisk *prima facie* irracjonalnych. Skazujemy się co prawda na rozszczepienie osobowości (albowiem może się okazać, że w jednym ciele zamieszkują dwie osoby – dwie wiązki preferencji), jednak równocześnie „ta druga osoba” staje się nie tyle rzeczą, która nas używa dla swych kompulsywnych i nierefleksyjnych celów, ile raczej naszym „bliźnim”, partnerem do dyskusji, który być może dysponuje lepszymi argumentami niż ta część aparatu psychicznego, z którą nas zmuszono do identyfikacji w trakcie wprowadzenia do organizmu przymusów społecznych. Nieco osłabiając swą euforię wobec tej linii interpretacyjnej, będę się starał równocześnie pokazać, niejako w charakterze antytezy, paradoksy, które mogą się wiązać z tym drugim sposobem rozumienia analizowanego terminu.

Skłonny jestem zatem bronić twierdzenia, że istota głównej intuicji Freuda sprowadza się do sugestii, iż w gruncie rzeczy to nie podmiot działa racjonalnie, dokonując świadomego wyboru spośród czynności możliwych do podjęcia w danej sytuacji, tej czynności, o której mniema, iż doprowadzi go do rezultatu najwyżej przez niego cenionego. Racjonalne są: albo cała struktura osobowości jako złożony układ nieświadomych i świadomych instancji lub elementów składowych aparatu psychicznego, albo też sama nieświadomość, przy czym jej cele, jakiegokolwiek sobie ów układ stawia, nie muszą być zgodne z subiektywnymi celami podmiotu (w terminologii Freudowskiej świadomej części *ego*). Chcę przez to powiedzieć, że jeśli rozumiemy dzieło Freuda jako zbiór czy archiwum przypadków, przygodności i przypadłości potwierdzających tezę dekonstruującą założenie o racjonalnym charakterze ludzkich działań, to rozumiemy go trywialnie i co ważniejsze – wadliwie. Z faktu, iż świadomie obrany przez podmiot cel danej czynności oraz uświada-

miana przez niego wiedza o tym, jak należy go realizować, nie stanowią ostatecznych i wystarczających determinant cech tej czynności lub cech jej wytworów, nie wynika, iż Freud utwierdził tezę o irracjonalnym charakterze ludzkich działań. Wprost przeciwnie, całe jego dzieło przesiąknięte jest raczej dbałością i niesłychaną wprost troską o to, aby usensownić to, co *prima facie* sensu jest pozbawione, tj. marzenie senne, przejęzyczenie, zapomnienie, pomyłki w działaniu, w czytaniu czy pisaniu. Stąd strategię psychoanalizy byłbym skłonny raczej nazwać hiperracjonalistyczną niż irracjonalną. Freud był raczej obsesyjnym deterministą niż indeterministą. Mówiąc językiem samego Freuda, „psychoanalityk spodziewa się dostatecznego umotywowania nawet tam, gdzie zazwyczaj tego nie żądamy, ba, jest on nawet przygotowany na to, że jeden i ten sam wytwór psychiczny może być kilkakrotnie umotywowany, podczas gdy wrodzona nam rzekomo potrzeba przyczynowości zadowala się zazwyczaj tylko jedną przyczyną”⁷.

Kiedy Freud powiada *inter alia*, że nieświadomość liczy lepiej niż świadomość normalna⁸, powiada tym samym, iż większość procesów w naszym umyśle/mózgu ma charakter obliczeniowy. Nie powinniśmy na przykład sądzić, że podmiot w trakcie procesu percepcyjnego lub procesu odbioru i rozumienia zdania określonego języka przeprowadza świadomie pewien zbiór wnioskowań lub stosuje określony zbiór reguł; nie powinniśmy nawet zakładać, że wykonuje on kolejne kroki w toku procesu nieświadomego myślenia. Wydaje się raczej, że owe reguły mają charakter obliczeniowy, a umysł/mózg przeprowadza odpowiednie obliczenia niczym automat. Słynny paradoks percepcji sprowadzający się do pytania, jak z pomniejszonego, drgającego, odwróconego i planimetrycznego obrazu siatkówkowego możemy wyciągać trafne stereometryczne wnioski na temat świata zewnętrznego, jest rozwiązywany współcześnie przez przyjęcie założenia, iż dane siatkówkowe są przekształcane algorytmicznie w hipotezy na temat świata zewnętrznego. Czy

⁷ Idem, *O psychoanalizie*, przeł. L. Jekels, Poznań 1992, s. 51.

⁸ Idem, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, przeł. L. Jekels i H. Ivánka, Warszawa 1987, s. 314.

na tej samej zasadzie nie możemy przyjąć, iż ustalanie wiązki preferencji oraz prawdopodobieństw zajścia określonych konsekwencji poszczególnych działań, tzn. procesów warunkujących zachowanie racjonalne, nie może mieć również charakteru obliczeniowego?

Powyższy problem można wyeksplikować tak oto jeszcze: typowa opowieść na temat racjonalności naszych działań zakłada, iż podmiot znajdujący się w pewnej sytuacji *S* jest przekonany, że dysponuje ciągiem możliwych do realizacji działań *A*, stosownych w sytuacji *S*. Podmiot w tej konwencji jest zdolny również do obliczenia prawdopodobieństw zaistnienia możliwych konsekwencji związanych z uruchomieniem potencjalnych działań *A*, stosownych w *S*. Oblicza on więc ciąg hipotez o postaci: jeśli wykonam działanie *A'* w sytuacji *S*, to mogę z określonym prawdopodobieństwem oczekiwać konsekwencji *Q'*. W sumie mamy taki oto rezultat: wybór działania jest funkcją preferencji danej osoby oraz prawdopodobieństwa osiągnięcia elementów, tj. konsekwencji poszczególnych opcji behawioralnych wchodzących w skład wiązki preferencji. W największym skrócie można powiedzieć, że podmiot wybiera takie działanie, które prawdopodobnie doprowadzi go do rezultatu najwyższej przez niego preferowanego⁹.

Z tak rozumianą racjonalnością wiąże się jednak seria problemów związanych głównie z jej idealistycznym charakterem. Nie sądzę np., aby można było powiedzieć z istotną dozą prawdopodobieństwa, że zawsze, w dowolnej sytuacji życiowej, dokonujemy świadomego przeanalizowania wszystkich możliwych behawioralnych opcji stosownych w danej sytuacji. Tym bardziej nie sądzę, aby każdy z nas obliczał subiektywne prawdopodobieństwo pojawienia się takiej, a nie innej konsekwencji naszego działania. Egzystencjaliści pokroju Jean-Paula Sartre'a sugerują, że w zasadzie nigdy tak się nie dzieje, przez co większość naszych wyborów nie ma mocnego uzasadnienia argumentacyjnego. Musimy wybierać, ale nie jesteśmy w posiadaniu ostatecznych kryteriów wyborów. Ponadto nie jest jasne, czy powyższy model narzuca konieczne i wystar-

⁹ Powyższą eksplikację racjonalności przeprowadzam zgodnie z sugestiami Fodora. Zob. J. A. Fodor, *The Language of Thought*, Sussex 1976, s. 28–35.

czające, czy też tylko konieczne warunki racjonalności działania. Co na przykład powiedzieć o tej puli zachowań, która jest organizowana zgodnie z powyższymi oczekiwaniami, ale opiera się równocześnie na fałszywych przesłankach, uprzedzeniach lub perwersyjnym systemie preferencji? Czy tego rodzaju zachowania winny być traktowane jako błędy, odstępstwa od reguł logiki, ale nie od reguł racjonalności? Czy w istocie wyrażenie „logicznie” postuluje i wymaga, aby ktoś postępował zgodnie z regułami, a wyrażenie „racjonalnie” żąda, aby ktoś działał tak, aby osiągnąć jedynie najlepsze dla siebie skutki?

Powyższy model racjonalności *implicite* zakłada ponadto, że podmiot jest posiadaczem narzędzi poznawczych dla reprezentowania nie tylko wszystkich możliwych opcji behawioralnych, ale także wszystkich możliwych konsekwencji poszczególnych opcji i wreszcie, co oczywiste, wyjściowej sytuacji, w której przyszło mu partycypować. Myśleć o tym modelu jako o użytecznym narzędziu predyktoryjnym znaczyłoby równocześnie zakładać, iż podmiot ma dostęp do systemu reprezentacyjnego o znacznym, być może nawet nierealistycznym, zakresie.

W końcu schemat założenia o racjonalności odsyła pośrednio do pojęcia wolności, albowiem schemat ten jest tylko formalnie schematem teoriodecyzyjnym. Zawiera on jednak pojęcie wolnego wyboru, które m.in. wyjaśnia możliwość błędu. W tym też sensie warunkiem spełnienia powyższego modelu jest nieobecność relacji władzy w życiu społecznym, o ile przynajmniej pojęcie władzy rozumiemy jako możliwość oddziaływania jednej osoby na drugą w taki sposób, który doprowadza do wytworzenia przez tę drugą osobę zachowania niezgodnego z własnymi interesami¹⁰. Założenie to, zważywszy na kształt obecnego życia społecznego, wydaje się jednak wysoce idealizacyjne. Mając świadomość powyższych ograniczeń modelu racjonalności działania, zasadna wydaje się konieczność poszukiwania sposobu jego przekształcania, który uczyni go bardziej użytecznym narzędziem eksplanacyjnym.

¹⁰ S. Lukes, *Power. A Radical View*, Macmillan Publishers LTD, Hong Kong 1984, s. 33.

Mimo tych zastrzeżeń, użyteczność powyższej, powiedzmy, hiperracjonalnej, lub może lepiej – kognitywistycznej, interpretacji nieświadomości zaklucza się nade wszystko w tym, że zezwala ona na utrzymanie w mocy założenia o racjonalnym charakterze ludzkich działań, a równocześnie pozwala na eksplikację nowej puli zachowań do tej pory pozostających na marginesie zainteresowań akademickiej psychologii poznawczej. Umożliwia więc ona pewnego rodzaju pogodzenie dwóch skrajnie odmiennych paradygmatów myślenia psychologicznego, tj. kognitywizmu i psychoanalizy. Te dwa prądy myślowe stawiają nas bowiem wobec dwóch sposobów rozumienia zjawisk nieświadomych – maksymalistycznego, tzn. takiego, zgodnie z którym, docierając do nieświadomości, docieramy tym samym do kolektywnej formy reprezentacji charakterystycznej dla wszystkich ludzi wszystkich kultur i każdego okresu, oraz minimalistycznego – tzn. takiego, zgodnie z którym nieświadomość jest rodzajem kognitywnej maszyny zaimplementowanej w nas do automatycznego przetwarzania informacji¹¹. Jest tak, albowiem poziom przetwarzania informacji, opisywany w komputerowych modelach procesów poznawczych, sprowadza się po prostu do wytwarzania pewnego zbioru symboli na wyjściu w odpowiedzi na pewien zbiór symboli na wejściu. Nieświadomości należałoby w tej interpretacji szukać zawsze tam, gdzie sposób postępowania kogoś (lub czegoś) był wyznaczony przez z góry przypisane reguły i nie ma on prawa odstąpić od nich w żadnym szczególe.

Siła wyjaśnienia teleologicznego polega nade wszystko na próbie ujawnienia przez ten typ wyjaśniania konsekwentnego schematu w ludzkim zachowaniu. Wyjaśniane działanie jest racjonalne zarówno w świetle postaw propozycjonalnych żywionych przez działającego, jak i w tym znaczeniu, że jego postawy (pragnienia i przekonania) muszą być wzajemnie zgodne. Donald Davidson lapidarnie stwierdza to w postaci następującej sugestii: „Widząc kogoś, kto ciągnie równocześnie za dwa końce sznurka, możemy uznać, że walczy

¹¹ Rozróżnienie pomiędzy minimalistyczną i maksymalistyczną interpretacją nieświadomości można znaleźć w tekście: S. Mascovici, *The Return of the Unconscious*, „Social Research”, Vol. 60, No. 1, Spring 1993, s. 39–93.

on sam ze sobą, że chce przesunąć sznurek w dwóch niezgodnych kierunkach. Wyjaśnienie takie wymagałoby wyszukanego uzasadnienia. Jeśli natomiast uznamy, że człowiek ów chce zerwać sznurek, nie powstanie żaden problem”¹².

