

MAREK GMERCZYŃSKI

UNIwersytet Śląski w Katowicach

E-MAIL: 3A5.GMERCZYNSKI.M@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-1941-7071

Recepcja pojęcia nieświadomości w filozofii Johanna Volkelta

Abstract: The article presents the view of the neo-Kantian Johannes Volkelt on the genesis and evolution of the concept of unconsciousness and introduces the reader as well to the term, rather unpopular in philosophy. Difficulties with intuitive comprehension of unconsciousness and its verbal definition mean the ambiguity and cloudiness of the idea and its designation, which is multiplied by analogous issues concerning consciousness. The text, which is a summary of Volkelt's thought, shows the failure to place unconsciousness in the ideal or real area and the bold attempt by Eduard von Hartmann to break out of the impasse. The conclusion of the work is that unconsciousness requires further research both historically and systematically.

Keywords: unconsciousness, neo-Kantianism, history of ideas, Johannes Volkelt, Eduard von Hartmann

The concept of the unconscious is now so firmly associated with Sigmund Freud that an alternative conception of the unconscious, one which is not in some way dependent on or derived from that of psychoanalysis, is hard to imagine at present.

Sebastian Gardner¹

Wstęp

W artykule zamierzam przybliżyć poglądy neokantysty Johanna Volkelta na powstawanie i rozwój pojęcia nieświadomości sformułowane przez niego w pracy *Das Unbewusste und der Pessimismus*². Książka Volkelta została wydana w Berlinie w drugiej połowie XIX wieku, czyli przed publikacjami Sigmunda Freuda, a jak zobaczymy, intuicje nieświadomości jako obiektu pojawiały się już o wiele wcześniej, bo od antyku, kiedy pozostawały poza wprost wyrażonym zainteresowaniem filozofów. Cytat z tekstu Sebastiana Gardnera jest zarówno oceną obecnego pojmowania nieświadomego, jak i zachętą do poszukiwań genezy i historii „bezwiednej psychiki”. Za Gardnerem uważam, że Freud, na sposób mniej lub bardziej świadomy, wybiórczo przyswoił sobie pojęcie nieświadomości występujące w dyskursie intelektualnym Europy od wieków. Zagadnienie nieświadomych przedstawień i innych pozostających poza świadomością czynności umysłu jest rozważane *explicite* w filozofii już od wystąpienia Kartezjusza, do czego Freud bliżej nie nawiązuje³. Właśnie ta skąpość odniesień do poprzedników wydaje się powodem powszechnego dziś przyznawania Freudowi oryginalności w stworzeniu pojęcia nieświadomości, jak i jego uszczupłego rozumienia. Prezentacja książki Volkelta pokazuje, że pełniejsze poznanie *nieświadomego* wymaga

¹ Sebastian Gardner, „The Unconscious Mind”, w: *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, red. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), Introduction.

² Johannes Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus* (Berlin: Verlag von F. Henschel, 1873).

³ W *Traumdeutung* Freuda z 1900 r. znajdujemy jedynie nieliczne odniesienia do prac filozofów traktujących o nieświadomości (Kant, Schopenhauer).

badania historycznych, a ograniczenie się w nich do kontekstu myśli twórcy psychoanalizy jest powierzchowne.

Prace na temat filozofii Johanna Volkelta nie są liczne. Krzysztof Wieczorek lokuje myśl Volkelta „na przecięciu się linii dwu najważniejszych inspiracji w jego dojrzywaniu intelektualnym – dialektyki heglowskiej oraz »je-najskiej« interpretacji filozofii krytycznej Kanta” i zwraca uwagę, że trudno zaliczyć Volkelta jednoznacznie do którejkolwiek z wyrażenie wyodrębnionych szkół neokantowskich. Samą pracę Volkelta o nieświadomym uznaje za krytyczną interpretację poglądów metafizycznych Eduarda von Hartmanna w duchu heglizmu⁴. Andrzej Noras, w monografii na temat neokantyzmu, postrzega książkę Volkelta o nieświadomości jako włączenie się autora w wir filozoficznych sporów jego czasów i odpowiedź na pierwsze wydanie *Philosophie des Unbewussten* von Hartmanna, którą to odpowiedź ponadto sam von Hartmann miał wysoko cenić⁵. Szeroko do związków myśli Volkelta i von Hartmanna odnosi się Tomasz Kubalica w pracy poświęconej metafizyce pierwszego z autorów. Volkelta określa jako neokantystę zorientowanego metafizycznie, a za punkt wyjścia jego filozofii, prócz Kanta, uważa myśl Hegla. Zdaniem Kubalicy kolejnym umocowaniem twórczości Volkelta jest filozofia von Hartmanna, który „rozwinął filozoficzne idee Schopenhauera w duchu Hegla”. Kubalica zaznacza również, że von Hartmann chciał widzieć w Volkeltcie reprezentanta nowego heglizmu, który powinien się rozwinąć i zastąpić starą szkołę⁶.

Praca ma na celu możliwie obszerne przedstawienie tekstu Volkelta, lecz konieczność ograniczenia jej objętości skutkuje stosunkowo wąskim do-borem literatury i nielicznymi odniesieniami do innych autorów. Z prac wprowadzających do filozofii nieświadomego „epoki przedfreudowskiej” godny

⁴ Por. Krzysztof Wieczorek, *Spory o przedmiot poznania* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004), 203–207.

⁵ Andrzej Noras, *Historia neokantyzmu* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012), 273–274. Odniesienie von Hartmanna do pracy Volkelta znajdziemy w: Eduard von Hartmann, *Neokantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* (Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1877). Von Hartmann, odpowiadając na krytykę Volkelta, stwierdza, że nie w pełni ujął on jego myśl z uwagi na „heglowskie uprzedzenia” (tamże, 40), jednak w uznaniu dla jego filozofii poświęca mu znaczną część swojej książki.

⁶ Tomasz Kubalica, *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 17, 47 i 58.

polecenia jest artykuł Jakuba Przybyły prezentujący „wyłanianie się pojęcia nieświadomego w historii idei”⁷. Szerzej o nieświadomym przed Freudem piszą Bartłomiej Dobroczyński⁸ i Albert Dryjski⁹. O nieświadomości w kontekście obejmującym już myśl Freuda i jej oddziaływanie w XX wieku traktują prace Andrzeja Ledera¹⁰ i Szymona Wróbla¹¹. Z literatury obcej można polecić książkę Güntera Göddego i Michaela B. Buchholza przedstawiającą nurty rozumienia nieświadomości w obrębie filozofii: kognitywny, metafizyczny (popędowo-irracjonalny) i romantyczno-witalny¹². Obszerny rozdział dotyczący nieświadomości znajdziemy w pracy Ludwiga J. Pongratza¹³. Klasyczną pozycją z zakresu historii idei i historii nieświadomości jest książka Lancelota L. Whyte’a¹⁴.

Volkekt o nieświadomym

„Musimy bowiem być przeświadczeni, iż w naturze prawdy leży to, że to-ruje sobie drogę wtedy, kiedy nadszedł jej czas, i że pojawia się tylko wtedy, kiedy czas ów nadszedł, i dlatego nigdy ani nie pojawia się za wcześniej, ani nie staje wobec publiczności niedojrzałej [do jej przyjęcia]”¹⁵.

⁷ Jakub Przybyła, „Narodziny nieświadomego. Historia i znaczenie pojęcia”, *Psychoterapia* 3 (146) (2008): 5–18.

⁸ Bartłomiej Dobroczyński, *Ciemna strona psychiki* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 1994). Bartłomiej Dobroczyński, *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem* (Kraków: Universitas, 2005).

⁹ Albert Dryjski, „Współczesne teorie podświadomości”, *Kwartalnik Filozoficzny* (1931): 37–74, 111–152, 219–256.

¹⁰ Andrzej Leder, *Nieświadomość jako pustka* (Warszawa: IFiS PAN, 2001).

¹¹ Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012).

¹² Günter Gödde, Michael B. Buchholz, *Unbewusstes* (Gießen: Psychosozial Verlag, 2011).

¹³ Ludwig J. Pongratz, *Problemgeschichte der Psychologie* (Bern–München: Francke Verlag, 1967).

