

Katarzyna Szmaglińska

Kilka uwag o wpływie Schopenhauera na Freuda

Badacze idei nieświadomości są zgodni co do tego, że hipoteza nieświadomości w obszarze myśli Zachodu pojawiła się jako reakcja na dualizm Kartezjński. Lancelot Law Whyte, badacz historii idei nieświadomości, traktuje postawienie hipotezy nieświadomych procesów psychicznych jako poprawkę „gafy” Kartezjusza, która polegać miała na wyodrębnieniu autonomicznego bytu, którego kryterialną cechą stała się świadomość¹. Człowiek dzięki świadomości dostąpił możliwości zdystansowania się do świata materialnego, zdystansowania się do własnego ciała. Jako warunek wątpienia (dystansowania), świadomość umożliwiła pewne, niepowątpiewalne poznanie (w sensie samopoznania). Po tak radykalnym oddzieleniu świadomości od tego, co nią nie jest, musiał pojawić się problem izolacji samoświadomości podmiotu², który w swym dystansie do świata, a więc za autonomię, zapłacił cenę jednostkowej samotności i wyobcowania³. Postawienie

¹ Zob. L.L. Whyte: *The Unconscious before Freud*. London 1960, s. 8—9.

² Poznanie grozi niebezpieczeństwem popadnięcia w „czyste abstrakcje”; na płaszczyźnie ontologicznej zakłada się, że świadomość, by umożliwić człowiekowi zdystansowanie się od świata, sama musi „być nie z tego (materialnego) świata”, musi być niematerialna. Zob. W. Werner: *Człowiek, świadomość i społeczeństwo. Splątane korzenie współczesnej psychologii*. W: *O świadomości. Wybrane zagadnienia*. Red. M. Wójtowicz-Dacka, L. Zając-Lamparska. Bydgoszcz 2007, s. 17—39.

³ Według Schopenhauera różnica między człowiekiem a zwierzęciem nie leży w istocie wewnętrznej, w woli, lecz w fakcie wtórnym, w intelekcie, w stopniu władzy poznawania. Dzięki rozumowi, zdolności poznania abstrakcyjnego, władza poznawcza człowieka jest rozwinięta w stopniu o wiele wyższym. Jednak jak łatwo można zauważyć, chodzi tu o różnicę ilościową, a nie jakościową. Dla zwierzęcia istnieją jedy-

hipotezy nieświadomości traktuje się, w tym kontekście, jako próbę wypełnienia przepaści między umysłem a materią (w obrębie teorii poznania), między człowiekiem a resztą świata (w ontologii). Zawieszając samotną samoświadomość człowieka, odzyskuje się możliwość poddania go władzy tego, co organiczne i uniwersalne, tego, co go przerasta (zaprzecza jego autonomii), a tym samym zdejmując z niego odpowiedzialność za dokonane wybory i rozstrzygnięcia zarówno na płaszczyźnie czysto poznawczej, jak i praktycznej (w pierwszym przypadku tożsamość przestaje być wiązana ze świadomością, w drugim — motywacja działania najczęściej pozostaje nieuświadomiona).

Leszek Kołakowski w swym krytycznym eseju *Psychoanalityczna teoria kultury* zauważa, że siła ta (to, co organiczne, popędowe, uniwersalne), napotykając zakazy kultury, której pojawienie się jest — zgodnie z myślą Freuda — niewytłumaczalne, czyni człowieka niewolnikiem dwu skłóconych sił: *id* i *superego*, bierną marionetką, mającą wygodną wymówkę swego ekspansywnego, godzącego w więzi społeczne egoizmu. Freud w sposób nieuprawniony przechodzi z płaszczyzny rozważań nad indywiduum w sferę kultury⁴.