Nieświadomość jako osoba

Można więc odnotować, iż interpretacja psychoanalityczna jest nade wszystko przekładem z jednego medium ekspresji, który jest obcy dla nas, na inny, który jest dla nas bardziej znajomy.

S. Freud

Gramatyka zwyczajowego użycia języka rządzi nie tylko związkami pomiędzy symbolami, wyrazami, zdaniami czy aktami mowy, ale także reguluje zasady przeplatania się elementów lingwistycznych, ekspresji (komunikatów pozawerbalnych) i działań celowo-racjonalnych¹³. W przypadku niezakłóconej komunikacji te trzy kategorie pozostają względem siebie w relacjach komplementarnych. Wzajemnie się uzupełniają, a nawet komentują, potęgując w ten sposób zrozumiałość produkowanej przez nas wypowiedzi. Tak więc ekspresje czysto lingwistyczne (produkcje językowe) uzupełniają interakcje (działania), a ekspresje lingwistyczne i interakcje łącznie uzupełniają nasze spontaniczne reakcje afektywne. W tym też sensie, jak to już odnotowali kolejno Ludwig Wittgenstein, Donald Davidson i Richard Rorty, została wymazana ostra granica pomiędzy umiejętnością posługiwania się językiem a umiejętnością ogólnego orientowania się w świecie¹⁴.

¹² D. Davidson, *Mysł i mowa*, przeł. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 346.

¹³ Powyższą eksplikację nieświadomości przeprowadzam zgodnie z sugestiami Habermasa. Zob. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. J. Shapiro, Beacon Press Boston 1971, s. 214–246.

¹⁴ Generalnie, mimo różnic między nimi, wszyscy oni twierdzą, że formy reprezentacji językowej mogą pełnić skutecznie swoją funkcję tylko wówczas, gdy są poparte pewnymi zdolnościami o niereprezentacyjnym charakterze.

W przypadku jednak zakłóconej komunikacji tak pojęta gra językowa ulega dezintegracji do punktu, w którym te trzy kategorie zaczynają sobie przeczyć. Działania i niewerbalne ekspresje zadają kłam temu, co jest wyrażane w sposób werbalny. Trzy wymienione poziomy naszej aktywności przestają współpracować ze sobą i w tym sensie przestają być wzajemnie przekładalne; rodzą się niewspółmierności. Niewspółmierności te są jednak zauważalne nade wszystko dla zewnętrznego obserwatora, a nie dla działającego aktora. Działający podmiot zaprzecza sam sobie tylko w oczach innych, tylko w oczach obserwatorów, którzy towarzyszą niejako jego własnym działaniom i zarazem spostrzegają jego konflikt z regułami rządzącymi grą językową. Działający podmiot nie może sam zaobserwować niezgodności, a nawet jeśli je widzi, to i tak z trudem przychodzi mu ich zrozumienie i *a fortiori* ich skorygowanie. Podmiot jest producentem tego konfliktu, ale producentem raczej bezbronny zarówno wobec maszyny produkcyjnej (fabryki), jak i wytworu, produktu, wobec którego pozostaje wyalienowany (niczym robotnik w kapitalistycznym systemie produkcji). Znaczenie jego własnego wytworu pozostaje bowiem dla niego niezrozumiałe i w tym też sensie jest on go nieświadomy.

Psychoanalityczna interpretacja jest związana właśnie z tego rodzaju czynnością symboliczną, w której podmiot sam siebie oszukuje lub sam siebie nie rozumie. W tym też kontekście zarówno problem samooszukiwania, jak i paradoksy logiczne, jakie on tworzy, okazują się paradygmatycznym przypadkiem dociekań psychoanalitycznych¹⁵. Rozważmy strukturę logiczną tego paradoksu za pomocą prostego przykładu. W przykładzie tym osoba *X* będzie oszukiwać się w kwestii swej tuszy. Tak więc po pierwsze *X* jest przekonany, iż jest gruby. Po drugie *X* jest przekonany (a raczej stara się przekonać), iż jest szczupły. Stąd można wnosić, że *X* żywi jednocześnie postawę propozycjonalną, iż jest szczupły, jak i że jest gruby; w tym też sensie gwałci prawo wyłączonego środka. Co istotne, dzięki samo-

¹⁵ D. Davidson, *Deception and Devison*, w: *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, eds. E. LePore, B. P. McLaughlin, Basil Blackwell 1985, s. 138–148.

oszukiwaniu *X* dochodzi do wniosku końcowego, że nie jest gruby, co nie znaczy jednak, że tym samym zdobywa przekonanie, że jest szczupły¹⁶. W procesie samooszukiwania się podmiot tłumi (wypiera ze świadomości) informacje dla siebie niewygodne. Broniąc swego *ego*, podmiot coraz bardziej alienuje się od siebie samego, tj. trafnego samorozumienia. Nieświadomość w tym sensie to po prostu ocenzurowany obszar naszej pamięci. Ocenzurowany w taki sposób, że użytkownikowi neuronalnych katalogów pamięciowych jest odebrana ścieżka dostępu do ocenzurowanego katalogu.

Dla Freuda język jest nie tylko środkiem ekspresji myśli w słowach, ale jest nade wszystko językiem gestów, jak i każdym innym środkiem zdolnym do wyrażenia aktywności psychicznej. Dla Freuda język jest nade wszystko grą językową. Tekst naszych codziennych gier językowych jest jednak najczęściej zaburzony przez wielorakie błędy: przez zapomnienia, przejęzyczenia w mowie i piśmie, luki pamięciowe, przypadkowe niezręczności i inne zaburzenia, które mogą być tolerowane tak długo, jak długo nie przekraczają tzw. konwencjonalnych granic tolerancji. Te błędy, w skład których Freud zaliczył w *Psychopatologii życia codziennego* całą gamę działań, wskazują, że tekst jednocześnie odsłania, jak i skrywa samooszukiwanie się autora. Sam fakt wystąpienia zaburzenia demaskuje autora, sposób jego wystąpienia, jego zamaskowany charakter, skrywa jednak prawdziwą intencję, przynajmniej dla niepodejrzliwego interpretatora wychowanego raczej w konwencji hermeneutyki wiary, a nie hermeneutyki podejrzeń. Przejęzyczenie zdradza moje prawdziwe życzenie, w pełni go jednak nie manifestując; podobnie za-

¹⁶ Searle pokazuje schemat, zgodnie z którym można łatwo dowieść tezy o niemożności oszukiwania samego siebie. Ma on następującą formę: Aby *X* oszukał *Y*, *X* musi być przekonany, że *p*, i musi próbować skłonić *Y*, by uwierzył, że *nie-p*. W przypadku gdy *X* jest tożsamy z *Y*, wydaje się jednak, że *X* musiałby utwierdzić się w wewnętrznie sprzecznym przekonaniu, że *p* i *nie-p*. To wszakże jest wątpliwe. Zważywszy jednak, że zjawisko samooszukiwania występuje powszechnie, wątpliwy wydaje się raczej sam dowód na niemożność oszukiwania samego siebie. Zob. J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 199–200.

pominanie imion własnych może zdradzać moje prawdziwe uczucia wobec osób, nie w pełni je jednak objawiając.

Zarówno niepatologicznym modelem tego rodzaju zaburzonego tekstu, jak i jego paradygmatycznym przypadkiem jest marzenie senne. Osoba śniąca wytwarza sen autonomicznie, samodzielnie, praktycznie tak, jak każdą inną intencjonalną strukturę lub działanie celowe, takie jak podniesienie szklanki do ust lub wytworzenie zdania jakiegoś języka. Jednak po przebudzeniu, podmiot, który jest ciągle przecież tą samą osobą, identyczną z twórcą snu, nie rozumie już swej kreacji. Sen jest oderwany od akcji i ekspresji. Marzenie senne po przebudzeniu jest zdekontekstualizowane i zdecentrowane. Praca marzenia sennego na tym przecież polega, że zużytkowuje ono jakieś podobieństwo rzeczy lub wyrazów w dwóch elementach, by utworzyć trzeci, mieszany, kompromisowy, który w treści marzenia sennego reprezentuje oba swe składniki i który dzięki temu pochodzeniu zawiera często sprzeczne ze sobą szczegóły. Tworzenie substytucji i kontaminacji przy przejściu jest jedynie początkiem owego procesu zagęszczania, który w pełni objawia się dopiero w budowie marzenia sennego¹⁷. Z tego właśnie powodu Freud był skłonny traktować sen jako normalny model patologicznych sytuacji. Jeśli błędy w tekście są bardziej bulwersujące, widoczne i usytuowane raczej w królestwie patologii, mówimy o symptomach. Nerwica zatem rozbija symboliczną strukturę we wszystkich trzech wymiarach: na wymiarze lingwistycznych ekspresji (myśli obsesyjne), akcji (czynności przymusowe) i cielesnych zachowań (symptomy historyczne).

W ostrym znaczeniu metodologicznym, z przypadkiem zaburzonej komunikacji mamy do czynienia zawsze, gdy obserwujemy odstępstwo od modelu gry językowej, w której motywy działań i językowo wyrażone intencje oraz same działania winny pozostawać w istotnej korespondencji. Najprościej można by powiedzieć, że zaburzona komunikacja ma nade wszystko miejsce, gdy komunikaty werbalne i niewerbalne produkowane przez daną osobę stają się wzajemnie nieprzekładalne. Jest to sytuacja, w której niejako

¹⁷ S. Freud, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, s. 96.

z jednego miejsca emisji głosu wydobywają się dwa dyskursy ścierające się ze sobą, co doprowadza do powstania tzw. paleosymboli. W modelu niezakłóconej komunikacji rozszczerzone paleosymbole nie powinny mieć miejsca. W każdym razie ich ewentualna obecność nie pozostaje bez wpływu na przebieg komunikacji na poziomie publicznym.

Przypadek zaburzonej komunikacji nie wymaga interpretatora, który mediatyzuje przekaz pomiędzy różnymi językami, ale raczej nauczyciela, który uczy podmiot rozumieć swój własny język. W tym też sensie hermeneutyka psychoanalityczna, w przeciwieństwie do nauk o kulturze, celuje nie tyle w zrozumieniu struktury symbolicznej w ogólności, ale raczej w samym akcie zrozumienia, który staje się jednocześnie aktem samorefleksji. Znać siebie znaczyłoby w tym projekcie zdobyć się na wydobywanie z zapomnienia nieświadomego umysłu zagubionych śladów pamięciowych dotkliwych, bolesnych doświadczeń i nierozwiązanych konfliktów. Ponieważ sposób, w jaki psychika radzi sobie z obecnymi doświadczeniami, jest w dużym stopniu zdeterminowany tym, w jaki sposób psychika poradziła sobie z tymi doświadczeniami w przeszłości, sukces w psychoanalitycznej terapii w leczeniu chorego organu (lub organizmu) zależy nie tylko od technicznych umiejętności lekarza, tzn. umiejętności oddziaływania na chory organizm, ale także (a może nade wszystko) od zdolności leczonej osoby do osiągnięcia stanu oświecenia.

Oznacza to m.in., że bez względu na to, czy psychoanalityk ocenia analizowane przekonania lub zachowania drugiej osoby jako prawdziwe albo racjonalne, czy też jako fałszywe i irracjonalne, musi on poszukiwać przyczyn ich wiarygodności i w tym sensie je racjonalizować, poszukując powodów ich wystąpienia. We wszystkich przypadkach będzie pytał na przykład: czy przekonanie należy do zwykłych kompetencji poznawczych i technicznych większości osób partycypujących w danej wspólnocie komunikacyjnej? Czy jest ono przekazywane przez istniejące instytucje socjalizacji albo inne agendy sprawujące kontrolę społeczną? Czy jest ono związane z żywotnymi interesami danej jednostki? Czy pełni jakąś rolę w osiągnięciu osobiście żywionych wartości i celów? Przekonania lub zachowania racjonalne i irracjonalne, normalne i patologiczne – z tego punk-

tu widzenia – ani nie należą do dwóch różnych rodzajów lub klas abstrakcji, które jawiłyby się ludzkiemu umysłowi w jakiś odmienny sposób, ani też nie pozostają w odmiennym stosunku do rzeczywistości. Stąd konkluzja, że należy je wyjaśniać w ten sam sposób.

