

Marta Ples-Bęben

# Wyobrażenia i nieświadomość

Nie-psychoanaliza  
Gastona Bachelarda



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO

**Marta Ples-Bęben** – filozofka, wykładowczyni na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Członkini Association Internationale Gaston Bachelard oraz Towarzystwa Bachelardowskiego „Mythopoeia”. Autorka i tłumaczka publikacji poświęconych francuskiej filozofii współczesnej oraz recepcji fenomenologii w Polsce.

# Wyobrażenia i nieświadomość

Nie-psychoanaliza Gastona Bachelarda

*Dariuszowi i Konstantemu*



Marta Ples-Bęben

# Wyobrażenia i nieświadomość

## Nie-psychoanaliza Gastona Bachelarda

Seria  
Studia Philosophica Silesiensa (4)

Redaktor serii  
Dariusz Kubok

Recenzje  
Jadwiga Mizińska  
Lech Witkowski

Patronat



## Wprowadzenie

Zadanie, które przed sobą stawiam, polega na podążaniu za Bachelardowskimi odniesieniami do psychoanalizy. Moim celem jest pokazanie ich jako spójnego projektu determinującego tę bogatą, wewnętrznie zróżnicowaną, nieustannie ewoluującą filozofię. Zamierzam rozważyć psychoanalityczne wątki myśli Bachelarda zarówno w perspektywie pojęciowej, jak i koncepcyjnej oraz kontekstowej. Książka nie jest więc monografią dokumentującą i systematyzującą całość Bachelardowskiej filozofii, lecz propozycją takiego jej odczytania, które kładzie nacisk na psychoanalizę zarówno jako narzędzie przeformułowywane przez Bachelarda tak, by wpisywało się w jego projekty, jak i jako na kontekst, w ramach którego dokonywały się te wewnętrzne przekształcenia.

Psychoanalityczna koncepcja człowieka miała dla Bachelarda tak duże znaczenie, że gdy zwrócił się ku fenomenologii, deklaratywnie odrzucając psychoanalizę, faktycznie zachował wiele spośród jej założeń, zwłaszcza tezę o zakorzenieniu wyobraźni i tworzonych przez nią obrazów w nieświadomości. Założenie warstwowej struktury ludzkiej *psyche* pojawiło się w filozofii Bachelarda w 1934 roku, w książce *Le nouvel esprit scientifique*, na stronach której po raz pierwszy wspomniał nazwę Freudowskiej metody. W kolejnych latach filozof utwierdzał się w celowości stosowania psychoanalizy we własnych koncepcjach, co zaowocowało powstaniem psychoanalizy poznania obiektywnego. Psychologia głębi – najpierw w wydaniu Freudowskim, potem Jungowskim – pozostała istotnym punktem odniesienia aż do ostatnich prac, których psychoanalitycznej podbudowy bynajmniej nie usunęła perspektywa fenomenologiczna.

Zainteresowanie psychoanalizą znalazło odzwierciedlenie zarówno w filozofii nauki Bachelarda, jak i w jego filozofii wyobraźni poetyckiej. Elementem spajającym te dwa pozornie przeciwstawne obszary filozoficznego namysłu jest rozumienie istoty i zasad funkcjonowania