U podstaw Freudowskiej perspektywy myślenia o nieświadomości⁵ legło założenie, że człowiekiem kieruje ślepa siła życia, przybierająca postać instynktu. Przy takim założeniu świadomość może być pojęta jedynie jako wtórna racjonalizacja zachowań, których przyczyny są

nie postrzegalne wyobrażenia, czyli postrzegalne motywy działań, dlatego zależność aktów woli od pobudzeń zewnętrznych jest ścisła. Człowiekiem również rządzą pobudki, aczkolwiek w większości są to pobudki, wyobrażenia niepostrzegane, czyli myśli, sądy, pojęcia, które stanowią rezultat wcześniejszych spostrzeżeń. Okoliczność ta daje człowiekowi większą, w porównaniu ze zwierzętami, swobodę, człowiekiem bowiem kierują nie obecne, postrzegane przez otoczenie pobudki, lecz myśli dla postronnego obserwatora najczęściej zakryte. Stąd też — zdaniem Schopenhauera — pozór czegoś zaplanowanego, celowego w naszym postępowaniu. „Gdyby [...] umysł stanowił naszą właściwą istotę, a decyzje woli były tylko wynikami poznania, to decydujący o naszej wartości moralnej musiałby być tylko ten motyw, co do którego ludzimy się, że wedle niego działamy, analogicznie do tego, że zamiar, a nie skutek ma tu być decydujący. Właściwie jednak niemożliwa byłaby wtedy różnica między motywem złudnym a rzeczywistym [...] umysł jest do tego stopnia woli obcy, iż ona czasem może go zwieść; albowiem umysł wprawdzie dostarcza woli motywów, ale nie przenika do tajemnej wytwórni jej postanowień”. A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 1994, s. 298—303; zob. także A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*. Tłum. Z. Baskówna. Kraków 2006, s. 43—44, 120—121.

⁴ Zob. L. Kołakowski: *Psychoanalityczna teoria kultury*. W: I d e m: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1982, s. 46—67.

⁵ Trzeba zaznaczyć, że Freud nie jest odkrywcą nieświadomej psychiki, lecz jedynie jej najbardziej znanym propagatorem i systematykiem. Na temat historii kształtowania się tego pojęcia zob. B. Dobroczyński: *Ciemna strona psychiki*.

irracjonalne i niekontrolowane. Nieświadomość najczęściej rozumiana bywa nie jako wydzielona dziedzina psychiki, lecz jako byt metafizyczny⁶. Już na pierwszy rzut oka widoczne jest podobieństwo Freudowskich założeń metafizycznych do Schopenhauerowskiej wizji rzeczywistości, z naczelną w jego systemie kategorią ślepej, niezniszczalnej i irracjonalnej woli. W swych pismach Freud wielokrotnie czyni odwołania do kluczowych myśli tego filozofa⁷.

By przybliżyć czytelnikom swoich prac ideę nieświadomości, koncepcję nieświadomej woli, obaj myśliciele odwołują się do Kantowskiego odróżnienia rzeczy samej w sobie od zjawiska. Głównym założeniem ich myśli jest więc Kantowska idea współistnienia w człowieku konieczności i wolności. Freud przez analogię przyrównuje nieświadomość do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, jako takiej niedostępnej, uchwytniej w pewnym stopniu dzięki swoim reprezentacjom⁸. Schopenhauer przejmując Kantowskie założenie istnienia rzeczy samej w sobie, natomiast by wyjaśnić współistnienie w człowieku wolności

Geneza i historia idei nieświadomości. Kraków 1994. Ów autor wykazał, że nawet w filozofii polskiej można wskazać na przedfreudowskie, a więc pionierskie koncepcje nieświadomości. Zob. I d e m: *Idea nieświadomości w polskiej myśli psychologicznej przed Freudem*. Kraków 2005. Jeśli chodzi natomiast o badania zagraniczne, to najpopularniejsze interpretacje genezy idei nieświadomości podał między innymi cytowany już wcześniej L.L. Whyte: *The Unconscious...*, oraz E. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York 1970.