¹⁴ Lancelot Law Whyte, *The Unconsciousness before Freud* (London: Julian Friedmann Publishers, 1979).

¹⁵ Georg Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. Adam Landman (Warszawa: PWN, 1963), 88.

Tym cytatem z *Fenomenologii ducha* Georga Wilhelma Friedricha Hegla Johannes Volkelt¹⁶ rozpoczyna swą pracę poświęconą nieświadomości i polemice z będącym u szczytu sławy „domorośłym”¹⁷ filozofem Eduardem von Hartmannem. Książka Volkelta nosi tytuł: *Das Unbewusste und der Pessimismus* i podtytuł: *Studien zur modernen Geistesbewegung*. Opracowanie składa się z trzech części. W części pierwszej tropi Volkelt filozoficzne ślady nieświadomości, rozpoczynając od starożytnych Greków, poprzez średniowiecze, myśl racjonalistów i empirystów. Kontynuując, odnosi się do prac Immanuela Kanta oraz Hegla i kończy swój wywód historycznymi refleksjami na temat Carla Gustava Carusa i swojego „oponenta” von Hartmanna. W części drugiej, o charakterze systematycznym, przedstawia Volkelt związki filozofii Hegla i Arthura Schopenhauera, będące źródłem pojęcia nieświadomie-logicznego u von Hartmanna, jednocześnie poddając krytyce jego metafizykę. Część trzecia, dotycząca pesymizmu, wykracza poza ramy tego opracowania.

Praca Johanna Volkelta jest refleksją nad książką von Hartmanna *Philosophie des Unbewussten* wydaną w Berlinie w 1869 roku. Książka von Hartmanna była zjawiskiem rzadko w filozofii spotykanym, nawet wyjątkowym. Jak pisze tłumaczka wydanego w roku 1982 polskiego wyboru *Filozofii nieświadomego* Barbara Markiewicz: „Praca ta [...] wywołała ówczesnie niesłychanie szerokie zainteresowanie. Była tłumaczona na wiele języków, a do roku 1882 [...] miała aż dziewięć wydań. W okresie od 1869 do 1880 roku ukazało się około 800 opracowań naukowych na jej temat”¹⁸. Jednym z komentatorów dzieła von Hartmanna był właśnie Volkelt. Cytując Hegla, na wstępie swojej książki uznaje on, że czas poznania nieświadomego się wypełnił, a znakiem tego jest właśnie praca von Hartmanna. Łącząc elementy filozofii Schopenhauera i idealistów niemieckich (głównie Hegla), von Hartmann uważał, że połączenie nieświadomej woli z logiczną ideą jest kluczem do zrozumienia i tłumaczenia istoty świata, absolutu. Jego pogląd nie był bezpodstawny, praca

¹⁶ Sylwetkę Volkelta przedstawia Andrzej Noras w: *Historia neokantyzmu*, 271–272.

¹⁷ Von Hartmann przerwał karierę zawodowego oficera z powodów zdrowotnych w roku 1865. Początkowo studiował filozofię prywatnie. Notatkę biograficzną na temat E. von Hartmanna znajdziemy w pracy: Jan Urbich, *Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert* (Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2016), 151.

¹⁸ Barbara Markiewicz, *Od tłumacza*, w: Eduard von Hartmann, *Filozofia nieświadomego*, przeł. Barbara Markiewicz (Warszawa: IFiS PAN, 1982), 5.

von Hartmanna o nieświadomości wywołała bowiem liczne reakcje w postaci polemik, komentarzy i opracowań, co pokazuje jej solidne osadzenie w ówczesnym stanie ducha i pojmowaniu rzeczywistości. W kręgach kulturalnych znajomość filozoficznych przekonań von Hartmanna była wręcz modna¹⁹. Sama praca Volkelta o nieświadomym i pesymizmie była również komentowana²⁰.

Z czasem okazuje się, że Volkelt nie do końca miał rację. Prawda nadal w pełni się nie ukazała, a publiczność nie w pełni dojrzała. Nieświadomość pozostaje do dziś tajemnicza i mało zbadana. Wprawdzie pojęcie nieświadomości jest utrwalone nawet w języku potocznym, jednak jego rozumienie jest często powierzchowne i zwykle ogranicza się do aspektu freudowskiego – jako wypartych treści aparatu psychicznego powodujących np. niezrozumiałe zachowania i omyłkowe wypowiedzi. Liczba prac o nieświadomości, jeśli za miarę przyjmiemy badania świadomości, jest niewielka²¹. W obrębie psychologii, w znacznym stopniu zorientowanej behawioralnie i nastawionej na badanie zjawisk świadomych, zainteresowanie tematem nieświadomości ogranicza się do tzw. psychologii głębi i pozostaje poza jej głównym nurtem²².

Określenie znaczenia nieświadomie-logicznego*

Pomimo zainteresowania, jakim cieszyło się ówczesnie pojęcie nieświadomości, sam Volkelt wskazuje, że ta popularność była względna i ograniczona.

* Podstawowym pojęciem pracy von Hartmanna, i tym samym Volkelta, jest logiczne i nieświadome – *das unbewusst Logische*. Termin jest trudny w tłumaczeniu na język polski, ponieważ elementem pierwotnym, użytym w formie rzeczownika, jest *das Logische* określone następnie jako nieświadome, co należałoby tłumaczyć jako „logiczne nieświadome”, co nie brzmi dobrze. Sens wyrażenia jest taki, że to, co logiczne, jest zaopatrzone we własność nieświadomości. Najbliższe niemieckiemu *das unbewusst Logische* wydaje się polskie wyrażenie *nieświadomie-logiczne*.

¹⁹ Olga Plumacher w dodatku do swojej pracy o nieświadomym potrzebuje 35 stron, aby wyczerpać książki, broszury, eseje prasowe i recenzje związane z publikacjami von Hartmanna, które ukazały się w latach 1868–1880. Olga Plumacher, *Der Kampf um's Unbewusste* (Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1881), 115–150.

²⁰ Por. Agnes Taubert, *Der Pessimismus und seine Gegner* (Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1873), 117–118.

²¹ Google Scholar po wpisaniu hasła „świadomość” daje około 4 300 000 wyników, po wpisaniu „nieświadomość” 148 000.

²² Por. Dobroczyński, *Ciemna strona*, 10.

Pyta, czy warto zajmować się tak abstrakcyjnym, pustym i odległym od rzeczywistości świata pojęciem. Szybko odpowiada, że warto, określając jednocześnie nieświadomie-logiczne jako podstawowe pojęcie służące do opisu świata (*Weltbegriff*). O tym, jak duże wrażenie musiała wywrzeć praca von Hartmanna na Volkeltcie, świadczy fakt, że już na początku książki nazywa go „genialnym myślicielem”, a samo pojęcie nieświadomego uznaje za podstawowy termin filozoficzny. Podobnie jak dziś Freud, von Hartmann uchodził w tamtych czasach w opinii części publiczności za „odkrywcę” nieświadomości, co Volkelt dezawuuje, pokazując rozwój pojęcia od starożytności, a von Hartmanna przedstawia jako tego, który wydobył to pojęcie z „mistycznej głębi myśli swoich poprzedników”, gdzie pojawiało się ono na powierzchni myśli tylko „chwilowo i z doraźnej potrzeby”. Dopiero von Hartmann, zdaniem Volkelta, uczynił nieświadomość, będącą do dziś na czołowym miejscu wśród aporii filozofii, w pełni świadomą, czy raczej uświadomioną²³. Volkelt porównuje Eduarda von Hartmanna do Immanuela Kanta, co określa rangę, którą przyznaje mu on wśród filozofów. Wskazuje na analogię w strukturze genezy poglądów obu myślicieli i podobieństwo krańcowych reakcji na ich publikacje. Tak jak Kant, czerpiąc z racjonalizmu Christiana Wolffa, z angielskiego empiryzmu i sceptycyzmu, doszedł do wniosków przekraczających istotnie już wstępnie zawarte u poprzedników treści, co skutkowało nie tylko sławą, ale również niezrozumieniem, tak von Hartmann potrafił, korzystając z prac swoich poprzedników (Hegla i Schopenhauera, jedynie „operujących” według Volkelta wokół nieświadomości), uczynić decydujący i śmiały krok i sformułował naukę o nieświadomie-logicznym, w wyniku czego spotkała go nie tylko popularność, ale także gwałtowna krytyka.