Jednakże proces uświadamiania sobie znaczeń niezrozumiałych symboli jest nie tylko procesem przebiegającym na poziomie *stricte* poznawczym, ale również na poziomie afektywnym. Fałszywa świadomość wynika nie tylko z braku odpowiednich informacji, ale raczej z ich niedostępności dla świadomości treści rzeczywiście przeżywanego afektów. Przyczyną tej niedostępności jest nie tylko brak odpowiednich procedur poznawczych, ale nade wszystko brak odpowiednich dyspozycji emocjonalnych. Neurotyk cierpi nie tylko z powodu swojej ignorancji; nie wystarczy go pouczyć o związku łączącym jego życie z jego stanem zdrowia lub związku łączącym jego aktualne doświadczenie z przeżyciami z dzieciństwa. Patologicznym czynnikiem nie jest ignorancja sama w sobie, ale raczej źródła ignorancji tkwiące w wewnętrznym oporze, a więc, by tak rzec „ignorancja dla siebie”, a nie tylko „ignorancja w sobie”. Przełamanie tych oporów, związanych między innymi z zyskami z choroby, z uświadomieniem sobie „interesu” leżącego u podstaw dolegliwości, jest podstawowym celem analizy. Cytując Habermasa cytującego Mischlericha, można by nieco sceptycznie, a zarazem patetycznie, powiedzieć, że „terapia nie osiąga często więcej ponad przemianę choroby w cierpienie, ale w takie cierpienie, które podnosi rangę *homo sapiens*, gdyż nie niszczy jego wolności”¹⁸.

Teoria Freuda odnajduje zatem inspiracje w pojęciu poszukiwania świadomości lub *ego*, a więc także świadomej kontroli popędów lub siły *ego*, które jest w stanie odeprzeć zakusy inercyjne tkwiące w *das Es*, jednak ta seria pojęć nie może zostać przeanalizowana bez równoczesnego wyjaśnienia treści Kantowskiego pojęcia autonomii i oświecenia jako wyjścia ze stanu zawinionej niedojrzałości¹⁹. Skoro niepełnoletność to niezdolność do posługiwania się własnym in-

¹⁸ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, s. 220.

¹⁹ Idem, *Dialektyka racjonalizacji*, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, pod red. M. Kaniowskiego i A. Szahaja, Warszawa 1987, s. 91.

telektem bez obcego kierownictwa, to stan oświecenia cechować się będzie nade wszystko odwagą do tego, aby wziąć rozum we własne ręce, odwagą do stania się istotą wewnątrzsterowną²⁰. Nieudane próby uzyskania tożsamości przez jednostkę oraz nieudana komunikacja jednostek, które ze sobą rozmawiają, to akty autodestrukcji prowadzące ostatecznie także do wyniszczenia fizycznego. „Moralny proces poszukiwania wciąż na nowo swej tożsamości – pisze w tym sensie Habermas – przedstawia Hegel w *Fenomenologii ducha* i Freud w *Psychoanalizie*: problem tożsamości, która pozostaje tylko w drodze utożsamień, czyli tylko przez wyzbywanie się – eksterioryzację – tożsamości, to zawsze problem komunikacji, która umożliwia szczęśliwą równowagę między niemą samotnością a niemym wyobcowaniem, między poświęceniem indywidualności a izolacją abstrakcyjnej jednostki”²¹. Uspołecznione jednostki utrzymują się przy życiu tylko dzięki tożsamości grupowej, którą trzeba budować wciąż na nowo.

Z pewnego punktu widzenia psychoanalizę można więc porównać do pracy historyka lub raczej archeologa, ponieważ w przeważającej części składa się ona z rekonstrukcji wczesnych okresów życia pacjenta. Trwa ona tak długo, aż podmiot jest w stanie utworzyć ze zlepków przypomnianych zdarzeń spójną narrację, którą akceptuje jako opis swego życia. W tym kontekście właśnie Erik H. Erikson pisze, iż „metoda psychoanalityczna jest w gruncie rzeczy metodą historyczną”²², bowiem nawet wówczas, gdy koncentruje się wokół danych medycznych, interpretuje je jako pewną funkcję zdarzeń minionych. Innymi słowy, głównym tematem badań psychoanalitycznych jest konflikt pomiędzy dojrzałością a infantyлизmem, albowiem długie dzieciństwo charakterystyczne dla człowieka powoduje, że osiąga on fizyczną i umysłową doskonałość, ale też pozostawia w nim na całe życie ślad niedojrzałości emocjonalnej.

²⁰ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, przeł. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.

²¹ J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Racjonalność i styl myślenia*, pod red. E. Mokrzyckiego, Warszawa 1992, s. 108.

²² E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997, s. 18.

Freud ustanawia zatem nowe przymierze pomiędzy komunikacją a oświeceniem. Dojrzałość w tym ujęciu składa się raczej ze zdolności do znalezienia redeskcypcji swojej własnej przeszłości, ze zdolności do przyjęcia nieco ironicznej postawy wobec siebie. W tym też jednak modelu nieświadomość jest tą siłą, która ciągle zagraża racjonalnym tendencjom ośrodkowym, jest stałym zagrożeniem zarówno dla jednostki decyzyjno-poznawczej naszego umysłu, jak i dla procesu komunikacji, i to tak komunikacji publicznej, której celem jest osiągnięcie konsensu, jak i komunikacji z samym sobą, którego celem jest osiągnięcie oświecenia czy choćby wyższego szczebla zrównoważenia psychicznego. Jak to ujmuje sam Freud – „chorzy na histerię cierpią przez reminiscencje. Ich objawy są pozostałościami i pomnikami pewnych urazowych przeżyć: są niejako ich symbolami”²³. W tym modelu interpretacyjnym nieświadomość jest właśnie cieniem, siłą kompulsywną odpowiedzialną za irracjonalizowanie naszych działań; ilekroć dochodzi do głosu, ilekroć bierze górę nad siłami rozumu, tylekroć też wymykamy się sobie samym, tylekroć działamy poza wolą i świadomością, tylekroć skazujemy nasze zachowania werbalne na agramatyzmy, które czynią nasze działanie raczej niezrozumiałą siatką przejęczyzeń niż krystaliczną strukturą syntaktyczną.

Nieświadomość jako możliwość mówienia dana nam *a priori*

The fact that the mind is a product of natural laws does not imply it is equipped to understand these laws or to arrive at them by „abduction”.

N. Chomsky

W przypadku niezakłóconej komunikacji zrozumienie komunikatu przez odbiorcę jest umożliwiane i gwarantowane zarazem przez fakt, że użytkownicy danego języka wyposażeni są w lingwistyczną kompetencję rekonstruowaną przez teorię rozwijaną od wielu lat przez Noama Chomsky’ego.

²³ S. Freud, *O psychoanalizie*, s. 15–16.

Początkowym impulsem motywującym Chomsky'ego do pracy było powstałe w wyniku prostej obserwacji empirycznej pytanie: jak to się dzieje, iż na bazie fragmentarycznych i bardzo niepełnych informacji uzyskiwanych ze środowiska zewnętrznego każda osoba partycypująca w danej wspólnocie komunikacyjnej jest w stanie nie tylko nauczyć się danego języka, ale nade wszystko używać go w sposób kreatywny? Kreatywny aspekt użycia języka jest dystyngtywną cechą *stricte* ludzkich możliwości poznawczych polegającą na umiejętności wyrażania nowych myśli, tworzenia nowych zdań, a więc takich, których dotychczas ani nie słyszeliśmy, ani nie wytworzyliśmy. Dla Chomsky'ego istnieje jedna możliwa odpowiedź na to pytanie: musi istnieć jakaś biofizyczna struktura leżąca u podstaw umysłowych zdolności, która umożliwia nam, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i w aspekcie gatunkowym, wyprowadzenie z różnorodnej i niespójnej wiązki danych środowiskowych spójnych i unitarnych wniosków o strukturze danego języka²⁴.

Chomsky widzi więc konieczność postulowania istnienia wrodzonej struktury, która jednak nie może być ani zbyt bogata, ani też zbyt uboga w konstytutywne elementy, by móc wyjaśnić, bez wykluczenia żadnego znanego języka, proces nabywania kompetencji językowej. Dzięki takim właśnie postulatom proces nabywania języka nie narzuca na uczącego się wprost niemożliwego do spełnienia zadania odkrycia bardzo skomplikowanej i abstrakcyjnej strukturalnej teorii, która byłaby poprawnym opisem architektury danego języka (i to na bazie ułomnych i skończonych danych empirycznych), ale raczej obliguje go do wykonania bardziej wiarygodnego zadania, tj. ustalenia, czy dana seria doświadczeń przynależy do jednego, czy innego pojęcia z potencjalnych języków wpisanych w schemat gramatyki uniwersalnej. „Te wrodzone ograniczenia są prawarunkami, w Kantowskim znaczeniu tego słowa, umożliwiającymi w ogóle doświadczenie lingwistyczne, ponadto wydają się one czynnikami ukierunkowującymi naukę języka, jak i jej ostateczny rezultat. Dziecko nie musi wiedzieć od urodzenia, którego języka ma się

²⁴ N. Chomsky, *Human Nature: Justice versus Power*, w: *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. F. Elders, London 1974, s. 140.

uczyć, ale musi wiedzieć, że jego gramatyka posiada formę, która wyklucza wiele innych możliwych języków²⁵.

Chomsky twierdzi więc, iż jeśli kiedykolwiek będzie możliwe zarówno zrozumienie sposobu przyswajania języka, jak i sposobu jego używania, to tylko na drodze daleko posuniętej abstrakcji, która umożliwi nam wydobycie systemu wiedzy rozwijającego się we wczesnym dzieciństwie, odpowiedzialnego wraz z innymi czynnikami za funkcjonowanie obserwowalnego poziomu zachowania. Innymi słowy – zdaniem autora *Language and Mind* – musimy wyizolować w trakcie naszych studiów nad językiem bardzo skomplikowaną strukturę lingwistycznej kompetencji, która leży u podstaw naszych zachowań językowych, niejako je predeterminując, ale która nie ujawnia się w żaden prosty i bezpośredni sposób w zachowaniu.

Istotę mechanizmu wyjaśniania upatruje się tu nie tyle w zbieraniu danych dla nich samych, ale raczej jako świadectw lub może lepiej – materiału dowodowego na rzecz istnienia głębszej, ukrytej organizacji czy zespołu zasad, które ani nie mogą być spostrzeżone na poziomie fenomenalnym, ani też nie mogą być wprost wyprowadzone ze zjawisk przy pomocy operacji czysto taksonomicznych. To jest właśnie powodem postulowania powszechnie znanej dystynkcji, która swe korzenie historyczne ma najprawdopodobniej w pracach gramatyków z Port-Royal, na strukturę powierzchniową języka i strukturę głęboką. Struktura powierzchniowa koresponduje jedynie z dźwiękami, a więc najbardziej materialnym aspektem języka, lecz gdy sygnał dźwiękowy jest produkowany lub odbierany, równocześnie przebiega analiza mentalna, którą możemy nazwać głęboką strukturą, bowiem nie dotyczy ona prostej detekcji dźwięku, ale skomplikowanej analizy znaczenia.

Struktura głęboka pozostaje w związku ze strukturą powierzchniową tylko dzięki procesom transformacyjnym przekształcającym jedną w drugą. Każdy język może być rozważany jako szczególne powiązanie dźwięków i znaczeń, innymi słowy, jako ciąg par uporządkowanych; gramatyka danego języka natomiast jest tu pojmowana jako system reguł, który charakteryzuje głęboką i powierzchniową

²⁵ Idem, *Language and Mind*, New York 1968, s. 78.

wą strukturę, jak i transformacje między nimi. Parafrazując Noama Chomsky'ego parafrazującego Wilhelma von Humboldta, można powiedzieć, iż gramatyka jest takim narzędziem, które umożliwia mówcy realizację nieskończonych zamierzeń za pomocą skończonych metod. Gramatyka winna więc zawierać skończony system reguł zdolny do generowania nieskończenie wielu struktur powierzchniowych i głębokich oraz właściwych powiązań między nimi. Musi ona ponadto zawierać reguły, które wiążą ze sobą te abstrakcyjne struktury z odpowiednimi reprezentacjami dźwięków i znaczeń – reprezentacjami, które prawdopodobnie stanowią konstytutywny element przynależny zarówno do uniwersalnej fonetyki, jak i uniwersalnej semantyki.