⁶ Zob. ibidem. Teorię Zygmunta Freuda można czytać różnie: jako teorię naukową (psychologiczną), stanowiącą próbę wyjaśnienia postępowania człowieka (rzekomość naukowości tej teorii wykazywano wielokrotnie) lub, za Paulem Ricoeurem, jako hermeneutykę, teorię interpretacji zjawisk pojawiających się w ludzkiej świadomości. Można widzieć w niej po prostu metafizykę, która sięga transcendencji, zajmując się, oczywiście, jej reprezentacjami, sama bowiem transcendencja jest człowiekowi niedostępna. Zob. A. Leder: *Psychoanaliza jako metafizyka*. „Res Publica Nowa” 2000, nr 3, s. 9; P. Ricoeur: *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*. W: I d e m: *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. E. Bieńkowska i in. Warszawa 2003.

⁷ Zob. np.: S. Freud: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 202; S. Freud: *Objaśnianie marzeń sennych*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 1996, s. 70; S. Freud: *Pisma społeczne*. Tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1998, s. 81–82.

⁸ W *Psychologii nieświadomości* Freud pisze: „[...] nie pozostaje nam w psychoanalizie nic innego, jak tylko uznać procesy psychiczne za jako takie nieświadome, a fakt postrzegania ich przez świadomość porównać do postrzegania świata zewnętrznego przez narządy zmysłowe [...] hipoteza nieświadomej aktywności psychicznej jawi się nam jako [...] ciąg dalszy korekty wniesionej przez Kanta do naszego ujęcia percepcji zewnętrznej. Jak Kant nas ostrzegał, by nie pomijać subiektywnego uwarunkowania naszej percepcji i nie uznawać tego, co postrzegane, za tożsame z niepoznawalnym postrzeganym, tak psychoanaliza napomina nas, byśmy nie loko-

i konieczności, posługuje się Kantowskim rozróżnieniem na charakter empiryczny (człowiek jako zjawisko) i noumenalny (człowiek w swej istocie)⁹. Wolność właściwa nie empirycznemu, lecz noumenalnemu charakterowi jest wolnością transcendentalną, gdyż ujawnia się nie w zjawisku, lecz w dającej się pomyśleć poza czasem i przestrzenią, wewnętrznej istocie samego człowieka. Rozpoznana w akcie samowiedzy wola jest wolna, ale tylko sama w sobie, poza zjawiskiem, w zjawisku wykazuje natomiast określony charakter, tak że wszystkie czynności człowieka jawią się jako popełnione z konieczności, jeśli kierowały nim pobudki, które je określiły. Właściwie można by się ograniczyć do stwierdzenia istnienia jedynie uwarunkowań charakterologicznych, bo zewnętrzna pobudka, by zadziałać na danego człowieka, musi trafić w jego usposobieniu na odpowiednią wrażliwość na dany bodziec, a to, na jaki bodziec dany człowiek zareaguje, jest niejako zapisane w jego charakterze. Wolność człowieka leży więc — zdaniem Schopenhauera — nie w działaniu (*operari*), nie w wolności woli, lecz w istnieniu (*esse*)¹⁰. Z perspektywy ludzkiej, indywidualnej świadomości można charakter noumenalny uznać za dzieło przypadku. To, że dany człowiek zostaje, jako część woli powszechnej, zobiektywizowany w taki, a nie inny sposób, nie jest niczym uwarunkowane (wola jest ślepa). Co więcej, ludzka świadomość wolności zapośredniczona jest przez świadomość odpowiedzialności wynikającej z przekonania o samowładzy i sprawstwie czynu. Odpowiedzialność każe człowieko-

wali percepcji świadomej na miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jej przedmiotem. Jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, wcale nie musi tak naprawdę przedstawiać się w takiej formie, w jakiej nam się to jawi”. S. Freud: *Psychologia nieświadomości...*, s. 97.

⁹ Schopenhauer wysoko cenił filozofię I. Kanta, jego system (choć nie w całości) uważał za „najwyższe ze wszystkich dzieł myśli ludzkiej”. Zob. A. Schopenhauer: *O podstawie moralności...*, s. 67. Zob. też I. Kant: *O wolności ludzkiej woli*. Tłum. A. Stögbauer. Kraków 2005, s. 12, 44. „Pobudki determinują zewnętrzną stronę czynności ludzkich, ale żadna z tych czynności nie może wypaść inaczej, jak tylko zgodnie z niezmiennym indywidualnym charakterem człowieka: jakim kto jest, takim muszą być jego czyny. Toteż dla danego osobnika w każdym danym pojedynczym wypadku możliwe jest bezwarunkowo tylko jedno postąpienie: *operari sequitur esse*”. A. Schopenhauer: *O wolności...*, s. 44.