wyobraźni. Nie jest ona zdaniem Bachelarda bezpośrednim odbiciem i przekształceniem realnego porządku. Inaczej też niż Jean-Paul Sartre, według którego „negacja jest bezwarunkową zasadą wszelkiej wyobraźni”, jako że „trzeba wyobrazić sobie to, czemu się zaprzecza”<sup>1</sup>, Bachelard dostrzegał w wyobraźni pozytywną moc transformowania obrazów powstających w psychice *homo imaginans* dzięki jego zetknięciu z przedmiotem wyzwalamym marzenie i wyobrażenie. Obecność twórczej aktywności wyobraźni nie podlega dyskusji w obszarze sztuki, którą Bachelard analizował między innymi w ramach psychoanalizy żywiółów. Natomiast w nauce, przez wtargnięcie subiektywności w obiektywny porządek *ratio*, wyobraźnia stawia przed poznaniem nie-uświadomione przeszkody epistemologiczne (*obstacles épistemologiques*). Zdemaskowanie tych przeszkód i wykazanie konieczności ich usunięcia stanowi zasadniczy cel Bachelardowskiej psychoanalizy poznania obiektywnego. Podkreślmy oryginalność projektów psychoanalitycznych Bachelarda. W zależności od przedmiotu filozof stosuje psychoanalizę, by: 1) poddać badaniu marzenia na jawie, składające się na nie obrazy i wyobrażenia, a także pracę wyobraźni twórczej i świadomość marzącego podmiotu; 2) oczyścić umysł poznający z nieświadomych przeszkód wynikających z działalności subiektywnej, marzącej wyobraźni – źródła obrazów, które zdaniem Bachelarda zawsze są w nauce znakiem nieuprawnionego odejścia od abstrakcji naukowej myśli.

Zarysowując kontekst, w którym kształtowało się Bachelardowskie zainteresowanie psychoanalizą, Cristina Chimisso akcentuje znaczenie prowadzonej w latach trzydziestych wśród francuskich akademików interdyscyplinarnej dyskusji, poświęconej badaniom nad ludzką umysłowością. Swoje postulaty stawiali w niej etnologowie, socjologowie czy psychologowie, nierzadko odnosząc się do klasycznych problemów teoriopoznawczych. Wychodząc z odmiennych założeń, próbowano odpowiedzieć na pytania o istotę umysłu, o mechanizmy formowania się racjonalności lub o właściwe metody jej badania. Choć Bachelard nie angażował się w te dyskusje bezpośrednio, to był nimi zainteresowany. Istotną inspirację dostrzegł w dysputach dotyczących przedmiotu, metody i celu psychologii, a także kierunku, w którym powinny podążać dalsze badania prowadzone w ramach tej dziedziny: spór toczył się między psychologią rozumianą jako część filozofii i psychologią eksperymentalną. Żadna z nich nie zadowalała Bachelarda, poszukującego metody, która otworzyłaby drogę tak do interpretacji działania umysłu,

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 342.

jak i do usunięcia tego, co przeszkadza w jego sprawnym działaniu<sup>2</sup>. Obydwa te wymagania spełniła psychoanaliza, w pierwszej kolejności potraktowana przezeń jako narzędzie adekwatne do refleksji nad dziejami poznania naukowego, później dostosowana także do analiz pracy wyobraźni twórczej. Dodajmy, że sięgając (już w latach trzydziestych!) wprost do psychoanalizy i stosując jej założenia w filozofii, Bachelard wykroczył poza ramy uniwersyteckiej nauki, dowodząc tym samym otwartości na nowe nurty myślowe<sup>3</sup>.

Jak bowiem szczegółowo relacjonuje Alain de Mijolla, Freudowska psychoanaliza potrzebowała czasu, by osiągnąć we Francji popularność<sup>4</sup>. Francuzi długo odnosili się do niej co najmniej z rezerwą, co Sigmund Freud zauważał i niejednokrotnie komentował<sup>5</sup>. Wprawdzie pierwsze francuskie reakcje na psychoanalizę zaczęły się pojawiać na krótko po ukazaniu się *Objaśniania marzeń sennych*, jednak były to przede wszystkim krótkie wzmianki w specjalistycznych artykułach, a także sprawozdania i wykłady przeznaczone dla środowisk medycznych. W dodatku nie brakowało w nich uwag krytycznych, co nie pozostawało bez związku z nieprzychylną Freudowi postawą Pierre'a Janeta<sup>6</sup>. Oto jak de Mijolla, niestrudzony kronikarz dziejów francuskiej psychoanalizy, podsumowuje pierwsze lata dwudziestego wieku, w których twórca tego nurtu zaczął zyskiwać we Francji rozgłos:

---

<sup>2</sup> Por. C. Chimisso, *Gaston Bachelard. Critic of Science and the Imagination*, Routledge, London–New York 2001, s. 154–179.