Zupełnie oczywistą intencją tak pojętej filozoficznej gramatyki jest rozwijanie psychologicznej teorii ludzkich władz umysłowych, a nie zwyczajowe dostarczenie tekstualnej techniki interpretacyjnej (pewnej strategii hermeneutycznej). Teoria ta utrzymuje bowiem, iż leżąca u podstaw naszych zdolności poznawczych struktura głęboka, wraz ze swoją wysoce abstrakcyjną formalną organizacją, jest stale obecna w umyśle i jej status ontologiczny nie różni się zasadniczo od statusu struktury powierzchniowej uruchamianej przez organy zmysłowe. Podobnie operacje transformacyjne łączące głęboką i powierzchniową strukturę są konkretnymi operacjami umysłowymi wykonywanymi przez umysł każdorazowo, kiedy produkowane lub przyswajane jest nowe zdanie.

Jedną z poważniejszych przeszkód stojących na drodze rozwoju psychologii jest – zdaniem Chomsky'ego – nasza familiarna, wprost poufała znajomość faktów umysłowych, znajomość powstała na drodze introspekcji lub obserwacji zachowań innych ludzi. Ta familiarna znajomość z faktami psychologicznymi powoduje, iż nie oczekujemy od psychologii żadnych odkryć; jeśli już czegoś od niej oczekujemy, to systematyzacji – uporządkowania materiału nam wprzódy znanego z autopsji; oczekujemy od niej raczej rekonstrukcji niż konstrukcji. Ale – jak przenikliwie odnotowuje Chomsky – „ta zażyłość z danymi umysłowymi może być tak potężna, że już ich

w ogóle nie widzimy”²⁶. Podobnie jak zdarza nam się patrzeć na wiele przedmiotów, ale ich nie widzieć, zdarza nam się również słuchać i wypowiadać zwroty bez ich słyszenia.

Innymi słowy, często tracimy potrzebę dostarczania wyjaśnień dla zjawisk, które wydają się oczywiste. Zbyt pochopnie przyjmujemy założenie, że wyjaśnienie jest nam znane, tylko z tego powodu, że zjawisko, którego ono dotyczy, wydaje się przejrzyste i zupełnie jawne dla naszych oczu czy naszych przeżyć. Nadmiar widzialności powoduje utratę zdolności widzenia. Tu być może leży banalny powód zdarzenia, które tak bardzo zadziwia Chomsky’ego – naszej wiary w moc, jeśli nawet nie ekspanacyjną, to przynajmniej detekcyjną, introspekcji.

Największą słabością klasycznej filozofii umysłu – pisze w tym duchu Chomsky – tak racjonalistycznej, jak i empirystycznej, wydaje mi się niekwestionowalne założenie, że własności, jak i treści umysłu są stale dostępne dla introspekcji; jest rzeczą zaskakującą, jak rzadko założenie to jest podważane, przynajmniej jeśli chodzi o problem organizacji i funkcji ludzkich władz umysłowych, nawet po rewolucji Freudowskiej. Podobnie, daleko bardziej zaawansowane studia nad językiem, które były przeprowadzane pod wpływem Kartezjańskiego racjonalizmu, cierpią z powodu niedoceny zarówno abstrakcyjności tych struktur, które są „obecne w umyśle”, kiedy wypowiedź jest budowana lub przyswajana, jak i długości i złożoności łańcucha operacji niezbędnego do tego, aby mentalne struktury przekształciły semantyczną treść wyrażenia w fizyczną realizację²⁷.

Analogiczną słabość Chomsky dostrzega we współczesnym sobie propozycjom badawczym, mianowicie w strategii behawiorystycznej i strukturalistycznej, których punktem wspólnym jest przeświadczenie, iż umysł musi być strukturą prostszą w swej budowie niż każdy znany nam fizyczny organ i maszyna. Z tego powodu często przyjmuje się bez dodatkowych uzasadnień i dowodów twierdzenie, że język, jest „strukturą nawyków”, siecią asocjacyjnych powiązań, lub

²⁶ Ibidem, s. 21.

²⁷ Ibidem.

że wiedza, która stoi u podstaw naszych umiejętności językowych, jest „wiedzą jak” – umiejętnością, to znaczy raczej „systemem dyspozycji do reagowania” uruchamianym przez odpowiednie bodźce. Podobnie, wadliwie zdaniem Chomsky’ego, myśli się o nauce języka jako o powolnym procesie systematycznego treningu przez powtarzanie źródeł pozornej złożoności języka, natomiast upatruje się raczej w narastającej złożoności pierwotnie prostych elementów niż w głębiej ukrytych zasadach rządzących mentalną organizacją, które mogą być niedostępne dla introspekcji, tak jak niedostępny jest mechanizm zawiadujący trawieniem czy mechanizm zawiadujący koordynacją zmysłowo-ruchową. Istnieją więc reguły składniowe, które są realne psychologicznie, ale zupełnie niedostępne dla świadomości, podobnie jak istnieją złożone wnioski związane z procesem percepcji, które są realnymi procesami inferencyjnymi, ale nie są dostępne dla świadomości.

Zdaniem Chomsky’ego, aby dokonać jakiegось progressu w studiach nad językiem, jak i w ogóle ludzkimi władzami poznawczymi, niezbędne jest: (1) ustanowienie pewnego rodzaju psychicznego dystansu wobec „faktów mentalnych”, które są częścią naszego świata przeżyć, w pewnym sensie zjawiska te winny na nowo nasaczyć się „stanem dziwności”, jako naukowcy winniśmy samych siebie uczynić problemem; (2) następnie zaś niezbędne się wydaje przebadanie i ustalenie możliwie szerokiego wachlarza możliwości dla rozwoju przyszłych teorii, nawet tych najbardziej abstrakcyjnych i odmiennych od naszego bezpośredniego doświadczenia²⁸.

Chomsky przestrzega nas więc, abyśmy z faktu, że jesteśmy naturalnymi użytkownikami złóż językowych, nie wyprowadzali zbyt pochopnego wniosku, iż jesteśmy jego władcami. Jeśli już by poszukiwać zarządcy tych złóż, należałoby go chyba zidentyfikować z anonimowym systemem reguł, nade wszystko syntaktycznej natury. Badanie gramatyki uniwersalnej, pojętej zgodnie z intuicjami Chomsky’ego, jest studiowaniem natury ludzkich zdolności intelektualnych. Badania takie usiłują sformułować konieczne i zarazem wystarczające warunki, które musi spełnić system, aby zostać okre-

²⁸ Ibidem, s. 22.

ślony jak potencjalny ludzki język. Warunki te nie są jednak wyprowadzone z obserwacji znanych nam ludzkich języków; są one raczej zakorzenione w pewnej wiedzy umysłowej, która jest nieodłączną i wyjątkową zarazem częścią naszego człowieczeństwa. Gramatyka uniwersalna konstytuuje teorię wyjaśniającą na o wiele głębszym poziomie niż gramatyka partykularna dowolnie wybranego znanego nam języka. W praktyce jednak lingwista musi w sposób najbardziej efektywny łączyć badania nad gramatyką szczegółową z intuicją na temat gramatyki uniwersalnej. Na poziomie badań nad gramatyką szczegółową lingwista jest zmuszony scharakteryzować wiedzę o języku, tj. pewien system kognitywny, który został rozwinięty nieświadomie przez danego użytkownika języka. Natomiast na poziomie gramatyki uniwersalnej językoznawca usiłuje ustalić własności ludzkiej inteligencji w ogóle. „Lingwistyka, tak scharakteryzowana, jest po prostu subdyscypliną psychologii, która zajmuje się właśnie tego rodzaju aspektami funkcjonowania umysłu”²⁹.

Powrót rozmnożonego homonkulusa

Antropolog nie musi brać pod uwagę aż tak fundamentalnie innych kryteriów racjonalnego zachowania, jeżeli bowiem indywidua, które antropolog bada, są rzeczywiście aż tak niepodobne do nas, to nie będzie on w stanie przetłumaczyć ich języka.

M. Hollis

Z próby traktowania nieświadomości jako osoby wynikają poważne paradoksy i niebanalne konsekwencje; jedną z nich jest antropomor-

²⁹ Ibidem, s. 24. Należy ponadto pamiętać, że Chomsky, mimo zapożyczeń kartezjańskich, nie czuje się zobowiązany do reanimowania problemu psychofizycznego ani też tym samym do postulowania dodatkowej substancji – *res cogitans*, gdy spotyka się ze zjawiskami nieznanymi satysfakcjonującego wyjaśnienia w terminach jednorodnej substancji. Wprost przeciwnie, twierdzi, iż możemy być zupełnie pewni, że nadejdzie w przyszłości wyjaśnienie fizyczne dla interesujących go zjawisk, jeśli przynajmniej te zjawiska mają kiedykolwiek znaleźć jakiegokolwiek satysfakcjonujące wyjaśnienie (ibidem, s. 84). Chomsky przyjmuje bowiem, że pojęcie „wyjaśniania fizycznego” winno

fizycja anonimowych struktur o abstrakcyjnej lub neurofizjologicznej architekturze. Racjonalność jest tu bowiem cechą nie tyle podmiotu, ile raczej układu o prawdopodobnie biologicznych podstawach. Na ten fakt zwracają uwagę Jacques Bouveresse i John R. Searle³⁰.

Jacques Bouveresse, czytając Wittgensteina czytającego Freuda, zwraca uwagę, że owa antropomorfizacja nieświadomości (lub jak on woli to nazywać – mitologizacja) wynika z naszej potrzeby znalezienia kogoś, kto byłby odpowiedzialny za zaistniałe zdarzenia (w tym przypadku – zachowanie). Zważywszy jednak, że dane zdarzenie powstało za sprawą nieświadomości i przez to nie może być przypisane świadomemu podmiotowi, jesteśmy skłonni poszukiwać innego autora danego zdarzenia (zachowania). Trudno jednak nie myśleć o tym nowym autorze inaczej niż w dotychczasowym, kartezjańskim słowniku, co znaczy zarazem, że trudno myśleć inaczej o nieświadomości niż jak o „świadomości minus cecha bycia świadomym”. Mamy skłonność obarczania pewnej struktury o nieludzkim charakterze cechami *stricte* ludzkimi; mówimy więc, że nieświadomość ma swoje cele, pragnienia, że jest obdarzona inteligencją lub nawet dowcipem, zaś nade wszystko ci z nas, którzy uwierzyli w interpretację „prometejskiego odkrycia Freuda” dokonaną przez Lacana, mają skłonność mówić, że nieświadomość mówi. Oczywiście można twierdzić, że jest to tylko wygodny skrót myślowy, rodzaj metafory lub konsekwencja niedostatecznego oczyszczenia naszego języka ze słownikowych skamielin kartezjanizmu. Można by jednak nieco paradoksalnie i ironicznie kontrargumentować, iż te skamieliny, zgodnie zresztą z demaskatorskim zamysłem samego Freuda, zdradzają nasze „rzeczywiste” predylekcje myślowe. Ponadto, jeśli nieświadomość da się interpretować w kategoriach bytu świadomego i *a fortiori*, jeśli nawet nie jesteśmy w stanie dostarczyć innego jej opisu, to „rewolucja Freudowska” okazuje się

być dziś rozszerzone lub zupełnie zmienione, tak by wcielić w swój schemat takie pojęcia jak siła grawitacyjna i elektromagnetyczna, cząsteczki pozbawione masy i inne byty lub procesy, które problematyzują pojęcie zdrowego rozsądku.

³⁰ J. Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the Unconscious*, trans. C. Cosman, Princeton University Press 1995, s. 33–39; J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, s. 278–282.

zaledwie rewolucją w stylu mówienia, w konwencjach semantycznych, a nie autentycznym odkryciem pewnej samoistnej, realnej struktury bytu, nowego kontynentu czy układu gwiazdowego na kartografii naszej *psyche*. Freud nade wszystko zaprzecza, jakoby wyrażenie „nieświadome myśli” miało charakter oksymoronu, podobnie nie sądzi, że jeśli ktoś mówi o „nieświadomym doznaniu bólu”, to popada w sprzeczność. Gdyby jednak taka interpretacja okazała się wiarygodna, to nieświadomość jest ciągle przedświadomością (tzn. potencjalną świadomością).