¹⁰ „[Człowiek — K.S.] mógł być, mógł zostać innym; i w tym, czym jest, zawiera się jego wina lub zasługa. Wszystko bowiem, co czyni, wynika z tego, czym jest [...]. Teoria Kanta wyprowadza nas z zasadniczego błędu, który przenosił konieczność do *esse*, a wolność do *operari*, i doprowadza nas do poznania, że rzeczy mają się wprost odwrotnie. Stąd też, choć bezpośrednio i namacalnie odpowiedzialność moralna dotyczy tego, co człowiek czyni, to jednak w gruncie rzeczy, odnosi się do tego, czym jest; ponieważ z chwilą gdy jest takim, a nie innym, postępowanie jego przy danych pobudkach nie mogło wypaść inaczej, niż wypadło”. A. Schopenhauer: *O wolności...*, s. 68.

wi domyślać się możliwości innego postępowania (gdyby był innym; stąd poczucie winy bądź zasługi, że jest się takim, a nie innym), a to z kolei każe się domyślać wolności woli. W ten sposób w świadomości odpowiedzialności zawiera się świadomość wolności woli. Wszystko, co człowiek czyni, wynika z tego, czym jest. Co więcej, to, co człowiek czyni, jest zawsze tym, czego człowiek chce¹¹. Głos sumienia (odzywający się zawsze po sprawstwie) służy właściwie samopoznaniu, a sumienie to nic innego, jak znajomość własnego niezmiennego charakteru¹². Samopoznanie, samoświadomość siebie jako części czegoś powszechnego i niczym nieograniczonego dają człowiekowi możliwość zanegowania woli, aktu, który na pewno nie może być rozumiany jako przejaw wolności pozytywnej¹³. Dzięki samowiedzy człowiek uświadamia sobie bezpośrednio swoje Ja jako takie, które chce (jako wieczne niespełnienie). Dlaczego jednak chce właśnie tego — tego wiedzieć nie sposób¹⁴.

We Freudowskim rozumieniu pojęcie „nieświadomość” ma kilka faz rozwojowych¹⁵. Ogólnie można zauważyć, że „popęd” jest jednym

¹¹ Ibidem, s. 25.

¹² „Wyrzuty sumienia pojawiają się w związku z tym, co uczyniliśmy, w gruncie rzeczy jednak odnoszą się do tego, czym jesteśmy; czym jesteśmy — o tym świadczą nasze czyny, które względem charakteru są tym, czym symptomy względem choroby”. Ibidem, s. 135.

¹³ „Człowiek jest takim, jakim chce, a chce stosownie do tego, jakim jest. Gdy się go pytamy, czy mógłby chcieć inaczej, niż chce, to tak samo, jakbyśmy się go pytali, czy też mógłby być kimś innym niż samym sobą, a on tego nie wie [...] samowiedza nie może się wykazać żadną odpowiedzią na to pytanie [...], bo jest ona bardzo ograniczoną częścią całej naszej świadomości, ta ostatnia zaś, ciemna w swoim wnętrzu, zwraca wszystkie swoje przedmiotowe siły poznawcze całkowicie na zewnątrz”. A. Schopenhauer: *O wolności ludzkiej...*, s. 23.

¹⁴ Ibidem, s. 15; A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. Tłum. J. Garewicz. T. 1. Warszawa 2002, s. 582.