Nieświadomie-logiczne bowiem nie wszędzie zyskało aprobatę, bywało określane jako paradoksalne i nie do utrzymania nawet w środowiskach postępowych. Dla kontrastu wobec poglądów sceptyków pokazuje Volkelt liczne źródła przyrodnicze, które wskazują w tym czasie na prawomocność tezy o nieświadomym (Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, Wilhelm Maximilian Wundt, Johann Karl Friedrich Zöllner), a za szczególnie cenne uważa uznanie istnienia elementów nieświadomych za podstawę myśli

²³ Volkelt, *Das Unbewusste*, 1–2. Przed von Hartmannem już Carl Gustav Carus mówił obszernie o pierwszeństwie nieświadomego w opisie i poznawaniu świata.

i woli przez psychiatrę Petera Willersa Jessena. Po zwrocie antyheglowskim wpływ nauk przyrodniczych na filozofię staje się akceptowany i istotny.

Podstawowe dla dalszych wywodów jest określenie znaczenia samego nieświadomie-logicznego u von Hartmanna. Zdaniem Volkelta zawiera ono w sobie połączone dwa istotne momenty, które w filozoficznym dyskursie pozostawały od Kartezjusza wyraźnie rozdzielone. Te dwa momenty to element subiektywny, idealny, podmiotowy i element obiektywny, realny, przedmiotowy. Strona logiczna nieświadomie-logicznego, tożsama z pojęciowym myśleniem, pozostaje w dziedzinie idealnej utożsamianej z refleksyjną świadomością podmiotu. Ta idealna treść ma jednak istnieć również bez poznającego podmiotu, ma mieć byt samoistny, obiektywny, właściwy naturze. Nieświadomie-logiczne von Hartmanna należy uznać za pierwotny element budowy świata, element łączący świadomość z nieświadomą naturą²⁴. Widać tu, niewyrażony wprost, wpływ filozofii Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga.

Na dalszych stronach przechodzi Volkelt do przedstawienia rozwoju myśli o świadomości i początkowej konceptualizacji pojęcia, rozpoczynając od hylozoizmu. Istotne jest, że w starożytności duch i natura były obecne w niezróżnicowanej mieszaninie, w niezauważalnych przejściach wobec siebie. Myślenie i duch mają koloryt natury, a natura jest przenikana przez oddech ducha²⁵.

²⁴ „Das unbewusst Logische umfasst zwei Momente, die dem gewöhnlichen Bewusstsein für unvereinbar und schlechthin aus einander fallend gelten, in wesentlicher Einheit. [...] Die eine wesentliche Seite des Unbewussten liegt demnach in seiner begrifflichen ideellen Natur; sein Inhalt wird durch Gedanken gebildet. [...] Das Ideelle soll ohne ein wissendes Subjekt bestehen; es soll ein selbstständiges, objektives, gleichsam ein Naturdasein haben. Damit sind wir zu dem zweiten Moment im unbewusst Logischen gekommen. Der Begriff soll als objektiv, der Gedankeninhalt mit Weglassung der Bewusstseinsform als seiend gedacht werden. [...] Sein Dasein ist, wie vorhin, ideell, zugleich aber ausschliesslich objektiv; wie vorhin begrifflich, zugleich aber natürlich. In der Verbindung dieser Gegensätze liegt das Schwierige dieses Begriffes“. Volkelt, *Das Unbewusste*, 7–8.

²⁵ Tamże, 9–10.

Negatywna postawa filozofii wobec pojęcia nieświadomości

Rozdział drugi pierwszej części pracy nosi tytuł: *Negatywna postawa filozofii wobec pojęcia nieświadomości*. Dla Volkelta ten negatywny stosunek oznacza odejście od starożytnego hylozoizmu i tym samym od uduchowienia, również nieświadomego, świata cielesnego. W starożytności myślenie było immanentnie związane z człowiekiem jako elementem natury i z tą naturą bezpośrednio przez człowieka połączone. Z kolei średniowieczny paradygmat teocentryczny oznacza, zdaniem Volkelta, rozdział ducha od natury, dominację doskonałego świata boskiego nad ułomnym światem ziemskim. Volkelt widzi jednak, że to rozdzielenie świata wiecznego od doczesnego jest również przygotowaniem do emancypacji własnej ludzkiej duchowości i zapowiada ono zmianę paradygmatu filozofii na antropocentryczny; człowiek ponownie, jak w starożytności uważał Protagoras, staje się miarą rzeczy. Zerwania z orientacją na Boga dokonuje Kartezjusz²⁶. Jak wiara oddzieliła świat wieczny od doczesnego, tak Kartezjusz oddzielił duszę od ciała. Materia stała się teraz mechanizmem funkcjonującym na zasadach fizyki i tym samym została pozbawiona resztek duchowości. Kartezjusz pozbawił materię wszelkich idei, popędów, duchowości, krótko mówiąc, wszystkiego, co by ją jakoś zbliżyło do myślenia. Wraz z tym radykalnym rozdziałem myślenia od rozciągłości rozpoczyna się dla koncepcji nieświadomości nowa era, jest ona teraz wprost wykluczona, nieświadome myślenie staje się niezrozumiałym absurdem²⁷. Jako pomocne w opisie świata pojęcie nieświadomego domaga się jednak ujawnienia, ponieważ pojęcia użyteczne stają się z czasem konieczne²⁸.

Podobne do Kartezjusza podejście do nieświadomości przypisuje Volkelt Baruchowi Spinozie, który oczyścił, jego zdaniem, filozofię z teologicznych dowolności i niekonsekwencji, pozbywając się Boga ze świata lub raczej odwrotnie – włączając go w świat. W ten sposób świat jest zaopatrzony nie tylko we własny atrybut myślenia, ale również w boski *intellectus infinitus*, który, według Volkelta, Spinoza uważa za stale świadomy. Rozdział duszy od ciała

²⁶ Tamże, 15–16.

²⁷ Tamże, 17–18.

²⁸ Por. Leder, *Nieświadomość*, 46; Wróbel, *Odkrycie*, 36.

u Spinozy uważa Volkelt za bardziej radykalny niż u Kartezjusza, ponieważ w ludzkim ciele u Spinozy nie znajdujemy już żadnego punktu, na podobieństwo szyszynki u Kartezjusza, w którym mogłoby dojść do ich kontaktu. Zdaniem Volkelta paralelizm Spinozy, oparty na jedności substancji, powoduje, że duch jest stale świadomy, a aspekt rozciąglony substancji zostaje całkowicie pozbawiony waloru psychiczności²⁹.

Po krytyce filozofii Kartezjusza i Spinozy wskazuje Volkelt na pojęcie rozwoju, które uważa, jako heglista, za istotnie związane z koncepcją nieświadomie-logicznego i które ma uzupełnić pokazane wyżej braki statycznych teorii racjonalistów. Rozwój natury, rozpatrywany w duchu filozofii Hegla, zakłada stopniowe ujawnianie się idealnej logicznej treści i pojęcia idei. Rozwiązanie problemu polega na tym, że tak jak natura wzniosła się, wychodząc z poziomu pierwotnej, absolutnej idei, do myślącego ducha, tak myślenie, stopniowane na sposób Leibniza i zwracające się ku swoim fundamentom, musi teraz zstąpić w ramach idealizmu absolutnego Hegla na łono bezświadomej natury. Istota myślenia zostaje zachowana, jednak ma charakter obiektywny, a nie subiektywny, jak w wypadku myśli samouświadomionej, w pełni rozwiniętej i refleksyjnej³⁰.