Z drugiej strony projekt psycholingwistyczny Chomsky’ego i Fodora jest obietnicą dotarcia do struktur autentycznej nieświadomości, która nie jest uświadomalna w żadnym prostym znaczeniu tego słowa. Jest tak głównie dlatego, iż przyczyny nieświadomości wiedzy gramatycznej Chomsky upatruje w abstrakcyjności reguł gramatycznych oraz „długości i złożoności łańcucha operacji, które wiążą układy myślowe, zawierające treść znaczeniową wypowiedzi, z jej zewnętrzną realizacją”³¹. Dla Freuda natomiast istotna część treści psychicznych jest nieuświadomalna nie dlatego, że jest tak abstrakcyjna i złożona, ale dlatego, że została z powodów cenzuralnych stłumiona³². Freud raczej mówi o treści nieświadomości, Chomsky natomiast z reguły skoncentrowany jest na mechanizmie jej funkcjonowania. Jeden i drugi zakłada jednak, że istotna część nieświadomości determinowana jest genetycznie. Freud identyfikuje te predeterminacje genetyczne z dyspozycjami, które narzucają żywym istotom zarówno kierunki rozwoju, jak i specyficzne style reagowania na określone bodźce; są to również ślady wspomnień dawnych

³¹ N. Chomsky, *Language and Mind*, s. 22.

³² Relacje między psychoanalizą Freuda a swym własnym projektem Chomsky upatruje właśnie w tym, że Freud „wcale nie mówił o nieświadomych procesach przetwarzania informacji, lub o procesie nieświadomego myślenia; tj. o tym w jaki sposób ktoś dokonuje wnioskowań lub rozumowań o tym, co kto inny powiedział, lub o tym, jak ktoś spostrzega obiekty w trójwymiarowej przestrzeni”. Zgodnie z intuicją Chomsky’ego nie można mieć introspekcyjnego dostępu do mechanizmu rozumienia zdań danego języka, tak jak nie można mieć tego dostępu do mechanizmu zawiadującego naszym widzeniem lub trawieniem. Zob. idem, *Language and Politics*, Montreal–New York 1988, s. 124.

pokoleń³³. Chomsky natomiast, idąc śladem racjonalistów, twierdzi, że nie tylko mechanizmy przyswajania wiedzy stanowią wrodzoną własność umysłu, ale nade wszystko, że tą własność stanowi ogólna forma systemu wiedzy, w skład której wchodzi idee wrodzone. Nasze pojęcia i przekonania są nam wrodzone w tym znaczeniu, iż umysł jest tak urządzony (skonstruowany, zaprojektowany), że takie właśnie, a nie inne pojęcia musi utworzyć, że do takich, a nie innych przekonań musi dojść. Rola danych zmysłowych ogranicza się do roli bodźców spustowych uruchamiających i wydobywających wiedzę potencjalną³⁴.

John R. Searle, krytykując ideę nieświadomości, sugeruje, iż niemożliwym jest myślenie o maszynach syntaktycznych bez reanimowania mitu homonkulusa. Bez homonkulusa nie rozporządzamy bowiem możliwością powiązania składni z fizyką, nie rozporządzamy składnią, która byłaby obdarzona mocą przyczynową, mocą operowania w systemie, tj. sprawczą intencjonalnością. W przypadku komputerów osobistych problem homonkulusa nie pojawia się w ogóle, ponieważ każdy użytkownik komputera jest homonkulesem w rozważanym tu sensie. Jeśli jednak uważamy, że umysł/mózg jest cyfrowym przetwornikiem danych, musimy uporać się z pytaniem: kto jest jego użytkownikiem? Podobnie dla Searle'a nie jest możliwe, aby komputerowo zorientowana nauka o procesach poznawczych stała się kiedykolwiek nauką przyrodniczą, ponieważ procedura obliczania nie jest wewnętrzną własnością świata. Jest raczej własnością przypisywaną światu przez zewnętrznego obserwatora. Searle nie zaprzecza, że istnieje wrodzony mechanizm akwizycji języka, który narzuca ograniczenia na formy języków, jakich mogą nauczyć się istoty ludzkie. Zaprzecza jedynie konieczności postulowania dodatkowo istnienia poziomu głęboko nieświadomych reguł gramatyki uniwersalnej. Zaprzecza więc temu, że owemu mechanizmowi przysługuje jakaś realność psychologiczna. Takim samym nadużyciem

³³ S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994, s. 118.

³⁴ N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składni*, przeł. I. Jakubczak, Wrocław 1982, s. 71–88.

byłoby wyciąganie wniosku, iż ludzie nieświadomie przestrzegają reguły percepcyjnej typu: „jeśli to jest podczerwień, to nie możesz tego widzieć” z faktu, iż nie potrafimy spostrzegać pewnego zakresu widma promieniowania świetlnego. Searle nie godzi się więc na oddzielenie intencjonalności od świadomości.

Z drugiej strony Daniel C. Dennett, broniąc idei nieświadomych procesów psychicznych, replikuje, że nie musimy się już obawiać problemu powrotu homonkulusa, ponieważ wiemy, jak można się go pozbyć³⁵. Wiemy, powiada Dennett, że większego homonkulusa można rozłożyć na coraz to mniejsze, aż do takiego, którego będzie można łatwo zastąpić maszyną. Strategię powyższą nazywa procedurą rekurencyjnego rozkładu. Gloryfikowane przez Dennetta systemy zmasowanego i rozproszonego przetwarzania informacji działają na zasadzie pełnej prywatności wiedzy. Reprezentacja nie stanowi tu wiedzy pojedynczego podmiotu, ale stanowi raczej wiedzę określonej procedury-użytkownika. Jest to więc próba rozbicia systemu na jednostki funkcjonalne dokonujące decyzji lub działań na tyle prostych, że możliwych już do pełnej formalizacji czy raczej mechanizacji. Powstaje jednak pytanie: czy jest możliwe, że jeśli wystarczająco wiele prostych homonkulusów połączy się ze sobą, to w rezultacie powstanie autentyczna, świadoma osoba? Czy z faktu, że pochodzimy od robotów, wynika, że my sami jesteśmy robotami? I czy rozbicie idei (czy nawet samego mitu) homonkulusa na ideę (czy mit) masy homonkulusów rzeczywiście rozwiązuje problem intencjonalnego podmiotu, który, jeśli nawet nie zarządza tą społecznością mikropodmiotów, to przynajmniej z niej się wyłania? Wreszcie, czy procedura eksplanacyjna proponowana przez Dennetta, tj. nastawienie intencjonalne, której istota skrywa się w traktowaniu jakiegokolwiek bytu (osoby, zwierzęcia, wytworu człowieka *etc.*) tak, jak gdyby był racjonalnym podmiotem, który wybiera takie, a nie inne działanie, biorąc pod uwagę swoją wiązkę preferencji³⁶, czy więc z faktu rozszerzenia założenia o racjonalności na całą popula-

³⁵ D. C. Dennett, *Dźwignie wyobraźni*, przeł. W. Turopolski, w: *Trzecia Kultura*, pod red. J. Brockmana, Warszawa 1996, s. 250–261.

³⁶ Idem, *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Warszawa 1997, s. 40.

cję istot żywych oraz maszyn nie wynika wniosek, że ta strategia interpretacyjna jest zwykłą antropomorfizacją, tym tylko się różniącą od animizmu dzieci i ludów pierwotnych, że jest w pełni zamierzona (świadoma i intencjonalna)? Czy demontując podmiot kartezjański za pomocą procedury rekurencyjnego rozkładu, nie doprowadziliśmy przypadkiem do nieoczekiwanego stanu, w którym każdy byt zdolny do replikacji lub reprezentacji (począwszy od ameby i zamka do klucza) może aspirować do roli podmiotu? Czy mitu homonkulusa nie zamieniamy tym samym na mit rozplenionych i zmasowanych homonkulusów?

W pewnym sensie z powyższej opowieści da się wywieść następujący morał. Mówiąc o nieświadomych procesach lub stanach psychicznych, wkleamy się równocześnie w pewien paradoks. Teoria nieświadomości skazana bowiem jest albo na bycie personalistyczną teorią struktur apersonalnych i w tym sensie na zamierzony lub bezwiedny antropomorfizm, albo na bycie apersonalną, przedmiotową teorią struktur personalnych i mentalnych (nade wszystko samej świadomości) i w tym sensie na zamierzoną lub bezwiedną reifikację. Najgorszy przypadek jest związany z tymi teoriami, które przygodnie opowiadają się za jednym lub drugim członem tej alternatywy lub bezwiednie uruchamiają jej dwa człony naraz. Freud opisuje nieświadomość jako obiektywną strefę dociekań psychologicznych, jej istnienie porównywalne jest do istnienia obiektów fizycznych, a sam aparat psychiczny do maszyn pokroju teleskopu lub mikroskopu; z drugiej jednak strony, kiedy próbuje opisać istotne konflikty wewnątrzpsychiczne, mówi o nich, jak o konfliktach przebiegających pomiędzy dwiema osobami zamieszkującymi ten sam aparat psychiczny. Chomsky natomiast opisuje mechanizm akwizycji języka tak, jakby to była maszyna syntaktyczna, której istnienie pozostaje poza dostępną wolą i świadomości podmiotu mówiącego; z drugiej jednak strony sugeruje wyraźnie kartezjańskie inspiracje swej koncepcji i to inspiracje bardzo radykalne, bowiem pisze, że mechanizm ten jest jakościowo różny od każdego innego mechanizmu analizowanego przez tak zwaną metodę taksonomiczną lingwistyki strukturalnej, jak również mechanizmu przyswajania wiedzy analizowanego przez psychologię behawioralną i wreszcie, co istot-

ne, a nie zawsze oczywiste, przez teorię prostych automatów skończonych rozwijaną przez matematycznie modelowaną teorię komunikacji³⁷. W ten sposób Chomsky sygnalizuje, iż struktury mentalne, leżące u podstaw zachowań werbalnych, najprawdopodobniej nie tylko różnią się od innych struktur ze względu na swoją większą złożoność, ale są nade wszystko jakościowo odmienne od wszelkich innych struktur spotykanych w przyrodzie.

Czy więc hipoteza o istnieniu nieświadomości jest eksplanacyjnie użyteczna i potrzebna? Byłoby tak, gdyby (1) istniała klasa obserwowalnych procesów behawioralnych, do wyjaśnienia której hipoteza o istnieniu nieświadomości (a więc o nieobserwowalnych procesach mentalnych) byłaby konieczna, oraz (2) gdyby obecność nieświadomości manifestowała się w obrębie granic i za pomocą form, których znaczenie dookreślone byłoby przez daną teorię w taki sposób, że nie pozostawałyby one w istotnej i prostej korespondencji z granicami i formami manifestowania się życia świadomego, a więc z tym, co jesteśmy w stanie introspekcyjnie spostrzec lub skonceptualizować, gdy nic nam w tym nie przeszkadza. Wydaje mi się, że z naszych analiz wynika, iż łatwiej spełnić warunek pierwszy niż drugi. Łatwiej więc wskazać procesy w dziedzinie psychopatologii życia codziennego lub w dziedzinie naszego funkcjonowania poznawczego, które pozostają poza naszą wolą i świadomością, jednak trudniej znaleźć język opisu tych procesów, który nie niszczy ich natury mentalnej, byłby neutralnym językiem wyrażanym w kategoriach trzeciej osoby.