¹⁵ Zob. K. Pajor: *Nieświadomość — Jung i Freud*. „Albo albo” 2006, z. 3, s. 9—28. Abstrahując od ciekawych, aczkolwiek nieistotnych dla prowadzonych tu rozważań przyczyn przeobrażeń pojęć nieświadomości, warto nadmienić, że nieświadomość można ująć w znaczeniu opisowym i topograficznym. W pierwszym, opisowym ujęciu, nieświadomość oznacza treści nieobecne w świadomości. Początkowo dla twórcy psychoanalizy to, co nieświadome, utożsamione było z tym, co wyparte ze świadomości (wyparta trauma). Był to pierwszy i uproszczony sposób opisu nieświadomości. Później Freud dostrzegł niejako dwa rodzaje nieświadomości: obok treści nieświadomych — wypartych, uznał istnienie treści nieświadomych — utajonych (podświadomych), które mogą w pewnych warunkach zostać uświadomione (ujęcie topograficzne, pierwsza teoria aparatu psychicznego). Zdolność do uświadomienia stanowiłaby w tym przypadku kryterium przynależności określonej treści do danej sfery psychiki. W fazie tej traumę zastąpiło wyparte życzenie, a ściślej: popęd seksualny, psychiczna siła przejawiająca się w infantylnych fantazjach dziecka w wieku edypalnym. Siła ta stanowić miała, według Freuda, główne źródło pobudzenia aktywności

z pojęć pozwalających na odgraniczenie tego, co psychiczne, od tego, co somatyczne. Popęd sam w sobie nigdy nie może stać się przedmiotem świadomości, świadome może być jedynie jego wyobrażenie, sen lub stan uczuciowy, który go reprezentuje (używając terminologii Kanta, można powiedzieć, że poznawane jest zjawisko). Owe nieświadome wyobrażenia to archaiczny rdzeń, mający decydujące znaczenie w procesie kształtowania się tożsamości jednostki, w nich dokonuje się pierwsze porządkowanie chaosu różnych wrażeń docierających do człowieka zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz¹⁶. Świadome, zdystansowane do siebie i świata Ja (w rozumieniu podmiotu Kartezjańskiego) stanowi pochodną tych nieświadomych wyobrażeń. Porządkująca funkcja wyobrażeń to przez analogię to, co Kant przypisuje transcendentálnym formom naoczności zmysłowej, czasu i przestrzeni. Paweł Dybel zwraca uwagę, że różnica między podejściem Freuda a podejściem Kanta polega w omawianym kontekście na tym, że w ujęciu Kanta Ja bez świadomości by się po prostu rozpadło; w ujęciu Freuda nieświadome wyobrażenia mają formę jedności poprzedzającą ich powiązanie przez Ja na poziomie świadomości¹⁷. Owa jedność ma charakter wyobrazeniowy, nie intelektualny. Na tym poziomie poszczególne wyobrażenia swobodnie przemieszczają się i zagęszczają¹⁸, podmiot nie odgrywa tu roli transcendentálnej podstawy, lecz — jak ujmuje to Dybel — to „szczeliny”, „przerwy między wyobrażeniami”, „pozbawionej substancjalności osi

aparatu psychicznego. Popęd to dynamiczny proces kierujący organizm ku celowi. W fazie ostatniej nieświadomość utożsamiona została z *id*, chociaż częściowo nieświadome są także *ego* i *superego*.

¹⁶ Zob. P. Dybel: *Freud i Kant — dwie koncepcje podmiotu i Ja*. „Przegląd Filozoficzny” 2004, nr 4, s. 287—302.

¹⁷ W ujęciu Freuda Ja to instancja broniąca aparatu psychicznego przed jego niczym nieograniczonym nastawieniem na przyjemność. Zob. ibidem oraz P. Dybel: *Pojęcie nieświadomych fantazji w psychoanalizie Freuda i Klein*. W: *Światłocienie wyobraźni*. Red. S. Wróbel. Poznań—Kalisz 2008, s. 277—294.

¹⁸ W marzeniu sennym, które zdaniem Freuda jest „królewską drogą do nieświadomości”, ujawniają się mechanizmy przemieszczania (wyobrażenie może przenieść cały swój zasób energii na inne), zagęszczania (wyobrażenie może wziąć na siebie pełny ładunek energetyczny kilku innych wyobrażeń) i symbolizmu. Stanowią one proces pierwotny, w którym energia psychiczna przepływa swobodnie od jednego wyobrażenia do innego, zgodnie z opisanymi mechanizmami. Cel owej energii polega na ponownym obsadzeniu tych wyobrażeń, które związane są z istotnymi doświadczeniami zaspokojenia pragnienia. Proces wtórny jest modyfikacją procesu pierwotnego, spełnia on funkcję regulującą, możliwą dzięki ukształtowaniu się Ja, którego główną rolą jest hamowanie procesu pierwotnego. Zob. S. Freud: *Nieświadomość*. W: Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 211.

przejścia między nimi, dzięki której mogą one wchodzić ze sobą w związki¹⁹.