W kolejnym rozdziale odnosi się Volkelt do poglądów „sensualistów” i „materialistów”, kolejnych przedstawicieli negatywnego nastawienia do nieświadomego. Zdaniem Volkelta John Locke i szczególnie jego „materialistyczni następcy” (David Hume, Étienne Bonnot de Condillac, Denis Diderot, Julien Offray de La Mettrie, Paul Henry Thiry, baron d’Holbach) wydają „zasadzie duchowej” wojnę i w zakresie deprecjacji i eliminacji substancji duchowej przewyższają nawet Kartezjusza i Spinozę, u których myślenie i rozciągloność miały jeszcze równoprawne znaczenie. Według Volkelta jedyne, czego nie potrafili oni usunąć ze sfery duchowej, to świadomość. Traktują ją jednak jako coś tak codziennego i oczywistego, że w sposób naturalny jest

²⁹ Volkelt, *Das Unbewusste*, 19. Tym samym Volkelt uważa, że Spinoza w żaden sposób nie zbliżył się do rozwiązania problemu Kartezjusza i jego przemyślenia uznał za bezowocne. Całkowicie odmienne rozumienie koncepcji Spinozy prezentuje Szmaglińska. Por. Katarzyna Szmaglińska, „Filozofia Barucha Spinozy w świetle »drugiego« odkrycia nieświadomości”, *Folia Philosophica* 28 (2010): 101–112.

³⁰ Volkelt, *Das Unbewusste*, 21–22. Dalsze omówienie filozofii Hegla znajdujemy w rozdziale o „pozytywnym nastawieniu wobec nieświadomego”.

ona dla nich właściwością materii. W związku z tym, że uznają świadomość za powiazaną z mózgiem, nie zaprzatają sobie głowy zagadnieniem, jak z materii może powstawać jej czyste przeciwieństwo. Tym samym, sprowadzając wszystko do materii, zajmują wobec nieświadomości konsekwentnie wrogie stanowisko, również właśnie dlatego, że nieświadome jako bliższe materii od świadomego wymusiłoby korektę ich poglądów. Nieświadomie-logiczne łączy przeciwieństwa i wymaga dla jego pojęcia „zejścia do głębi”, do czego materialista nie jest, według Volkelta, zdolny³¹.

Powracając do wcześniejszych potyczek w obszarze rozważań o rozumie, toczonych przez racjonalistów i empirystów, przypomina Volkelt pogląd Kartezjusza, że dusza stale myśli i co za tym idzie – jest świadoma nawet w trakcie snu pozbawionego marzeń. Nie jest to już tak oczywiste dla Locke’a, który dopuszcza nieciągłość myślenia i uważa myślenie nie za istotę, ale jedynie czynność duszy. Jednak, tak samo jak dla Kartezjusza, nieświadome myślenie jest dla Locke’a niewyobrażalne. Locke argumentuje, że jeśli na jawie nie wiemy, co śniliśmy, to widocznie śniła inna osoba, co prowadzi do zerwania ciągłości Ja i kolejnych trudności. Zdaniem Volkelta Locke dopuszcza zatem możliwość jedynie względnej nieświadomości, tzn. rozumianej w ten sposób, że każda myśl musi być świadoma, jednak nie jest świadoma dla każdego podmiotu³². Następnie komentuje Volkelt powód odrzucenia przez Locke’a koncepcji idei wrodzonych. Jeśli idee miałyby być wrodzone, to musiałyby być świadome i dostępne również np. dzieciom i upośledzonym, a tak nie jest³³. Zdaniem Locke’a, który stwierdza, że „przede wszystkim zmysły wprowadzają poszczególne wyobrażenia i meblują dotąd próżny gabinet”, umysł sam w sobie jest pusty, a cała jego zawartość pochodzi z doświadczenia

³¹ Volkelt, *Das Unbewusste*, 24–26.

³² To rozumowanie dziś wydaje się w pełni uzasadnione. Świadomość innej osoby jest dla nas nieświadomością. Można również rozważać świadomość niepodmiotową, oderwaną od jaźni.

³³ Locke był już bliski, podobnie jak później Kant, ujęcia nieświadomości jako świadomości anonimowej (zob. Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012)), jednak presja myśli Kartezjusza o dominacji świadomości refleksyjnej była wtedy tak przytłaczająca, że ta myśl Locke’a uległa stłumieniu. Na gruncie tych dociekań powstaje pytanie dotyczące podstaw filozofii: czy świadomość musi być związana z pojęciem podmiotu i jaźni? Zob. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (Tübingen: Mohr, 1928), rozdz. I, cz. V.

i tym samym ze świadomości. Nieświadome przedstawienia, co najmniej genetycznie, są zatem niedorzeczne³⁴. Kończąc rozdział drugi, poświęcony negatywnemu nastawieniu do nieświadomości, referuje Volkelt poglądy George'a Berkeleya, dla którego jakakolwiek nieświadoma substancja jest absurdem³⁵.

Pozytywne nastawienie do nieświadomego

Rozdział trzeci części pierwszej poświęcony pozytywnemu nastawieniu do nieświadomego rozpoczyna Volkelt rozważaniami nad filozofią Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Nie dziwi, że prawo ciągłości – *loi de la continuité* – przedstawia Volkelt jako wielce pomocne w ujmowaniu nieświadomości. Koresponduje ono z zasadą rozwoju, jak i pozwala na zasypanie przepaści między świadomością i materią, duchem i naturą oraz na ujęcie całości według jednej zasady. Materia staje się ograniczeniem wolności monady, a świadomość ulega stopniowaniu. W ten sposób obie dziedziny, materialna i duchowa, mogą się naturalnie przenikać, wypełniając wspólną sferę logicznego jako nieświadome i świadome, co można uznać za antycypację pewnych aspektów idealizmu absolutnego. Volkelt podkreśla również zasługi Leibniza w zakresie przyznawania waloru nieświadomości przeżyciom emocjonalnym, co jest zbieżne z poglądami Arthura Schopenhauera i Johanna Friedricha Herbarta. Nie tylko postrzeżenia, ale także przykrości i inne bodźce nie muszą przekraczać progu świadomości (*douleurs inaperceptibles, determinations insensibles*). W ten sposób mimowolne ruchy i czynności znajdują swoje wyjaśnienie w procesach nieświadomych³⁶. Jednak nie wszystkie wywody Leibniza zyskują uznanie Volkelta. Jego zdaniem Leibniz nie jest w swoich

³⁴ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Władysław Mieczysław Kozłowski (Warszawa: Hachette, 2011), 37. Można snuć przypuszczenia, dlaczego Locke nie zwrócił uwagi, co uczynił później w *Antropologii* Kant, że przecież nie wszystkie meble w gabinecie zawsze jasno widzimy.

³⁵ Volkelt, *Das Unbewusste*, 27–33.

³⁶ Tamże, 37–39. Znajdujemy tu pogląd jasno antycypujący zjawisko czynności omyłkowych opisywanych przez Freuda w jego książce *Psychopatologia życia codziennego*.

argumentacjach konsekwentny, nie odróżnia wyraźnie *perceptions insensibles* (postrzeżeń nieodczuwalnych) od *petites perceptions* (małych postrzeżeń). Prowadzi to w traktowaniu postrzeżeń do pomieszania między różnicą jakościową i ilościową i tym samym ujęcie nieświadomości przez Leibniza pozostaje jedynie względne i, zdaniem Volkelta, nie do końca przemyślane³⁷. Leibniz argumentuje za stopniowym przejściem świadomości w nieświadomość we wstępie do *Nowych rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*³⁸.

Jako przykład uwstecznienia i braku zrozumienia filozofii Leibniza wskazuje Volkelt poglądy Christiana Wolffa, który „odebrał monadom nieświadome przedstawienia”, i filozofię oświeceniową. Jasność i wyraźność ponownie stały się podstawowymi warunkami prawidłowego myślenia i ujęcia bytu, co wyeliminowało z rozważań nieświadome będące połączeniem przeciwności. Dla nieświadomego tak istotnego u Leibniza, łączącego skrajne przeciwieństwa myśli Kartezjusza, świadomość i naturę, wraz z jej mistyczną głębią, „zabrakło w tym bezdusznym świecie ponownie miejsca”³⁹. Zdaniem Volkelta nieświadome u Leibniza, mające głównie na celu uzasadnienie możliwości istnienia idei wrodzonych⁴⁰, było ujmowane jedynie intuicyjnie i nie znajdziemy u niego pozytywnego uzasadnienia istnienia nieświadomych przedstawień. Niezależnie od tych wątpliwości w aktualnej ocenie uchodzi Leibniz za prekursora wyraźnego przedstawienia (znajdującego już wyraz w słowach) pojęcia nieświadomego. Leibniz jako pierwszy miał wyraźną intuicję nieświadomego i przedstawił ją słownie, co było przełomem w rozwoju pojęcia.