³⁷ N. Chomsky, *Language and Mind*, s. 4.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno W. T., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Alquié F., *Kartezjusz*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1989.
- Armstrong M. D., *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Barbour G. I., *Mity, modele, paradygmaty*, przeł. M. Krośniak, Kraków 1983.
- Bertherat Y., *Freud z Lacanem, czyli nauka i psychoanalitik*, przeł. I. Kania, w: *Wiek XX – przekroje*, Kraków 1991, s. 84–115.
- Bielecki W. M., Żytkow M. J., *Sztuczna inteligencja. Zdrowy rozsądek i filozofia*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 12, s. 11–25.
- Bobryk J., *Locus umysłu*, Wrocław 1987.
- Bobryk J., *Przyczynowość i intencjonalność*, Warszawa 1992.
- Bolter J. D., *Człowiek Turinga*, przeł. T. Goban-Klas, Warszawa 1990.
- Brentano F., *Psychologie von empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Leipzig 1924.
- Brentano F., *W kwestii metafizyki*, przeł. A. Rojszczak, „Principia”, t. 8–9, Kraków 1994, s. 101–137.
- Bouveresse J., *Wittgenstein Reads Freud. The Myth of the Unconscious*, trans. C. Cosman, Princeton University Press 1995.
- Burns J., *Does consciousness perform a function independently of the brain?*, „Frontier Perspectives” 1991, Vol. 2, No. 1.
- Chertok L., de Saussure F., *Rewolucja psychoterapeutyczna*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa 1988.
- Chomsky N., *Language and mind*, New York 1968.
- Chomsky N., *Human Nature: Justice versus Power*, w: *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, ed. F. Elders, London 1974, s. 140.
- Chomsky N., Recenzja *Verbal Behavior* B. F. Skinnera, przeł. T. Hołówka, w: *Lingwistyka a filozofia*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 23–82.
- Chomsky N., *Obecna sytuacja w lingwistyce*, przeł. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 29–38.
- Chomsky N., *Zagadnienia teorii składni*, przeł. I. Jakubczak, Wrocław 1982.
- Chomsky N., *On the representation of form and function*, w: *Perspectives on mental representation*, eds. J. Mehler, C. T. Walker, M. Garrett, London 1982.
- Chomsky N., *Język a wiedza nieświadomiona*, przeł. S. Magala, „Literatura na Świecie” 1984, nr 3, s. 278–310.

- Chomsky N., *Language and Politics*, Montreal–New York 1988.
- Chomsky N., *Podejście lingwistyczne*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 113–121.
- Cohen J. L., *Semantyka a metafora komputerowa*, przeł. M. Maruszewska, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1989, nr 11, s. 29–61.
- Davidson D., *Mysł i mowa*, przeł. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1980.
- Davidson D., *Paradoxes of Irrationality*, w: *Philosophical Essays on Freud*, eds. B. Wollheim and J. Hopkins, Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Davidson D., *Deception and Devison*, w: *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, eds. E. LePore, B. P. McLaughlin, Basil Blackwell 1985.
- Davidson D., *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 100–120.
- Dennett D. C., *Why you can't make computer that feels pain*, „Synthese” 1976, nr 38.
- Dennett D. C., *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1978.
- Dennett D. C., *Styles of mental representation*, „The Aristotelian Society” 1983, s. 214–225.
- Dennett D. C., *The logical geography of computational approaches: A view from the east pole*, w: Harnish R., Brand M. (eds.), *The representation of knowledge and belief*, Arizona 1986, s. 59–79.
- Dennett D. C., *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania*, przeł. P. Dzieliński, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 103–111.
- Dennett D. C., *Dźwignie wyobraźni*, przeł. W. Turopolski, w: *Trzecia Kultura*, pod red. J. Brockmana, Warszawa 1996.
- Dennett D. C., *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Cogito i „Historia szaleństwa”*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 154–196.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, I. Dąbmska, S. Świeżawski, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska, Warszawa 1960.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988.
- Descombes V., *To samo i inne*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996.

- Dobroczyński B., *Podświadomość w poglądach psychologicznych E. Abramowskiego*, „Przegląd Psychologiczny” 1985, t. 28, s. 871–884.
- Dreyfus L. H., Dreyfus S. E., *Mind over machine*, Macmillan 1986.
- Dreyfus L. H., Dreyfus S. E., *Making a mind versus modeling the brain: artificial intelligence back at a branchpoint*, „Daedalus” 1988, Vol. 117, No. 1, s. 15–43.
- Dybel P., *Freudowska psychoanaliza jako zamaskowana hermeneutyka*, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6, s. 61–75.
- Erikson E. H., *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Stuttgart 1974.
- Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997.
- Fechner G. T., *Elemente der Psychophysik*, Leipzig 1860.
- Feyerabend P. K., *Jak być dobrym empirystą?*, przeł. K. Zamiara, Warszawa 1979.
- Fodor A. J., *The language of thought*, Sussex 1976.
- Fodor A. J., *Representations. Philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge 1981.
- Fodor A. J., *The modularity of mind*, Cambridge 1983.
- Fodor A. J., *Utrwalanie przekonań i nabywanie pojęć*, przeł. M. Tempczyk, w: *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 150–156.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy*, przeł. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10/11, s. 179–182.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Foucault M., *Szaleństwo, nieobecność dzieła*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 143–153.
- Foucault M., *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 200–235.
- Foucault M., *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 252–262.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
- Fraassen van C. B., *Zachować zjawiska*, przeł. A. Chmielecki, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 88–100.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977.
- Freud S., *Psychopatologia życia codziennego*, przeł. L. Jekels i H. Ivánka, Warszawa 1987.
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna i W. Zaniewicki, Warszawa 1984.

- Freud S., *Wprowadzenie do narcyzmu*, przeł. B. Kocowska, w: K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud – człowiek i dzieło*, Wrocław 1991, s. 273–295.
- Freud S., *O psychoanalizie*, przeł. L. Jekels, Poznań 1992.
- Freud S., *Totem i tabu*, przeł. J. Prokopiuk i M. Poręba, Warszawa 1993, A.
- Freud S., *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, B.
- Freud S., *Nieświadomość*, przeł. M. Poręba, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 105–127, C.
- Freud S., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki i J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, A.
- Freud S., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, przeł. P. Dybel, Warszawa 1995, B.
- Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996.
- Greenwald G. A., *Personaliza vs zasada wewnętrznej jedności osoby*, przeł. B. Łapiński, „Przegląd Psychologiczny” 1985, t. 28, nr 4, s. 887–922.
- Habermas J., *Knowledge and Human Interests*, transl. J. J. Shapiro, Beacon Press Boston 1971.
- Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985.
- Habermas J., *Przeciwko pozytywistycznie przepełowionemu racjonalizmowi*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Racjonalność i styl myślenia*, pod red. E. Mokrzyckiego, Warszawa 1992.
- Hall S. C., Lindzey G., *Teorie osobowości*, przeł. J. Kowalczevska i J. Radzicki, Warszawa 1990.
- Hegel G., *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129–168.
- Hunter G., *Metalogika*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Księga I, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Księga II, Warszawa 1974.
- Husserl E., *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. J. M. Siemka, Warszawa 1978, s. 49–82.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.
- Husserl E., *Logika formalna a transcendentálna*, przeł. B. Baran, w: *Od Husserla do Levinasa*, pod red. W. Stróżewskiego, Kraków 1987, s. 181–203.

- Husserl E., *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Fenomenologia i socjologia*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Warszawa 1989, s. 53–74.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Husserl E., *Absolutne uzasadnienie, prawda, oczywistość*, przeł. S. Walczewska, w: K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 167–178.
- Husserl E., *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Toruń 1996.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Jung C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, New York 1965.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1981.
- Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Kant I., *Co to jest oświecenie?*, przeł. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1986.
- Katz I. J., Fodor J. A., *Na co cierpi filozofia języka?*, przeł. A. Nowaczyk, w: *Lingwistyka i filozofia*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 82–137.
- Katz I. J., *Domena znaczenia*, przeł. B. Stanosz, w: *Język w świetle nauki*, pod red. B. Stanosz, Warszawa 1980, s. 64–83.
- Kihlstrom J. F., Cantor N., *Mental representations of self*, w: *Advances in experimental social psychology*, ed. L. Berkowitz, New York 1984, s. 1–47.
- Kmita J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973.
- Kreutz M., *Metody współczesnej psychologii*, Warszawa 1962.
- Kuhn S. T., *Przewrót kopernikański*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1966.
- Kuhn S. T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968.
- Kuhn S. T., *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1985.
- Lacan J., *Ecrits (A Selection)*, London 1977.
- Lacan J., *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996.
- Leach E., *Lévi-Strauss*, przeł. P. Niklewicz, Warszawa 1973.
- Leclair S., *Rzeczywistość pożądania*, przeł. K. Łopuska, w: *Natura, kultura, płęć*, Kraków 1967, s. 215–239.
- Leibniz G. W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1955.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajązkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.

- Lévi-Strauss C., *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973.
- Lévi-Strauss C., *Jan Jakub Rousseau, twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, „*Twórczość*” 1984, nr 6, s. 80–90.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Łódź 1992.
- Lévi-Strauss C., *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1993.
- Lévi-Strauss C., Eribon D., *Z bliska i z oddali*, przeł. K. Kocjan, Łódź 1994.
- Lindsay P. H., Norman A. D., *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, przeł. A. Kowaliszyn, Warszawa 1984.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.
- Lukes S., *Power. A Radical View*, Macmillan Publishers LTD, Hong Kong 1984.
- Lyons J., *Chomsky*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1972.
- Łuria A. R., *Podstawy neuropsychologii*, przeł. D. Kędzielawa, Warszawa 1976.
- Macnamara J., *O nazywaniu rzeczy: Uwagi na temat związku między logiką a psychologią*, przeł. K. Domańska, w: *Wiedza a język*, pod red. I. Kurcz, J. Bobryka, D. Kędzielawy, Wrocław 1986, s. 37–54.
- Mascovici S., *The Return of the Unconscious*, „*Social Research*”, Vol. 60, No. 1, Spring 1993.
- Mead G. H., *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński i P. Stefańczyk, Warszawa 1993.
- Nagel E., Newman J. R., *Twierdzenie Gödla*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1996.
- Najder K., *Reprezentacje i ich reprezentacje*, Wrocław 1989.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991.
- Nisbett E. R., DeCamp Wilson T., *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, przeł. J. Radzicki, w: *Czy powrót do introspekcji?*, pod red. T. Tyszki, Warszawa 1995, s. 59–116.
- Paczkowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1989.
- Paszkiwicz E., *Struktura teorii psychologicznych*, Warszawa 1983.
- Pawlak Z., *Automat*, w: *Mała encyklopedia logiki*, pod red. W. Marciszewskiego, Wrocław 1988, s. 23–25.
- Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Warszawa 1984.
- Penrose R., *Nowy umysł cesarza*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 1996.

- Piaget J., *Sąd i rozumowanie u dziecka*, przeł. J. Pini-Suchodolska, Lwów 1939.
- Piaget J., *Studia z psychologii dziecka*, przeł. T. Kołakowska, Warszawa 1966.
- Piaget J., *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Miklasz, Warszawa 1967.
- Piaget J., *Punkt widzenia Piageta*, przeł. A. Szemińska, „Psychologia Wychowawcza” 1969, t. 12, nr 5, s. 509–531.
- Piaget J., *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972.
- Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1977.
- Piaget J., *Równoważenie struktur poznawczych*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1981.
- Piaget J., *Wyjaśnianie w psychologii a paralelizm psychofizjologiczny*, przeł. J. Dembska, w: *Zarys psychologii eksperymentalnej*, eds. P. Fraisse, J. Piaget, Warszawa 1991, s. 135–180.
- Piaget J., *Schematy działania i uczenie się języka*, przeł. M. Tempczyk, w: *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, pod red. K. Rosner, Warszawa 1995, s. 172–191.
- Pieter J., *Historia psychologii*, Warszawa 1972.
- Putnam H., *Czym jest realizm?*, przeł. P. Zeidler, „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, s. 61–73.
- Putnam H., *Umysł a ciało*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 185–213.
- Pylyshyn W. Z., *Computation and cognition: issues in the foundations of cognitive science*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1980, nr 3, s. 111–132.
- Quine V. W. O., *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1969.
- Raulet G., *Kryzys podmiotu*, przeł. Z. Zwoliński, „Colloquia Communia” 1986, nr 4/5, s. 239–253.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny*, przeł. S. Cichowicz, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 137–162.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992.
- Rorty R., *Freud and Moral Reflections*, w: R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge University Press 1992.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985.
- Rosińska Z., *Freud*, Warszawa 1993.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, Warszawa 1970.