I w tym miejscu Freudowskich rozważań rodzi się potrzeba rozstrzygnięć metafizycznych, ustanawiających pewne rozumienie źródła intencji poza sferą zjawisk. Powstaje bowiem zasadne pytanie o przyczyny takich, a nie innych związków, w które wchodzi owe nieświadome wyobrażenia. Te konsekwencje, wynikające z rozważań Freuda, sprawiają, że Andrzej Leder dostrzega w osobie twórcy psychoanalizy „obronę duchowości, takiej jaka jest jeszcze możliwa po śmierci Boga w XX wieku”²⁰. To Freudowskie źródło dążenia nie ma wszak charakteru poznawczego, ono warunkuje poznanie, jest postulatem, nakazem, wolą: *niech się stanie*. Ten pogląd, opozycyjny wobec krytycznych ocen psychoanalizy, poczynionych przez L. Kołakowskiego, świadczy o tym, że interpretacja różnych wątków myśli Freuda może być domeną płodnych analiz filozoficznych. L. Kołakowski zwraca uwagę, że Freud z jednej strony uznaje antagonizm natury i kultury za nieusuwalny, a z drugiej — w pracy o wiele mówiącym tytule: *Przyszłość pewnej iluzji* — twierdzi, że ludzkość porzuci swe dzieciństwo (faza wierzeń religijnych), by odkryć racjonalne usprawiedliwienie kultury, polegające na pogodzeniu się z losem. Kołakowski interpretuje to „marzenie” bądź jako dobrowolną zgodę na cierpienia wynikłe z frustracji, bądź jako sytuację, która usunęłaby cierpienie bez eliminacji samych źródeł owego cierpienia, przy czym drugą opcję uważa za jeszcze bardziej fantastyczną niż pierwszą²¹. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że to wyzbycie się przez ludzkość popędów mogłoby stanowić część procesu negocjowania woli w Schopenhauerowskim modelu myślenia o świętości i wyzwoleniu, co jeszcze bardziej zbliża do siebie obie, rozważane w pracy, koncepcje.

Psychoanaliza jest więc, być może, największym dłużnikiem koncepcji Schopenhauera. Tezę tę wzmacnia fakt, że Freudowska charakterystyka *ego* i *id* to, przełożona z metafizyki na psychologię, Schopenhauerowska wykładnia intelektu i woli²². W *Świecie jako woli i przedstawieniu* Schopenhauer przyrównuje świadomość do rośliny mającej dwa bieguny: korzeń i koronę. Pierwszy dąży do ciemności, wilgoci, zimna, drugi — do światła, suszy, ciepła. Poza korzeniem i koroną jest jeszcze pień — punkt obojętności obu biegunów.

¹⁹ P. Dybel: *Freud i Kant...*, s. 300.

²⁰ A. Leder: *Psychoanaliza jako metafizyka...*, s. 9.

²¹ Zob. L. Kołakowski: *Psychoanalityczna teoria...*, s. 58–59.

²² Schopenhauer pierwszy bulwersował siebie współczesnych stwierdzeniem, że człowiek to zwierzę na wskroś seksualne i seksualności podporządkowane. Zob. B. Dobroczyński: *Ciemna strona psychiki...*, s. 60.

Korzeń jest tym, co istotne, pierwotne, co trwa i czego obumarciu skutkuje śmiercią korony. Na początku korona jest tym, co wyrosło i przemija, chociaż nie umiera korzeń, jest więc wtórna. Korzeń przedstawia wolę, korona — umysł, a punktem obojętności obu jest Ja, które jako wspólny punkt końcowy należy do obu²³. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że przez ową metaforę Schopenhauer stał się protoplastą Freudowskiej koncepcji topograficznego aparatu psychicznego²⁴.