Omawiając związki filozofii Immanuela Kanta z zagadnieniem nieświadomości, zauważa Volkelt, że nie znajdziemy u niego *explicite* wielu rozważań

³⁷ Volkelt, *Das Unbewusste*, 41. Widzimy tu, że Volkelt odróżnia wyraźnie percepcyjne, względne, wprowadzone przez Leibniza i kontynuowane przez Kanta rozumienie nieświadomego, zawarte nadal w obrębie Ja, od rozumienia metafizycznego w duchu Schopenhauera ciągnącego ku rzeczy samej w sobie.

³⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Izydora Dąmbska (Warszawa: PWN, 1955), 13–15.

³⁹ Volkelt, *Das Unbewusste*, 41–43. Wolff powinien znaleźć miejsce w poprzednim rozdziale, jednak Volkelt umieścił jego postać tutaj z uwagi na chronologię. Pokazuje to skomplikowane relacje opisywanych pojęć i ich historyczne zawiłości.

⁴⁰ Zob. Andrzej Stępnik, „Leibniza pojęcie wiedzy wrodzonej w świetle sporu z Lockiem”, *Przegląd Filozoficzny* 4 (100) (2016): 424.

i uwag na temat nieświadomych przedstawień i myśli⁴¹. Mimo to widzimy u Kanta, że systematyczne badanie władzy poznania wielokrotnie wskazuje na nieodzowną obecność nieświadomie-logicznych treści, które ukazują się u niego tylko marginalnie w rezultacie metafizycznych rozważań i transcendentálnych dedukcji. Volkelt uważa, że Kant jest mniej świadomy „nowej zasady” niż Leibniz, a za nieodzowne dla pełnego wyrażenia idei nieświadomego uznaje Volkelt dokonanie syntezy wielu uprzednich pozornie sprzecznych zapatrywań filozofów. Ta synteza, pozwalająca wyłonić zasadę nieświadomie-logicznego, przekracza jednak, zdaniem Volkelta, możliwości jednostki. Kant znajduje się już blisko celu, lecz nie jest go w pełni świadomy⁴². Według Kanta czas i przestrzeń są formami naszej własnej receptywności, nie pochodzą z zewnątrz, nie ujawniają się nam w sposób bezpośredni, ale dopiero wtedy, gdy doświadczenie dostarczy nam surowego materiału wrażeń. Te formy zmysłowości są zatem dla nas nieświadome, dopiero w połączeniu z nieustrukturowanymi wrażeniami stanowią świadome przedstawienie. Dalej podaje Volkelt w wątpliwość jasność Kantowskich uzasadnień transcendentálnej estetyki, więcej – zarzuca Kantowi półprawdy i nieuzasadnione uogólnienia. Za fałszywe uznaje np. założenie Kanta, że subiektywna aprioryczność czasu i przestrzeni wyklucza ich obiektywne istnienie⁴³. Kolejnym zarzutem Volkelta wobec Kanta jest jego „permanentne skupienie na treściach świadomych”. Reasumując, stwierdza brak dostatecznego wglądu Kanta w fakt, że skoro formy i kategorie ujawniają się w świadomości dopiero w doświadczeniu, to przed nim występują jedynie jako potencjalne i tym samym jako nieświadome⁴⁴. Tym samym pierwotne wrażenia należy również uznać za nieświadome, pozostają one bowiem poza świadomym aparatem psychicznym.

⁴¹ Kant poświęcił swoją uwagę nieświadomości, polemizując z Lockiem w *Antropologii*. Immanuel Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska (Warszawa: IFiS PAN, 2005), rozdział: *O przedstawieniach, które mamy, a których nie jesteśmy świadomi*, 21.

⁴² Volkelt, *Das Unbewusste*, 44–46.

⁴³ Mamy tu do czynienia z tzw. realizmem transcendentálnym, gdzie formy i kategorie są obecne nie tylko w dziedzinie subiektywnej, ale również w obiektywnej.

⁴⁴ Volkelt, *Das Unbewusste*, 46–49.

Kontynuując wywód, przedstawia Volkelt Johanna Gottlieba Fichtego i Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga jako filozofów, którzy przyczynili się do pełniejszego wglądu w aspekty nieświadomości zawarte w dziełach Kanta, jednak nie prezentując bliżej ich osiągnięć, przechodzi do filozofii Hegla. Zdaniem Volkelta dialektyczny rozwój jest podstawowym elementem jego systemu, a filozofia ma ująć rzeczywistość w jej sprzecznościach. Duch człowieka jest u Hegla sceną najgłębszego i bujnego rozwoju, a postęp polega na zdobywaniu i poszerzaniu przez ducha świadomości siebie samego. Zróżnicowanie poszczególnych stopni świadomości zasadza się, według Volkelta, na relacji materiału świadomego z nieświadomym na poszczególnych etapach rozwoju. Siła napędowa zmiany leży w nieświadomości; w przeciwnym razie nowy obiekt rozwijałby się w pełnym świetle świadomości, co oznaczałoby powrót do filozofii o charakterze statycznym⁴⁵.

Dla Volkelta logiczna idea Hegla, jako element nieokreślonego myślenia, jest swobodnym obszarem działania nieświadomie-logicznego. Na żywot tej logicznej wszechobecnej absolutnej idei, niedotkniętej przez czas i miejsce, utrzymującej się, pomimo wszelkich zmian i walk zewnętrznych sił, jako żywa, sobie wiadoma jedność, nie pada jednak, zdaniem Volkelta, nawet promień świadomości. W logicznej idei Hegla wszelkie przeciwieństwa są w rzeczywistości zniesione w jedność, rzecz sama w sobie przenika się z rozumem. Hegel definiuje ideę jako przedmiot-podmiot, jedność idealnego i realnego, jako możliwość, która posiada w sobie własną rzeczywistość⁴⁶. Volkelt stwierdza ponownie, że zarówno Kant, jak i jego następcy, idealisci absolutni i Schopenhauer, znajdują się w swoich badaniach blisko pełnego ujęcia nieświadomego jako podstawowego pojęcia i przedmiotu filozofii, jednak nie czynią ostatniego kroku; nieświadome pozostaje na uboczu świadomości, a jest przeciwieństwem jej podstawą. Volkelt określa system Hegla jako w dużym stopniu oparty na pojęciu nieświadomie-logicznego oraz uważa, że nieświadome może w najlepszy sposób „urządzić swoje terytorium” właśnie na bazie jego filozofii. Ten aspekt filozofii Hegla, zdaniem Volkelta, właściwie rozpoznał von Hartmann, a jego nieświadomie-logiczne jest bardzo zbliżone do nieświadomej idei logicznej Hegla. Sam von Hartmann nazywał siebie

⁴⁵ Tamże, 62–68.

⁴⁶ Tamże, 70–71.

heglistą i uważał, że jego zadaniem jest przekształcenie nieuświadomionej filozofii nieświadomości Hegla w filozofię świadomą. Uznawał także teorię nieświadomego za konieczne, choć dotąd głównie milczące, założenie każdego obiektywnego lub absolutnego idealizmu⁴⁷.