- Sartre J.-P., *Byt i nicość*, przeł. K. Nahlik, w: *Od Husserla do Levinasa*, pod red. W. Stróżewskiego, Kraków 1987, s. 235–257.
- Sartre J.-P., *Psychoanaliza egzystencjalna – jedność osobowości*, przeł. J. Piasiecka, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1992, s. 180–191.
- Saussure de F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991.
- Searle R. J., *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*, „The Behavioral and Brain Sciences” 1990, nr 13, s. 585–596, A.
- Searle R. J., *Is the brain a digital computer?*, Presidential address to the Pacific Division of the American Philosophical Association, Los Angeles, 1990, B.
- Searle R. J., *Czy intelekt jest programem komputerowym?*, przeł. R. Tadeusiewicz, „Świat Nauki” 1991, nr 1, s. 10–16.
- Searle R. J., *Umysły, mózgi, programy*, przeł. B. Chwedeńczuk, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 301–324.
- Searle R. J., *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994.
- Sidorek J., *Od tłumacza*, w: Husserl E., *Badania logiczne*, Toruń 1996, s. VII–XXX.
- Thom R., *Parabole i katastrofy*, przeł. R. Duda, Warszawa 1991.
- Turing M. A., *Maszyna licząca a inteligencja*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Filozofia umysłu*, pod red. B. Chwedeńczuka, Warszawa 1995, s. 271–301.
- Vetter H., *Lacan między Freudem a Heideggerem*, przeł. J. Miziński, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–7, s. 29–39.
- Watson J. B., *Behawioryzm*, przeł. E. Klimas-Kuchtowa, Warszawa 1990.
- Wilkes K., *„Reprezentacja” jako termin teoretyczny*, przeł. M. Maruszewska, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1986, nr 10, s. 11–39.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
- Wojciszke B., *Ewolucja wyjaśnienia poznawczego we współczesnej psychologii społecznej*, Cz. 2: *Konsekwencje teoretyczne dla problemu świadomości*, „Przegląd Psychologiczny” 1980, t. 23, s. 281–308.
- Wróbel S., *Dwa rozumienia pojęcia nieświadomości*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, pod red. A. Motyckiej i W. Wrzoska, Warszawa IFiS PAN 2000.
- Wundt W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, wyd. 6, t. 1, Leipzig 1908.

- Zamiara K., *W obronie paralelizmu psychofizycznego*, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki” 1984, nr 8, s. 129–149.
- Zamiara K., *Problem metodologicznej specyfiki psychologii kognitywistycznej*, w: *O kulturze i jej badaniu*, pod red. K. Zamiary, Warszawa 1985, s. 190–211.
- Zimbardo G. P., Ruch L. F., *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, Warszawa 1988.

SUMMARY

Discovery of the Unconscious or Destruction of the Cartesian Concept of Mind?

Despite the philosophical topic of the book, its key themes are located on the borderline of the theory of psychology and language theory. The principal aim of the book is to demonstrate the inconsistency and incommensurability (in the sense given to this term by T. S. Kuhn and P. K. Feyerabend) of two styles of thinking about the human being Cartesian and Freudian.

The fact that the two paradigms form two separate models of reality, leading to quite different philosophical consequences, forces the author to articulate as complete a set of such implications as possible. Thus, consciousness, personal identity, free will, responsibility, intentionality, thought form one set of notions, interconnected like communicating vessels, which characterizes *Cartesianism*. Its essence is the *declaration*, according to which the self's consciousness of necessity includes self-consciousness as otherwise the consciousness (as well as its object) would escape itself, and thus would be unconscious.

In contrast, unconsciousness, automatism, determinism, recursiveness are the conceptual arsenal of *Freudianism*. In this convention unconsciousness is a state that mediates between *me* and *another*. By fathoming its data we do not extend ourselves towards ourselves. Rather, we find a level which without taking us outside ourselves enables our contact with forms of activity that are common to *us* as well to *others*, which forms are a prerequisite for all mental life of all people and of all times. The author argues that Freud's writings are to today's readers such "tools" of inspiration as Descartes's writings once were to earlier readers. For this reason the book is reconstructive in nature, and the author's pursuits resemble those of a *detective* as his effort is directed at tracking down and discovering inspirations and corrections or qualifications that today's thinkers try to impose on Freud's discovery.

Thus the book is an attempt at fathoming the sense of Freud's "Promethean discovery" and protecting that discovery against misinterpretation. The problem of the unconscious is entangled in a certain *paradox*. On the one hand, if the unconscious is a being radically *different* from con-

consciousness, if the laws that govern it are qualitatively different from the rules governing conscious life, we are immediately in danger of identifying such unconsciousness with neural structures. In that case, however, we would find ourselves outside the realm of psychological exploration. If, on the other hand, unconsciousness is *homologous* to consciousness, we are faced with a criterial problem: what is the essence of the translation of unconscious representations into conscious ones?

The author tries to extract from Freud's writings a consistent theory of the mental apparatus. In doing so, however, he comes across a certain fracture, a certain ambiguity. The mental apparatus can be interpreted in one of two ways: either as a representation system or as a machine. If we think about the unconscious as a *machine* (factory), we must accept that the production process (e.g. the process of generating sentences) precedes its semantic representations. Under this approach unconsciousness is not a question of meaning at all, but rather a question of use. Its fundamental question is not "What does it (myth, dream, drama *etc.*) mean?", but "How does it proceed?" In that sense the idea of the unconscious as a machine comes close to the syntactic theory of mind.

In contrast, thinking about the unconscious as a *theatre* will always have its roots in the concept of representation. The basic question will be "What does the text – utterance mean?". Under this approach unconsciousness does not have generative functions, but rather representational ones. It is not the seat of drives (or desires) but of cognitive representations and computations.

To give a reasonable explication of the *machine theory of the mental apparatus*, the book turns to G. Ryle, A. Turing, and J. Piaget. Using the notions of automaton (Turing) and "knowledge how" (Ryle), as well as operation and regulation (Piaget), the author attempts a stance on the nature of unconsciousness interpreted as procedural knowledge initiating automatic (non-intentional) behaviour. He concludes that there are behaviours determined by cause-effect structures of the organism and behaviours determined by symbolic structures. The former are for the most part non-operator, the latter are operator (in Piaget's sense).

To give a reasonable explication of the *representational theory of the mental apparatus*, the book turns to the theories of C. Lévi-Strauss (myths) and N. Chomsky (grammars). Somewhat metaphorically this approach to thinking about the unconscious is called *theatre*. However, it is a theatre in which the individual is not only the actor or director but also the stage. Thus the unconscious is the location where dramas myth scripts are played. However, just as a *machine* turns out to be a structure that requires (for its oper-

ation) certain representations, *myths* turn out to be machines for overcoming time. A similar situation occurs with other representational systems, e.g. *grammars* (in Chomsky's sense) have turned out to be machines for generating sentences. Therefore, the author concludes that the representational and the machine theories of mind entail each other.

A *proceduralist* attempt at explaining the operation of mind, i.e. one based on the assumption that data ("knowledge that") and procedures ("knowledge how") together form modules and that the application of certain data (rather than any other) to a certain procedure (rather than any other), and vice versa, is determined by the internal architecture of mind (machine), has several non-trivial implications. First of all, in the proceduralist convention there is no need to assume the existence of a central unit "deciding" which data apply to which procedures. Second, a proceduralist data processing system operates according to the principle of a full *privacy* of knowledge. In other words, a representation is not the knowledge of an individual subject but the hidden knowledge of a certain user-procedure. In a proceduralist data processing system the subject of transformation processes is lost, and with it is lost the phenomenological interpretation of representation. Other attributes of a subject, free will and knowledge, disappear as well. What is involved is not exorcizing the homunculus, but an attempt to break down the system into functional units that make "decisions" sufficiently simple to be capable of full formalization (or *mechanization*).

Without identity (permanence in time and space, transsituational permanence of behaviour) it is difficult to talk about responsibility. According to Descartes the soul has unconstrained freedom of will, which among others explains the possibility of error. Thanks to will the soul is able to control affects in an absolute way. Thus, man is fully responsible for his actions, including those done under the influence of affects. Descartes fails to see that *acts of will* (as separate mental phenomena, besides reason and emotion) are entangled in a paradox: if they are a part of purposeful action, their voluntariness is problematic (such voluntariness must result from some higher-order act, and so on *ad infinitum*). If, conversely, they are not a part of purposeful action, then it remains a mystery how at all they affect behaviour. The problemativeness of acts of will makes the concept of individual *responsibility* even more problematic. Responsibility cannot exist without acts of will, as one can take responsibility only for actions accepted by oneself and not for ones done under compulsion.

Finally the author asks the fundamental question: Can psychology exist without parallelism? To answer it, he attempts a reconstruction of a Pi-

agetian version of this doctrine: a *logico-physical parallelism*. In contrast to Cartesian dualism, this option would not be nativistic but *constructivist*. The subject, equipped with logico-formal structures parallel to physical ones, would form during its development. The question “Will parallelism understood in this way become a methodological directive sufficient to distinguish psychology from neurophysiology, that is to say will become a sufficient and necessary distinction defining the methodological identity of cognitive psychology?” remains open. It implies a connection with the abstract models of mind proposed by contemporary Artificial Intelligence, whose important limitations are pointed out in a relevant section of the book.

Psychology without parallelism is nothing (it is a variety of either behavioural sciences or neurophysiology). Similarly, if mind does not constitute a *sui generis* category of phenomena, it is but a physical converter of information. At the same time the author is increasingly aware that the parallelist doctrine is difficult to maintain, and even more difficult to mould into an appropriate, modern form. Hence probably the web of paradoxes in which entire psychology is entangled.

The question of a proper interpretation of Freud’s “discovery” is so important because an answer to this question also modifies our concept of the conscious being. What is consciousness, if it is not “just” knowledge and not “quite” mentality? By asking such questions, the author wants to imply that in agreeing to the existence of unconsciousness, we must at the same time alter the sense of consciousness and ascribe to it new functions. One such function can be to clear access to other mental processes. Thus consciousness would be indistinguishable from attention, which determines accessibility or inaccessibility of the world. Unconsciousness would then be a partial or total exclusion of certain parts of possible experience.

INDEKS OSOBOWY

A

Abramowski Edward 14, 75
Ach Narziss 50
Adorno Theodor W. 31, 192–193
Ajdukiewiczowie Kazimierz i Maria
36
Amsterdamski Piotr 114, 206
Amsterdamski Stefan 33, 42, 168,
172
Archimedes 222
Armstrong David M. 54, 81, 87, 106
Arystoteles 42, 57, 85, 98, 145
Augustyn św. 37, 127

B

Baldwin James M. 193
Banasiak Bogdan 19
Baran Bogdan 185
Barbour Ian G. 22, 170–171
Bergson Henri 192
Berkeley George 189
Berkovitz Leonard 190
Bertherat Yves 98
Bieńkowska Ewa 137
Binet Alfred 14
Bobryk Jerzy 43, 60, 106, 178
Bolter J. David 114
Borges Jorge Louis 8
Borzym Stanisław 7
Brentano Franz 36, 57–58, 62
Breuer Joseph 87
Bruner Jerome 167
Burns Jean 40

C

Cannon Walter B. 211
Cantor Nancy 190
Carus 15, 196
Chertok L. 75
Chmaj Ludwik 200
Chmielecki Andrzej 58
Chomsky Noam 11, 13, 21, 24,
30–31, 78, 115–116, 136, 139,
142–143, 154–166, 213, 219–
–222, 226, 229, 245–251, 253–
–254, 256–257
Chopin Fryderyk 123
Church Alonzo 108, 206
Chwedeńczuk Bohdan 40, 115, 122,
126
Cichowicz Stanisław 19, 84, 111, 156
Claparède Edouard 130
Clausius Rudolf 75
Cohen Jonathan L. 126, 128
Cordemoy Geraud de 154
Czerniak Stanisław 7

D

Dante Alighieri 33
Darwin Charles 47, 75, 172, 213
Davidson Donald 89, 144–145,
230, 237–239
Dąmbska Izydora 35–37
DeCamp Wilson Timothy 175
Dembska Janina 207
Dennett Daniel C. 54–55, 104, 120,
122–123, 129, 255

Derrida Jacques 38–39, 111
 Descartes René zob. Kartezjusz 11,
 31, 35–36, 38, 43–44, 76, 103,
 158, 185, 199, 204, 225
 Descombes Vincent 19
 Dobroczyński Bartłomiej 14, 75
 Domańska Kalina 60
 Dreyfus Hubert L. 124–127
 Dreyfus Stuart E. 124–127
 Duda Roman 222
 Durkheim Emile 147
 Dybel Paweł 25–26, 215, 230
 Dziliński Paweł 55

E

Einstein Albert 170–172
 Elzenberg Henryk 15, 40
 Eribon Didier 138, 141, 148
 Erikson Erik 192–193, 229, 244
 Euklides 88, 122, 169