<sup>3</sup> Elisabeth Roudinesco, pisząc o wczesnej recepcji psychoanalizy we Francji, następująco określa panującą wówczas wokół niej atmosferę: „by w latach 1914–1935 interesować się w tym kraju psychoanalizą, trzeba było być »szalonym« (*fou*)”. E. Roudinesco, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1: 1885–1939, Seuil, Paris 1982, s. 329. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia cytatów z dzieł obcojęzycznych – M.P.-B.

<sup>4</sup> Por. A. de Mijolla, *Freud et la France. 1885–1945*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.

<sup>5</sup> Oto jeden z komentarzy, zanotowany przez Freuda w 1925 roku: „Obserwuję teraz z dystansu symptomatyczne reakcje, jakie towarzyszą wprowadzeniu psychoanalizy do Francji, która przez długi czas »była oporna«. Robi to wrażenie podobne do czegoś, co już przeżyłem przedtem, ale ma zarazem swoje cechy szczególne. Stawiane są bowiem niewiarygodnie naiwne zarzuty, takie jak ten, że francuską wrażliwość razi pedanteria i szorstkość terminologii psychoanalitycznej [...]. Inny komentarz brzmiał bardziej poważnie (nie powstydziliby się go profesor psychologii na Sorbonie): wszystkie sposoby myślenia typowe dla psychoanalizy są sprzeczne z *génie latin*”. S. Freud, *Moje życie i psychoanaliza*, tłum. A. Kowaliszyn, B. Gawroński, Agencja Wydawnicza „Sfinks”, Warszawa 1991, s. 75.

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat: por. A. de Mijolla, *Freud et la France...*, s. 56–60. Gwoli sprawiedliwości dodajmy, że w innych krajach rozprzestrzenianie się koncepcji Freuda także związane było z jej krytyką. Por. S. Freud, *Moje życie i psychoanaliza...*, s. 57–60.

Freud jest źle rozumiany, atakowany, wyszydzany, podziwiany, bynajmniej nie pozostaje nieznany czytelnikom specjalistycznych pism, choć co do tego, że nie został dobrze zrozumiany, nie ma wątpliwości. Tak we Francji, jak i w innych krajach sukces publiczny pojawi się po dwudziestu latach i później. Nie można jednak zapominać, że nazwisko Freuda oraz jego idee nie przestają być przywoływane, zarówno we frankofońskich środowiskach medycznych, zwłaszcza neurologicznych, jak i przez filozofów, przede wszystkim tych zainteresowanych psychologią<sup>7</sup>.

Jeśli uwzględnimy kontekst francuskiej recepcji teorii Freuda, to Bachelardowskie rozważania muszą jawić się jako pionierskie – nie tylko w zakresie poszczególnych rozstrzygnięć, lecz także w kontekście historycznym. Jacquy Chemouni podkreśla, że francuska filozofia dostrzegalnie zainteresowała się psychoanalizą dopiero po wybuchu drugiej wojny światowej, wskazując na cezurę 1943 roku, w którym ukazała się rozprawa *Byt i nicłość* Sartre'a. Podkreślimy, że pierwsze psychoanalityczne prace Bachelarda ukazały się wcześniej, co Chemouni uwzględnia, charakteryzując je jako wpisujące się w pierwszy etap dyskusji o psychoanalizie we francuskiej filozofii<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> A. de Mijolla, *Freud et la France...*, s. 75. Wśród pierwszych (opublikowanych przed 1920 rokiem, a więc w latach poprzedzających rozgłos, o którym pisze de Mijolla) reakcji na psychoanalizę opublikowanych na łamach czasopism filozoficznych można wskazać na przykład artykuły: H. Delacroix, *Sur la structure logique du rêve*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1904, vol. 7, s. 921–934; T. Ribot, *La mémoire affective et la psycho-analyse*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1914, vol. LXXVIII, s. 144–161; E. Claparède, *Sur la fonction du rêve*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1916, vol. LXXXI, s. 298–299. Liczne artykuły i sprawozdania na temat psychoanalizy publikował także w prasie filozoficznej Nicolai Kostyleff. Por. np. N. Kostyleff, *Freud et le problème des rêves. Contribution à l'étude objective de la pensée*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1911, vol. 72, s. 491–522; Idem, *La psycho-analyse appliquée à l'étude objective de l'imagination*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 1912, vol. 73, s. 367–396. Warto tu zaznaczyć, że Kostyleff publikował na temat psychoanalizy także w czasopismach medycznych. Por. np. Idem, *Les derniers travaux de Freud et le problème de l'hystérie (1)*, „Archives internationales de neurologie” 1911, n° 1, s. 17–24; Idem, *Les derniers travaux de Freud et le problème de l'hystérie (2)*, „Archives internationales de neurologie” 1911, n° 2, s. 75–86. Jedną z niewielu wczesnych reakcji francuskich filozofów na Freudowską psychoanalizę był także wykład wygłoszony przez Henri Bergsona w paryskim Institut psychologique 26 marca 1901 roku. W swym wystąpieniu Bergson wymienił nazwisko Freuda, nawiązując do przedstawionej przezeń zaledwie rok wcześniej metody interpretacji snów. Por. H. Bergson, *Marzenie senne*, w: Idem, *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 126.