W końcu w poznaniu nieświadomego, relacjonuje Volkelt, następuje przełom. Dwu filozofów nie pozostawia nieświadomości w tle, nie ogranicza się do wzmianek na jej temat, ale czyni ją z pełną determinacją podstawowym pojęciem swoich rozważań. Tymi filozofami są Carl Gustav Carus i Eduard von Hartmann⁴⁸. Już na początku swojego dzieła *Psyche*⁴⁹ z 1846 roku Carus stwierdza: „Klucz do poznania istoty świadomego życia duszy znajduje się w strefie nieświadomego”. Jako swoje zadanie podaje Carus śledzenie rozwoju pierwiastka boskiego naszego wnętrza od nieświadomego do świadomego, a świadomość i nieświadomość są dla niego promieniowaniem tej samej jedności. Świadomość jest odbiciem nieświadomej idei. Prawie wszystkie, zdaniem Volkelta, podawane przez von Hartmanna charakterystyczne różnice między świadomością i nieświadomością znajdujemy już u Carusa. W panowaniu nieświadomego widzimy prometejskie i epimetejskie elementy przewidywania i przypominania. W duchu witalizmu nieświadome kieruje rozwojem organizmów roślin, zwierząt i ludzi. Dla nieświadomego jest charakterystyczne to, że ulega milczącemu prawu konieczności, podczas gdy świadomość porusza się w świetle wolności. To powoduje zarazem, że tam, gdzie świadome myślenie zawodzi, wątpi i błądzi, tam myślenie nieświadome postępuje pewnym rozumnym krokiem, znój, choroba i bezruch są mu obce⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, 86–88.

⁴⁸ Carus reprezentuje nurt witalistyczny zapoczątkowany przez Medicusa, Hartmann metafizyczny, genetycznie związany z wolą Schopenhauera. O nurcie witalistycznym czytamy szerzej w pracy: Stefan Goldmann, „Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«. Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie”, w: *Macht und Dynamik des Unbewussten*, red. Michael B. Buchholz, Günter Gödde (Gießen: Psychosozial Verlag, 2011).

⁴⁹ Carl Gustav Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Pforzheim: Flammer und Hoffman, 1846).

⁵⁰ Volkelt, *Das Unbewusste*, 78–80.

Związki nieświadomie-logicznego z kategorią woli u Schopenhauera

Po części pierwszej pracy Volkelta, poświęconej historii nieświadomego, przechodzimy w jej części drugiej do analizy związków nieświadomie-logicznego von Hartmanna z kategorią woli u Schopenhauera i idei Hegla oraz na koniec do krytyki metafizyki von Hartmanna. Zdaniem Volkelta von Hartmann rozwija pojmowanie zasady nieświadomego, nawiązując najpierw do Hegla. Jednak absolutna idea Hegla nie wyczerpuje treści nieświadomie-logicznego, jego charakter określa tak samo wola opisywana w filozofii Schopenhauera. Przez połączenie niezdolnej do poznania woli Schopenhauera z wszechwiedzącą ideą Hegla spełnił von Hartmann, według Volkelta, potrzebę chwili współczesnej mu filozofii. Przekonania Schopenhauera i Hegla stały dotychczas naprzeciw siebie jako przeciwieństwa nie do przewyciężenia, wzajemne odrzucenie. System Schopenhauera nawiązuje jednak, zdaniem Volkelta, w prawie wszystkich ważnych punktach do Hegla, co na koniec prowadzi do sytuacji, że może być przez niego zasymilowany. Oczywiście, droga od Schopenhauera do Hegla jest długa i wymaga znalezienia punktu wspólnego dla obu filozofów. Ten punkt znajduje właśnie von Hartmann, przedstawiając pogląd, że oba krańce zawierają w sobie tyle samo prawdy co fałsz⁵¹. Nieświadome jest subiektywne i obiektywne, idealne i realne, podmiotowe i przedmiotowe zarazem.

Na kolejnych stronach prezentuje Volkelt swoje ujęcie filozofii Schopenhauera. Istotą świata jest wola. Wola jest czymś fundamentalnie innym od przedstawienia i tym samym ich formy i prawa muszą być sobie całkowicie obce. Wola nie ma podstawy ani nie zna pojęcia celu. Leżąc poza przestrzenią i czasem, nie zna wielości, jest jedna; jednak nie w rozumieniu indywidualium lub pojęcia jedności jako kategorii, ale jako coś, czemu obca jest możliwość wielości, jako *principium individuationis*, jako absolut. Jeśli wola jest pierwotna, to przedstawienie jest wtórne, jest środkiem stworzonym przez wolę dla zachowania możliwości wyżej zorganizowanych indywidualiów, jest latarnią ruchu woli, światłem, które wola zapala na wyższych stopniach

⁵¹ Tamże, 103–105.

obiektywizacji. Niezależnie od postaci, które przybiera przedstawienie, zawsze dzieli się ono na dwie istotne, nierozdzielne i konieczne połowy: podmiot i przedmiot, które są obce woli. Formy przestrzeni, czasu i kategoria przyczynowości nie przysługują osobno podmiotowi ani przedmiotowi, istnieją jedynie we wzajemnym związku ich obu. Podmiot nie może się nigdy sam poznać, nigdy nie jest własnym przedmiotem. Przedstawienie nie jest zatem niczym innym jak mającą źródło w zasadzie racji dostatecznej więzią (*Correlativität*) podmiotu i przedmiotu, przy czym być podmiotem znaczy tyle co mieć przedmiot, a być przedmiotem – tyle co zostać poznany przez podmiot. Podmiot i przedmiot istnieją więc jedynie jako wzajemna granica. W ten sposób podmiotu nie można wywieść z obiektów, jak chce materializm, ani nie można świata obiektów wywieść z podmiotu, co czyni w swym idealizmie Fichte i jego kontynuatorzy, podmiot i przedmiot nie są również dwoma oddzielnymi substancjami jak u Kartezjusza. Jednak taki świat jako przedstawienie, zdaniem Volkelta, jest całkiem ulotny (*schwebt durchaus in der Luft*). Przedstawienie, zdegradowane do samej zewnętrżności i zredukowane do niemającej fundamentu powierzchowności, wymaga zatem absolutnej, pozbawionej wszelkiej relacji podstawy. Jest nią jedna, niepodzielna samoistna wola. System Schopenhauera jest z jednej strony ścisłym monizmem woli, a z drugiej zupełnie relatywistycznym idealizmem. Przedstawienie dąży jednak do samodzielności wobec woli i wolności, chce wnikać do sedna świata. Jeśli w ten sposób logiczne, które jest istotną cechą przedstawienia, miałyby się stać podstawą świata, zbliżylibyśmy się do Hegla⁵².

Wola nie pozostaje jednak u Schopenhauera, zdaniem Volkelta, na stałe w swojej niepodzielnej jedności. Jej najniższym stopniem są siły natury, które przejawiają się w materii jako ciężar, nieprzenikliwość, sztywność, płynność, elastyczność, elektryczność, magnetyzm i własności chemiczne. Do wyższych stopni obiektywizacji woli należą siły świata roślin i zwierząt, a na stopniu najwyższym znajduje się wola człowieka. Ta obiektywizacja woli może się jednak odbyć jedynie za pomocą zupełnie odmiennej od niej zasady, którą jest przedstawienie. Idealny, immanentny woli cel można pomyśleć jedynie na sposób przedstawienia. Świat rozwija się harmonijnie dzięki celowości wewnętrznej, dotyczącej organizmów, i zewnętrznej, obejmującej ich relacje.

⁵² Tamże, 105–108.

To współdziałanie elementów natury tłumaczy Schopenhauer niestrudzenie jednością woli. Te wątki u Schopenhauera podaje Volkelt w wątpliwość, pytając, jak wola, której obca jest wszelka wielość, może nagle objawiać się w mnogości. Po drugie zaś, wola, jako pozbawiona celu i praw, musiałaby przecież rozwijać się na sposób chaotyczny i bezładny⁵³. Zdaniem Volkelta każdy, kto nie wierzy, jak Schopenhauer, w czarodziejską moc słowa „wola”, jest zmuszony dodać woli przewodnika i sternika w postaci elementu logicznego, w postaci celowej idei. Według Volkelta Schopenhauer ujmuje zawsze myślenie jako świadome, subiektywne poznanie ludzkiego intelektu. Jeśli wola ma pozostać tym, czym jest u Schopenhauera – ślepyim parciem, nieuwarunkowanym niczym popędem, niezmqczoną siłą, to jedynym wyjściem z tej sytuacji pozostaje przypisanie tej alogicznej woli, jako przewodnika, nieświadomej logicznej idei. I to uczynił właśnie von Hartmann⁵⁴. Von Hartmann jest tym, który, po historycznym odejściu od hylozoizmu przez Kartezjusza i jego następców, powraca do uznania jedności świata. Wola Schopenhauera – reprezentująca naturę – *rem extensam* i idea Hegla jako korelat *rei cognitantes* Kartezjusza znów stają się jednością.