F

Fechner Gustav Theodor 14, 48–51,
 75, 98, 220
 Feyerabend Paul K. 29–30, 171
 Fodor Jerry A. 9, 12, 27, 59–60,
 115–116, 125, 135–136, 143,
 214, 226, 235, 253
 Fortlage Karl 15
 Foucault Michel 11, 31–32, 38–39,
 55–56, 74, 101, 138, 174, 176,
 204, 221
 Fraassen van Bas C. 57–58
 Fraise Paul 207
 Frankiewicz Małgorzata 203
 Frege Gottlob 63, 175
 Freud Sigmund 9, 11–17, 19–26,
 30–33, 46–47, 70, 73–98, 100–
 –101, 103, 106–112, 122, 130–
 –131, 133, 136–139, 146–150,

153, 160, 167–172, 174, 180,
 187, 190–194, 215, 217, 219–
 –222, 224–226, 230–234, 238,
 240–241, 243–245, 249, 252–
 –254, 256

G

Galileusz 44, 118, 213
 Garewicz Jan 15
 Garret M. 157
 Gierulanka Danuta 63
 Goban-Klas Tomasz 114
 Gorczyca Barbara 16, 139
 Graff Piotr 100, 170
 Grajewski Wincenty 16, 139, 145
 Greenwald Anthony G. 197
 Gryz Jarosław 89, 145

H

Haeckel Ernst 15, 196
 Hartmann Eduard von 15, 196
 Hebb Donald 125
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 73,
 198, 244
 Heidegger Martin 31, 97, 126–127,
 185, 218, 230
 Helmholtz Hermann von 75
 Hilbert David 205
 Hinton Geoffrey 125
 Hobbes Thomas 46, 118
 Hubel David 162
 Hume David 63, 158, 189
 Hunter Geoffrey 114
 Husserl Edmund 11, 17–18, 23, 28,
 31, 41–42, 45, 47, 56–57, 60–
 –71, 126, 133, 142, 174, 176,
 189

I

Ingarden Roman 70, 188, 203

Ivánka Helena 122, 191, 234

J

Jakobson Roman 95, 153–154

Jakubczak Ireneusz 155, 254

Janet Pierre 14

Jekels Ludwik 122

Jung Carl Gustav 21, 42, 140, 151–
–152, 196, 226

K

Kania Ireneusz 98

Kant Immanuel 31, 73, 80, 135,
151, 173, 185–186, 188, 196,
244, 246

Kartezjusz (René Descartes) 9, 11–
–12, 17, 25, 31, 35–39, 41–46,
51, 69–71, 75–76, 79–80, 87,
117–118, 126, 142, 146, 148,
158–160, 165, 167, 170, 173,
189, 199, 213, 218, 223–224,
226

Kasprzyk Krystyna 153

Katz Jerrold J. 163, 214

Kądziaława Danuta 101, 200

Kęszycka Helena 39

Kihlstrom John F. 190

Klimas-Kuchtowa Ewa 78

Kmita Jerzy 99, 202

Kocjan Krzysztof 138

Koffka Kurt 50

Kolankiewicz Leszek 146

Komendant Tadeusz 8, 39, 111,
174, 204, 221

Kopernik Mikołaj 15, 172

Kostyszak Maria 19

Kowaliszyn Artur 75, 161

Köhler Wolfgang 19, 78

Krahelska Halina 54, 81

Krasnodębski Zdzisław 66

Kreutz Mieczysław 53

Krośniak Marek 22, 170

Król Marcin 146

Krzemieniowa Krystyna 192

Kuhn Thomas S. 16–17, 33, 42, 47,
75–76, 167–168, 171–172

Kurcz Ida 60

Külpe Oswald 50

L

Lacan Jacques 7, 9, 13, 16, 31, 89,
95–98, 139, 153, 173, 195–196,
226, 230, 232, 252

Lamarck Jean-Baptiste de 75

Laplace Pierre Simon 206

Lavoisier Antoine Laurent 16–17

Leach Edmund 220

Leclair Serge 97, 231

Leibniz Gottfried W. 14–17, 31, 36–
–37, 39–40, 44, 54, 74, 196

Lettvin Jerry 162

Lévi-Strauss Claude 31, 98, 136–
–139, 141–142, 144–148, 150–
–153, 157–158, 163, 165, 167,
173, 181–182, 185, 189, 191,
210–211, 213, 219, 221–222,
226

Lévy-Bruhl Lucien 147

Lindsay Peter H. 161

Locke John 27, 45

Lorenz Konrad 45, 223

Lyons John 156

Ł

Łapiński Bogdan 197

Łopuska Katarzyna 97

Łuria Aleksander R. 231

M

Macnamara John 60

Magala Sławomir 101, 159
 Malebranche Nicolas 31
 Marciszewski Witold 44, 117–118,
 181, 201
 Marks Karol 74, 138, 176, 213, 222
 Maruszewska Małgorzata 123, 126,
 227
 Maturana Humberto 162
 Matuszewski Krzysztof 74
 Mauss Marcel 146, 151, 165
 Mead George Herbert 119, 129,
 179–180, 197
 Mehler J. 157
 Merleau-Ponty Maurice 19–20
 Migasiński Jacek 20
 Mikłasz Marian 191
 Miś Andrzej 7
 Miziński Jan 97
 Montaigne Michel de 146

N

Nagel Ernst 205
 Nahlik K. 18
 Najder Krzysztof 225
 Napoleon Bonaparte 62
 Newell Allen 125
 Newman James R. 205
 Newton Isaac 42, 170–172
 Nietzsche Friedrich 31–32, 74, 185,
 203–204
 Nisbett Richard E. 175
 Norman A. Donald 161
 Nowaczyk Adam 214

O

Ochocki Aleksander 91, 254
 Ostromęcka Helena 16, 76, 167

P

Paczkowska Elżbieta 62

Pascal Blaise 37, 56, 126, 204, 217
 Paszkiewicz Elżbieta 75, 100
 Pawlak Zdzisław 117
 Pelc Jerzy 154
 Penfield Wilder 192
 Penrose Roger 114, 206
 Piaget Jean 19, 24, 27–28, 30–32,
 54, 84, 129–136, 142, 149, 153,
 156, 160, 183, 191, 193–195,
 205, 207–209, 213, 219, 222
 Piasecka Joanna 19
 Pieter Józef 48
 Pini-Suchodolska J. 132, 195
 Platon 17, 39, 74
 Pomian Krzysztof 136, 146, 210,
 222
 Poręba Marcin 78, 110, 187, 231
 Priestley Joseph 16–17
 Prokopiuk Jerzy 21, 42, 77, 91, 140,
 194, 196, 221, 254
 Protagoras 43
 Putnam Hilary 22–23, 40
 Pylyshyn Zenon W. 103, 107–108,
 125, 214

Q

Quine Willard Van Orman 40, 181

R

Radzicki Józef 175, 212
 Raulet Gerard 186
 Reszke Robert 14, 80, 85, 109, 220
 Ricoeur Paul 20–21, 33, 74, 76, 96,
 100, 111, 136–137, 170, 174,
 181, 203, 232
 Rojszczak Artur 36
 Rorty Richard 27, 43, 54–55, 217,
 222, 230, 238
 Rosenblatt Frank 125, 126

- Rosińska Zofia 78, 99, 110, 112,
187, 231
- Rosner Katarzyna 24, 100, 136, 158,
170, 213
- Rousseau Jean-Jacques 138, 146
- Ruch Floyd L. 212
- Ryle Gilbert 44, 53, 69, 117–119,
142, 181, 188, 200–201, 219
- S**
- Sartre Jean-Paul 11, 18–19, 79, 173,
235
- Saussure Ferdinand 75, 97, 153–
–154, 163, 183
- Schelling Friedrich W. J. 196
- Schopenhauer Arthur 14–16, 176,
196
- Searle John R. 12–13, 53, 59, 103–
–108, 116, 120–122, 126, 240,
252, 254–255
- Selz Otto 187
- Sidorek Janusz 61, 70
- Simon Herbert 125
- Siwek Paweł 43
- Skinner Burrhus F. 154
- Smolensky Paul 125
- Sofokles 136
- Sokrates 28
- Sperling 161
- Spinoza Baruch 31
- Stanosz Barbara 114, 156, 163, 181,
205, 214, 238
- Stefańczyk Piotr 20
- Steinsberg Aniela 139
- Stróżewski Władysław 18
- Swieżawski Stefan 36
- Szacki Jerzy 146
- Szczubiałka Michał 27, 43, 115,
158, 213, 222
- Szemińska Alina 194
- Szewczyk Jan 65
- Ś**
- Święcicka Krystyna 28
- T**
- Tadeusiewicz Ryszard 13
- Taine Hypolite Adolphe 14
- Tempczyk Michał 24, 136
- Thom René 16, 166
- Tischner Józef 218
- Turing Alan M. 103, 108, 112–117,
119–120, 206, 219
- Twardowski Kazimierz 60–62
- V**
- Vetter Helmut 97
- Vico Giambattista 9, 138
- W**
- Wajs Andrzej 69, 176
- Walczeńska Sławomira 189
- Walker C. T. 157
- Watson John 78, 93
- Watt James 112
- Weber Ernst Heinrich 98
- Wertheimer Max 50
- Whorf Benjamin L. 171
- Wiesel Thorstein 162
- Wilkes Kathy 123, 227
- Wittgenstein Ludwig 14, 112–113,
123–124, 126–127, 163, 180,
215, 217, 238, 252
- Wojciechowska Wanda 199
- Wojciszke Bogdan 174, 177
- Wolicki K. 223
- Wolińska Z. 119, 179, 197
- Wolniewicz Bogusław 14, 112, 175,
215
- Wolter 138

Wundt Wilhelm 47, 50–51
Wyrzykowski Stanisław 204

Z

Zajączkowski Andrzej 142, 173
Zakrzewska Zofia 28, 130, 183, 209
Zamiara Krystyna 30, 40, 227

Zeidler Paweł 23
Zimbardo G. Philip 212
Zwoliński Zbigniew 186

Ż

Żeleński-Boy Tadeusz 37



Szymon Wróbel – psycholog i filozof. Absolwent Wydziału Nauk Społecznych UAM w Poznaniu. Stypendysta Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien. W 2001 roku w Wydawnictwie Universitas ukazała się jego książka *Galaktyki, biblioteki, popioły* z zakresu filozofii literatury, a pod koniec 2002 roku Wydawnictwo Naukowe UAM opublikowało jego książkę zatytułowaną *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej* (nagroda Prezesa Rady Ministrów, 2004). W 2008 roku Wydawnictwo Aletheia wydało jego kolejną książkę napisaną wspólnie z Pawłem Dyblem, zatytułowaną

Granice polityczności. Przez ostatnie lata pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie oraz Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM w Kaliszu, obecnie wykładowca w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych Artes Liberales UW. Trzykrotnie nominowany do nagrody literackiej Paszporty Polityki (1997, 2003, 2004). Jego nową książkę zatytułowaną *Umysł, gramatyka, ewolucja* w 2011 roku opublikowało Wydawnictwo Naukowe PWN.

Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?

ma na celu wskazanie problemów filozoficznych w ramach empirystycznie zorientowanej dziś psychologii. Po pierwsze, autor stara się wykazać, że psychologia wraz ze swym klasycznym problemem ciała i umysłu jest produktem nowożytnym, tj. rodzi się wraz z tekstami Kartezjusza. Po drugie, autor krytycznie odnosi się do dwóch istotnych rozwinięć kartezjanizmu, tj. introspekcjonizmu i fenomenologii. Temu pierwszemu zarzuca sprzeczność pomiędzy założeniami ontologicznymi (dyrektywa paralelizmu psychofizycznego) a praktyką badawczą (naturalizm epistemologiczny i fenomenalizm), fenomenologii zaś niekonsekwencję w ujęciu problemu świadomości. Łącząc te dwie krytyki, autor stara się zburzyć zaufanie do równania: „psychiczne = świadome”. Świadomość, że psychologia powinna odszukać inny od świadomości przedmiot badań, stanowi główną przesłankę poszukiwań intelektualnych zawartych w książce. Autor zwraca się w kierunku myślenia antykartezjańskiego, tj. psychoanalizy i kognitywistyki. Z tekstów Zygmunta Freuda autor stara się wyluskać spójną teorię aparatu psychicznego. Tu jednak natrafia na pęknięcie, na pewną dwuznaczność; ów aparat można bowiem interpretować dwojako: albo jako system reprezentacji, albo jako maszynę.

ISBN 978-83-231-2722-2