<sup>8</sup> Por. J. Chemouni, *Histoire de la psychanalyse en France*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, s. 76–77.

Co interesujące w kontekście dwukierunkowych zainteresowań badawczych Bachelarda, metoda Freuda stosunkowo wcześniej zaczęła inspirować francuskich pisarzy i krytyków literackich. Jako jeden z przykładów tej wczesnej recepcji przywołajmy artykuł Alberta Thibaudeta opublikowany w kwietniu 1921 roku na łamach „Nouvelle Revue Française”<sup>9</sup>. Thibaudet, zwolennik wykorzystania psychoanalizy w analizie symboliki dzieła literackiego, kończy swe rozważania następującą konkluzją:

Musimy zrozumieć, że te fragmentaryczne odwierty dokonywane w poetyckiej lub artystycznej nieświadomości docierają do niezwykle bogatej materii, do głębi wewnętrznych realności, gdzie można dokonać licznych odkryć<sup>10</sup>.

Ociężałym oraz pozbawionym finezji określa Thibaudet „medyczne” czytanie literatury: podejście ukierunkowane na analizę samych pisarzy bądź artystów<sup>11</sup>. W słowach tych można dopatrzyć się krytyki Freuda, którego rozważania nad sztuką, w tym literacką, koncentrowały się wprost na postaciach bądź twórców, bądź bohaterów literackich. Psychoanaliza stanowiła dlań klucz do zrozumienia ich nieświadomych motywacji, umożliwiając nowe spojrzenie na genezę dzieła i jego treść<sup>12</sup>.

Na jeszcze wcześniejsze – rzec by można: załączkowe – sygnały przenikania psychoanalizy do kręgów artystycznych wskazuje A. de Mijolla, opierając się na zapiskach księdza Arthura Mugniera, który, pełniąc posługę kapłańską w paryskim kościele św. Tomasza, utrzymywał kontakty z wieloma postaciami ówczesnego literackiego świata, między innymi z Anatolem Francem, Marcelem Proustem, Paulem Claudellem czy Jeanem Cocteau. Spośród licznych anegdot spisanych przez Mugniera de Mijolla przywołuje następującą, zapisaną pod datą 23 kwietnia 1917 roku:

---

<sup>9</sup> Por. A. Thibaudet, *Réflexions sur la littérature. Psychanalyse et critique*, „Nouvelle Revue Française” 1921, vol. 16, s. 467–481.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 470–471.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 471.