Na kolejnych stronach książki rozważa Volkelt niedostępność rzeczy samej w sobie. Dla intelektu i jego pojęć, które nie dorosły do ujęcia jej istoty, rzecz sama w sobie, o ile istnieje, musiałaby być niepojęta jak kolory dla niewidomego. Jednak rzecz sama w sobie nie pozostaje dla nas tajemnicą, w bezpośredni sposób ujmuujemy ją jako wolę. To, co pierwotne, przejawia się pod postacią wtórną, pod postacią świadomości. Przedstawienie, które staje się zdolne do poznania rzeczy samej w sobie, musi sięgnąć sedna świata, samo musi być rzeczą w sobie. Tylko na tej drodze może intelekt spełnić żądanie Schopenhauera, aby okazać się tożsamym ze swoją podstawą, z wolą i spełnić to, co Schopenhauer nazywa cudem κατ' ἑξοχὴν (*par excellence*). Dochodzi do dostrojenia i równouprawnienia woli i przedstawienia. Świadomość intelektu gra między dwoma korelującymi stronami podmiotu i przedmiotu. Natomiast wola zostaje rozpoznana bez udziału jakiegokolwiek formy, nawet tej podmiotu i przedmiotu, ponieważ poznające i poznawane ulegają

⁵³ Podobnego problemu nie wyjaśnił dostatecznie również Kant, nie pokazując, w jaki sposób pierwotne wrażenia pochodzące z rzeczy przechodzą w ustrukturyzowane przez formy i kategorie przedstawienia.

⁵⁴ Volkelt, *Das Unbewusste*, 108–112.

scaleniu. Mamy tu zatem do czynienia z przedstawieniem, w którego obrębie nie doszło jeszcze do tego, co należy do świadomego, co jest rozdzielone na podmiot i przedmiot, mianowicie z nieświadomym przedstawieniem. Schopenhauer, zdaniem Volkelta, nie dochodzi jeszcze do tego ujęcia, ale nadal utrzymuje, że poznanie woli wyłania się z najbardziej bezpośredniej świadomości każdego człowieka, nie biorąc pod uwagę, że zgodnie z jego własnymi stwierdzeniami do świadomości należy połączenie podmiotu i przedmiotu⁵⁵.

Niedostatki opisu relacji woli i przedstawienia, która najpierw wygnana na peryferie świata jest następnie wpychana do jego rdzenia i centrum, występują, zdaniem Volkelta, w najbardziej uderzający sposób w ujęciu przez Schopenhauera idei Platońskich. Idee te oznaczają u Schopenhauera, według Volkelta, dążenie przedstawienia do zbliżenia się do sedna świata i tym samym do woli. Tworzą one środek (*Mitte*) pomiędzy wolą i pojawiającą się, na zasadzie racji dostatecznej, rzeczą, tzn. przedstawieniem. Są wprawdzie adekwatną obiektywnością woli, ale występują pod postacią przedstawienia. Z punktu widzenia Volkelta u Schopenhauera, który przedstawienie i wolę niestrudzenie sobie przeciwstawia, to zejście się woli i przedstawienia w sferze idei jest destrukcją dla obu spotykających się części. Czym jest przedstawienie, mające udział w najogólniejszej formie podzielenia na podmiot i przedmiot, któremu brakuje jednak podległych form przestrzeni, czasu i przyczynowości? W ten sposób przedstawienie staje się pustą, pozbawioną podstawy abstrakcją. Im bardziej mistrzowsko stara się Schopenhauer przedstawić to czyste poznanie, tym bardziej mnożą się niezrozumienie i sprzeczność. Jak może egzystować poznanie jako zupełnie wtórne wobec woli, jeśli oderwało się całkowicie od podstawy swojej rzeczywistości? Jeśli uwolnimy te myśli Schopenhauera od zamętu i zmieszania, zobaczymy, że wola dochodzi do własnej obiektywności i prawdy, kiedy wychodzi z własnej ślepoty i łączy się z ideą jako przedstawieniem świata. Przedstawienie zyskuje zatem dopiero u von Hartmanna równouprawnioną wobec woli samodzielność⁵⁶.

⁵⁵ Tamże, 113–114.

⁵⁶ Tamże, 114–119. Na tym etapie rozwoju pojęcia widzimy już wyraźnie wiązanie rozważań o nieświadomości z trzema dziedzinami psychiki: postrzeganiem, myśleniem i emocjami. Leibniz i Kant skupili się na percepcji, Hegel na myśli, Schopenhauer na woli.

Krytyka systemu von Hartmanna

Po ogólnej akceptacji poglądów von Hartmanna dokonuje Volkelt krytyki poszczególnych elementów jego systemu. Ta krytyka jest jednocześnie negatywną oceną jednostronnych poglądów Hegla i Schopenhauera, z których właśnie zbudowana jest filozofia von Hartmanna. Świat filozofii von Hartmanna przedstawia się jako heglowska ciągła walka ślepej woli z logiczną ideą. Zasada rozsądku, logiczna idea, tak samo nie może, zdaniem Volkelta, samodzielnie stworzyć z siebie świata, jak zasada pozbawiona rozsądku – wola. Jak długo obie zasady pozostają od siebie odseparowane, tak długo mamy do czynienia z „ziewającą pustką”. Alogiczna i pozbawiona treści wola musi przejąć ideę siłą, oddać się treści; wtedy powstaje nagle bogaty w postaci, barwny świat. Von Hartmann uznałby prawdopodobnie taką prezentację jego nauki za zbyt dualistyczną i jako uzasadnienie wskazałby, że nie uważa przedstawienia (nieświadomej logicznej idei) i woli za dwie obce sobie substancje, ale, jak Spinoza, za atrybuty jednej istotnie identycznej w sobie substancji. Jednak ta jednorodna substancja, którą nazywa za Schellingiem absolutnym duchem, jest, zdaniem Volkelta, prawie zupełnie ignorowana aż do 791 strony głównego dzieła von Hartmanna. Aż do tej strony von Hartmann zasadniczo pisze tak, jakby wola i przedstawienie naprawdę poznały się dopiero w momencie, gdy świat wyłonił się z ich spotkania. Volkelt nie uważa, że von Hartmann był dualistą, zastrzega sobie jednak prawo do tymczasowego zostawienia na uboczu, zaszczerpionej jego systemowi dopiero później, identycznej substancji Schellinga i rozważenia najpierw obu czynników, zbadania, czy z ich wspólnego działania może się wytworzyć byt⁵⁷. Volkelt stara się wykazać, że koncepcje von Hartmanna są nie do utrzymania. W nieświadomości u von Hartmanna wola i przedstawienie łączą się w nierozdzielalną jedność; nic nie może być chciane, co nie jest przedstawione, i nic nie może być przedstawione, co nie jest chciane. Von Hartmann wszędzie obstaje przy tym ujęciu nierozdzielalnego związku, nie wyjaśniając bliżej wewnętrznej możliwości jego istnienia i wpływu, jaki wywiera to na istotę obu stron. To, że von Hartmann uznaje ten najgłębszy,

⁵⁷ Tamże, 125–126.

istotny związek między wolą a przedstawieniem, wynika stąd, że zgodnie z jego wyjaśnieniem jedna i ta sama istota znajduje się w obu. Nasz filozof (von Hartmann), pisze Volkelt, odczuwa głęboką potrzebę monistycznego fundamentu filozofii. Na koniec swojej pracy daje wyraz tej potrzebie, dekretując zasadniczą tożsamość woli i przedstawienia. Z drugiej strony sam oświadcza, że nie jest zdolny do opisanie tej jednorodnej substancji, nie mówiąc już o jej zrozumieniu⁵⁸.