Schopenhauerowska idea wyzwolenia jako negacji woli zyskuje swe uzasadnienie w tezie głoszącej, że nie można woli nauczyć chcieć. Biorąc przykład z obszaru etyki, wypadnie stwierdzić, że człowieka o samolubnym charakterze (czyli takiego, który spośród trzech zasadniczych etycznych pobudek, które działają na człowieka: współczucia, złości i egoizmu, jest najwrażliwszy na tę ostatnią²⁵) skłonić do czynów mających na względzie dobro innego zdoła tylko argument odwołujący się do egoizmu. Można by więc próbować przekonać go, odwołując się do pobudki, która właśnie na niego najsilniej działa, czyli do egoizmu, że ulżenie cudzym cierpieniom przyniesie mu sporą korzyść. To, oczywiście, nie zmieniłoby jego woli, lecz jedynie ją niejako zaciemniło.

Woli nie sposób więc naprawić, jak pisze Schopenhauer; można ją jedynie wprowadzić w błąd, co próbują bezskutecznie — jego zdaniem — robić niektóre systemy etyczne²⁶. Niemożliwa jest jakakolwiek etyka, która by kształtowała wolę, wpływa ona bowiem na poznanie, a ono nie określa nigdy samej woli, to znaczy „zasadniczego charakteru chęci, a tylko zastosowanie woli w istniejących okolicznościach”²⁷.

²³ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, s. 289.

²⁴ Por. S. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1994, s. 59—78.

²⁵ Taki człowiek, który czyni różnicę między sobą a innymi, jest — według Schopenhauera — moralnie zły. Zob. A. Schopenhauer: *O podstawie moralności...*, s. 134.

²⁶ Dla człowieka dobrego nie ma, zdaniem Schopenhauera, właściwie różnicy między sobą a innymi. Widać tu wyraźnie, że ugruntowaniem etyki jest metafizyka, podstawą moralności działania — wiedza o prawdziwej, jednorodnej naturze rzeczywistości, którą jest wola. Zob. ibidem.

²⁷ „Dla istotnej poprawy trzeba by przerobić całą wrażliwość na pobudki i sprawić, aby np. jednemu cierpienia jako takie przestały być obojętnymi, aby drugi przestał szukać własnej rozkoszy w przyprowadzaniu innych o cierpienia [...] wszystko to jednak jest jeszcze bardziej niemożliwym niż przemiana ołowiu na złoto. Aby to bowiem skutecznie, trzeba by niejako odmienić serce człowieka, przetworzyć jego najwewnętrzniejsze uczucia. Tymczasem jedyna rzecz, jaką można zrobić, to oświecić rozum człowieka, sprostować jego poznanie, doprowadzić go do lepszego pojmowania rzeczy, istniejących obiektywnie, rzeczywistych stosunków życiowych”. Ibidem; zob.

Według Schopenhauera traktowanie egoistycznej woli jako niedoskonałej i niemoralnej jest czymś z gruntu fałszywym²⁸; podobnie w psychoanalitycznej perspektywie człowiek zwrócony naturze, stanowiąc jej część, jest również, tak jak ona: ani dobry, ani zły²⁹.