<sup>12</sup> W 1912 roku, w apendyksie do drugiego wydania rozprawy *Oblęd i sny* w Gradiwie Wilhelma Jensena (po raz pierwszy opublikowanej w 1907 roku), Freud następująco pisał o badaniach psychoanalitycznych nad literaturą: „nie doszukują się już one [...] jedynie potwierdzenia swych odkryć na przykładzie ludzi niepoetyckich, lecz pragną też wiedzieć, z jakiego materiału wrażeń i wspomnień pisarz stworzył swe dzieło i jakimi drogami, za sprawą jakich procesów przekształcił ten materiał w fikcję literacką”. Por. S. Freud, *Oblęd i sny* w Gradiwie Wilhelma Jensena, w: Idem, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 67.

Jadłem obiad w hotelu Ritz, gdzie księżniczka Soutzo przedstawiła mnie hrabinie Adhéaume de Cheigné, Morandowi, Cocteau, Marcelowi Proustowi, markizie de Ludre. Księżniczka opowiadała mi o [...] doktorze z Wiednia o nazwisku Freud, który ma szczególną teorię: marzenia senne, uwolnienie konfliktów etc.<sup>13</sup>

Z kolei André Breton, pisząc w 1919 roku do Tristana Tzary o swych lekturach z zakresu psychiatrii, wspomniął Freuda jako autora, którego prace dostarczyły mu szczególnych wrażeń<sup>14</sup>. Pierwsze wzmianki o psychoanalizie krążyły w artystycznych kręgach na kilka lat przed ukazaniem się francuskich przekładów rozpraw Freuda.

Te wczesne próby ustanowienia relacji między psychoanalizą a literaturą nie umknęły Freudowi, który w 1925 roku pisał:

We Francji zainteresowanie psychoanalizą pojawiło się najpierw wśród literatów. Chcąc to zrozumieć, należy przypomnieć sobie, że od czasów opublikowania pracy *Interpretacja marzeń sennych* psychoanaliza przestała być tylko przedmiotem zainteresowań medycyny. Między jej pojawieniem się w Niemczech i teraz – we Francji, znalazła liczne zastosowania w różnych dziedzinach literatury i sztuki, w historii religii, w badaniach prehistorii, w mitologii, etnografii, pedagogice i innych. Każda z tych dziedzin nie ma wiele wspólnego z medycyną; w rzeczywistości są z nią związane tylko poprzez psychoanalizę<sup>15</sup>.

Psychoanaliza rozprzestrzeniała się więc we Francji w dwóch kierunkach: po pierwsze medycznym, jako narzędzie terapii w rękach lekarza psychiatry, po drugie natomiast literackim, jako metoda rozumienia tekstu literackiego i narzędzie umożliwiające dogłębne poznanie ludzkiej psychiki – między innymi w kontekście artystycznej twórczości. Podkreślmy, że te dwa kierunki nie były od siebie odizolowane, a pierwszym miejscem, w którym się spłotyły, były teksty samego Freuda.

Ta dwojaka recepcja jest znacząca w perspektywie filozofii Bachelarda i jej dwuwątkowości. Bachelard oczywiście czytał i znał wydawane we Francji pisma Freuda, bez wątpienia dostrzegał także francuskie prace nawiązujące do psychoanalizy. Być może z uwagi na specyfikę wczesnych francuskich odczytań psychoanalizy w jego filozofii pojawia się ona w dwóch odmiennych ujęciach: jako naukowe, terapeutyczne narzędzie i jako teoria pozwalająca lepiej zrozumieć dzieła kultury oraz dotrzeć do

<sup>13</sup> A. de Mijolla, *Freud et la France...*, s. 56–60.

<sup>14</sup> Por. ibidem.

<sup>15</sup> S. Freud, *Moje życie i psychoanaliza...*, s. 75–76.

niedostępnych wcześniej obszarów psychiki, zwłaszcza w odniesieniu do jej twórczego potencjału.

Bachelard nawiązywał do różnych psychoanalitycznych teorii: przede wszystkim do Sigmunda Freuda oraz do Carla Gustava Junga. To jednak nie jedyne jego źródła inspiracji. Odnosił się także do prac francuskich psychoanalityków: Marie Bonaparte, Juliette Favez-Boutonier czy Roberta Desoille'a. Tak jak w przypadku innych, obecnych w myśli Bachelarda nawiązań, również o jego wersji psychoanalizy można powiedzieć, że swobodnie wykorzystuje pojęcia i tezy zaczerpnięte od poszczególnych autorów, tworząc unikalne połączenie, które w Bachelardowskim duchu można nazwać „nie-psychoanalizą”<sup>16</sup>.