Uwagi końcowe

Recepcja pracy Volkelta może być trudna co najmniej z dwu powodów. Pierwszym jest trudność w koncepcyjnym i intuicyjnym ujęciu samej nieświadomości. Ścisłe określenie terminu jest w filozofii zawsze niełatwe, jednak pojęcie nieświadomości stwarza problemy szczególnego rodzaju. Powodem jest instynktowne jej przeciwstawienie świadomości. Istnienie świadomości jest dla nas oczywiste; gdy ją rozważamy, mamy ją daną „na stałe”, jest zawsze obecna. W sposób mimowolny o nieświadomości myślimy odwrotnie, że jej być nie powinno, a już szczególnie nie powinna być obecna w świadomości, ponieważ wtedy nieświadomość stałaby się przecież świadomością, co jest sprzecznością. Oczywiście jest to sprzeczność pozorna, uświadamiamy sobie bowiem jedynie pojęcie nieświadomości lub jakieś zjawisko, obiekt czy proces nieświadomy, a sama nieświadomość nie staje się przez to świadoma, a jedynie uświadomiona. Drugą trudnością, którą napotykamy przy lekturze Volkelta, jest osadzenie jego pracy w klimacie filozoficznym epoki, kiedy filozofia pierwszej połowy XIX wieku obecna była nadal w żywym dyskursie. Dziś kontynuatorzy i interpretatorzy myśli Hegla i Schopenhauera są względnie nieliczni, a wielu czytelnikom ich pełne głębi argumentacje mogą wydawać się nieprzystępne i powikłane, co świadczy jedynie o gruntownej zmianie charakteru głównego nurtu debaty filozoficznej. Czytany dziś tekst Volkelta może być zatem trudny w recepcji, ponieważ wymaga z jednej strony zrozumienia jego historycznego kontekstu osadzonego w duchu idealizmu

⁵⁸ Tamże, 133–134.

absolutnego, a z drugiej strony konfrontacji z samym pojęciem nieświadomego, które jest nadal niełatwe w ujęciu intuicyjnym i stwarza istotne problemy natury definicyjnej i logicznej.

Z lektury Volkelta można jednak osiągnąć pożytek. Książka nie tylko umożliwia poznanie historycznego rozwoju pojęcia nieświadomego przed jego ujęciem w rozumieniu psychologii głębinowej, ale również pozwala zauważyć wyraźne ślady tej historii w myśli Freuda. Psychoanalityczne ujęcie wyparcia jest spójne z pierwszą koncepcją filozoficzną nieświadomego, zapoczątkowaną przez Leibniza i kontynuowaną przez Kanta, tj. nurtem kognitywnym, zgodnie z którym między zjawiskami świadomymi a nieświadomymi występuje stopniowanie. Natomiast ślepa wola w filozofii Schopenhauera budzi żywe skojarzenia z mroczną w swej autonomii popędową częścią psychiki człowieka – *id* – poszukującą dla spełnienia zewnętrznego obiektu analogicznego do idei Hegla. Opis tego mistycznego spełnienia, połączenia woli z ideą, znajdujemy w filozofii von Hartmanna, a jego kontynuację w filozofii analitycznej Carla Gustava Junga. Drugą korzyścią płynącą z lektury Volkelta jest możliwość obserwacji indywidualnie uwarunkowanego polimorfizmu pojęć i konieczność ich badania w aspekcie intersubiektywnego rozwoju. Śledzenie ujmowania nieświadomego na przestrzeni wieków pokazuje, że pojęcia są wieloznaczne i ulegają ewolucji. Przemiany koncepcji nieświadomego są o tyle dobrym przykładem, że sam ich przedmiot jest kontrowersyjny i trudno uchwytne. Ta okoliczność zmusza do samodzielnego kształtowania wyobrażenia o nieświadomym i pozwala dostrzec, z jak dużą dowolnością rozumienia również innych pojęć jesteśmy w filozofii skonfrontowani lub wręcz nią zagrożeni. Świadomość jest pozornie czymś oczywistym, jednak przy bliższej analizie okazuje się trudna do uchwycenia i opisu. Ta trudność dotyczy w większym stopniu nieświadomości, o ile bowiem świadomość ujmujemy, przynajmniej intuicyjnie, łatwo i naturalnie, o tyle w wypadku nieświadomości jest wręcz odwrotnie. Wskazane problemy koncepcyjne i definicyjne pokazują, że nieświadomość wymaga dalszych badań zarówno na płaszczyźnie historycznej, jak i systematycznej. Dla rozjaśnienia rozważań nieświadomego wydaje się konieczne udzielenie przynajmniej wstępnych odpowiedzi na dwa pytania. Czy nieświadome ma charakter psychiczny i należy do dziedziny idealnej (nurt kognitywny), czy należy do dziedziny odrębnej, realnej (nurt metafizyczny)? I pytanie kolejne (zakładające raczej charakter

psychiczny nieświadomego): czy świadomość i tym bardziej nieświadomość są koniecznie powiązane z jaźnią (wąsko rozumianym podmiotem)?

Bibliografia

- Carus Carl Gustav. 1846. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hoffman.
- Dobroczyński Bartłomiej. 1994. *Ciemna strona psychiki*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dobroczyński Bartłomiej. 2005. *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*. Kraków: Universitas.
- Dryjski Albert. 1931. „Współczesne teorie podświadomości”. *Kwartalnik Filozoficzny*: 37–74, 111–152, 219–256.
- Gardner Sebastian. 2003. „The Unconscious Mind”. W: *The Cambridge History of Philosophy 1870–1945*, red. Thomas Baldwin, 107–115. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldmann Stefan. 2011. „Von der »Lebenskraft« zum »Unbewussten«. Stationen eines Konzeptwandels der Anthropologie”. W: *Macht und Dynamik des Unbewussten*, red. Michael B. Buchholz, Günter Götde, 125–152. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Götde Günter, Michael B. Buchholz. 2011. *Unbewusstes*. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Hartmann Eduard von. 1877. *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Hartmann Eduard von. 1878. *Philosophie des Unbewussten, Erster Band, Phänomenologie des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Hartmann Eduard von. 1878. *Philosophie des Unbewussten, Zweiter Band, Metaphysik des Unbewussten*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Hartmann Eduard von. 1982. *Filozofia nieświadomego*, przeł. Barbara Markiewicz. Warszawa: IFiS PAN.
- Hegel Georg. 1963. *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Kant Immanuel. 2005. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Ewa Drzazgowska, Paulina Sosnowska. Warszawa: IFiS PAN.
- Kubalica Tomasz. 2014. *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leder Andrzej. 2001. *Nieświadomość jako pustka*. Warszawa: IFiS PAN.

- Leibniz Gottfried Wilhelm. 1955. *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- Locke John. 2011. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Władysław Mieczysław Kozłowski. Warszawa: Hachette.
- Łaciak Piotr. 2012. *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras Andrzej. 2012. *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Plumacher Olga. 1881. *Der Kampf um's Unbewusste*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Pongratz Ludwig J. 1967. *Problemgeschichte der Psychologie*. Bern–München: Francke Verlag.
- Przybyła Jakub. 2008. „Narodziny nieświadomego. Historia i znaczenie pojęcia”. *Psychoterapia* 3 (146): 5–18.
- Rickert Heinrich. 1928. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen: Mohr.
- Stępnik Andrzej. 2016. „Leibniza pojęcie wiedzy wrodzonej w świetle sporu z Lockiem”. *Przegląd Filozoficzny* 4 (100): 421–437.
- Szmaglińska Katarzyna. 2010. „Filozofia Barucha Spinozy w świetle »drugiego« odkrycia nieświadomości”. *Folia Philosophica* 28: 101–112.
- Taubert Agnes. 1873. *Der Pessimismus und seine Gegner*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Urbich Jan. 2016. *Kindler kompakt Philosophie; 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Volkelt Johannes. 1873. *Das Unbewusste und der Pessimismus*. Berlin: Verlag von F. Henschel.
- Whyte Lancelot Law. 1979. *The Unconsciousness before Freud*. London: Julian Friedmann Publishers.
- Wieczorek Krzysztof. 2004. *Spory o przedmiot poznania*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wróbel Szymon. 2012. *Odkrycie nieświadomości czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.