I dalej wskazuje Freud, że ze względu na ambiwalentną naturę popędu (Eros i Tanatos) człowiek nigdy nie jest zupełnie dobry ani zupełnie zły. Co więcej, miłość i nienawiść, jako dwie przeciwstawne pobudki uczuciowe, mogą obrać sobie za obiekt nawet jedną i tę samą osobę. Zdaniem Schopenhauera, wola, jako pierwotna, jako rzecz sama w sobie, nie może być niedoskonała, takie cechy można przypisać tylko aktowi woli. Istota woli nie dopuszcza żadnych szczybli, lecz jest zawsze sobą, jej funkcja polega na chceniu i niechceniu, natomiast umysł przejawia różne stopnie doskonałości³⁰. W obu porównywanych tu ujęciach to człowiek narzuca światu sobie właściwe kategorie dobra i zła. Zło wiąże się z niespełnieniem popędu, z cierpieniem, którego człowiek nie zdoła zrealizować przez świat, który stawia człowiekowi opór. Zdaniem Schopenhauera, człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak zanegować wolę, wyrzekając się popędu (w świętości) albo zapominając na moment o swym cierpieniu w kontemplacji estetycznej czy w empatycznym odniesieniu do innych istot czujących (w negacji granic przedmiotowych). Freud uważa, że kultura z jednej strony jest źródłem cierpień, z drugiej zaś — umożliwia człowiekowi sublimację, czyli pozwala na realizację jego specyficznie ludzkiej istoty. Gdyby nie zakazy kulturowe, człowiek traktowałby innych instrumentalnie i przedmiotowo, jako środek do realizacji własnych popędów; co więcej, sam również stałby się „niemy” narzędziem popędów. Wola wszak jest ślepa i nie można jej nauczyć chcieć. W aspekcie indywidualnym proces uświadamiania nieświadomości jest dla neurotycznego pacjenta wyzwoleniem; więcej nawet, samoświadomość wydaje się analogiczna do uświadomienia sobie

też A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz. T. 2. Warszawa 1995, s. 323.

²⁸ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, T. 2, s. 307.

²⁹ Freud pisze: „[...] psychoanalityczne studium przedmiotu pokazuje, że najgłębsza istota człowieka zasadza się na jego pobudkach popędowych, które są z natury elementarnej u wszystkich ludzi takie same i zmierzają do zaspokojenia pewnych potrzeb pierwotnych. Te pobudki popędowe nie są ani dobre, ani złe — my tylko klasyfikujemy je i ich przejawy w taki sposób, w zależności od tego, jak odnoszą się do potrzeb i wymagań społeczeństwa ludzkiego. Należy przyznać, że wszystkie te pobudki, które społeczeństwo potępia jako złe — założmy, że chodzi tu o najbardziej samolubne, najokrutniejsze — znajdują się właśnie pośród owych impulsów pierwotnych”. S. Freud: *Pisma społeczne...*, s. 32.

³⁰ Zob. A. Schopenhauer: *Świat jako wola...*, T. 2, s. 295.

swej prawdziwej natury w ujęciu Schopenhauera, gdyż człowiek odkrywając w sobie potrzebę kultury, więzi międzyludzkich, zaczyna postrzegać siebie jako jednego ze „współbraci”, co może wiązać się z uczuciem empatii, na której ugruntował swą teorię moralności Schopenhauer. Etyka jest — według Schopenhauera — ugruntowana metafizycznie, wszak ludzka empatia wynika z poczucia jedności wszechrzeczy. W ujęciu Freuda nie wynika z prostej umowy, lecz z poczucia winy po ojcobójstwie, do którego doprowadziła sama natura.

Katarzyna Szmaglińska

Some remarks on Schopenhauer's influence on Freud

S u m m a r y

The paper deals with the idea of unconsciousness in A. Schopenhauer and Z. Freud. The author argues that despite the fact that Schopenhauer does not explicitly use this term, he proposed some ideas which might be considered as pioneering to Freud's "discoveries". The turn towards the hypothesis of the unconsciousness may be seen as the attempt to close the gap (caused by Descartes' thought) between the mind and the matter (in epistemology) and between the man and the world (in ontology).

Katarzyna Szmaglińska

Einige Bemerkungen über den von Schopenhauer ausgeübten Einfluss auf Freud

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel handelt über die Unbewusstheit in der Auffassung von Artur Schopenhauer und Sigismund Freud. Obwohl Schopenhauer den Begriff „Unbewusstheit“ nicht direkt benutzt, zeigt er mehrere Lösungen, die den Freuds „Entdeckungen“ gegenüber bahnbrechend sind. Die Aufstellung der Hypothese von der Unbewusstheit ist ein Versuch, den sich aus Kartesianischer Konzeption herleitenden Abgrund zwischen dem Geist und der Materie (laut der Erkenntnistheorie) als auch zwischen dem Menschen und der Welt (laut der Ontologie) auszufüllen.