Pojęcie to nawiązuje wprost do tytułu słynnej książki Bachelarda z 1940 roku. Jej tytuł – *Filozofia, która mówi nie* (*La philosophie du non*) – bezpośrednio wiąże się z Bachelardowskim rozumieniem filozofii, która jego zdaniem powinna wykraczać poza zastane rozwiązania i stanowić antytezę (lecz nie przeciwieństwo) tego, co zostało wypracowane w danym obszarze problemowym. Owo metodologiczne „nie” wprost wiąże się z koncepcją stadiów formowania się umysłu naukowego, zgodnie z którą umysł rozwija się i zmienia, a jego kolejne formy konstytuujące nowy okres w dziejach wiedzy dzieli zerwanie (*rupture*). Nie są kontynuacjami tego, co wcześniejsze, lecz nowymi formami, wyrastającymi ponad to, co je poprzedza. Bachelardowska filozofia negacji nie prowadzi do nihilizmu, lecz do ustanowienia nowego sposobu myślenia, do nowej intelektualnej konstrukcji<sup>17</sup>. Konsekwencją zerwania,

---

<sup>16</sup> Pojęcie „nie-psychoanaliza”, wykorzystane w tytule książki, zapożyczam od Leszka Brogowskiego, który pisze o Bachelardzie następująco: „Sądzę, że Bachelard, dziedziczący (zwłaszcza po Bergsonie) niechęć do systemu, antycypuje rodzaj »nomadyzmu pojęciowego«, który później, w latach siedemdziesiątych, określi nową postawę racjonalizmu filozoficznego [...]. Nomadyzm polega tu na zapożyczaniu pojęć na poboczach intelektualnych wędrówek; przydatność i skuteczność w pracy filozoficznej, nie zaś logiczna elegancja w ramach konstruowanego systemu, stają się kryteriami doboru. Bachelard przysposabia na swój użytek będące w powszechnym zastosowaniu terminy (terminy właśnie częściej niż pojęcia), nadając im nowy sens. Posługuje się pojęciami, które w danym momencie znajduje na podorędziu, i modyfikuje je stosownie do własnych potrzeb. **Nie-psychoanalityk, nie-fenomenolog**, jest Bachelard myślicielem niezależnym lub – jak sam o sobie mówi – »filozofem, który marzy«”. L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, w: G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 245 (wyróżnienia w tekście – M.P.-B.).

<sup>17</sup> „By uniknąć wszelkich nieporozumień, po próbie rozszerzenia dziedzin tak różnych jak kategoria, naoczność i logika we wnioskach wrócę do zasad filozofii, która mówi nie. Rzeczywiście, trzeba będzie ustawicznie przypominać, że nie jest ona negatywizmem z punktu widzenia psychologii i że nie prowadzi do nihilizmu wobec natury. Przeciwnie, wypływa – w nas i poza nami – z konstruktywnego działania.

które zapoczątkowała teoria względności, jest nowy obraz świata i zupełnie inny sposób myślenia: „nowy umysł naukowy” (*nouvel esprit scientifique*), stanowiący nową jakość, negującą zasady poprzedzającego go „umysłu naukowego”<sup>18</sup>.

Początkowo czytamy więc o negacji w odniesieniu do zasad myślenia w nauce. Bachelard pisze między innymi o logice nie-arystotelesowskiej<sup>19</sup>, o nie-substancjalizmie<sup>20</sup> czy o chemii nie-lavoisiańskiej<sup>21</sup>. W pewnym momencie ta dialektyczna zasada ustanawiania nowego porządku przez negację dawnego przenosi się także do filozofii wyobraźni. Najwyraźniej widać to w książce *Lautréamont*, w której odnajdziemy takie oto wezwanie do ustanowienia nie-lautréamontyzmu (*non-lautréamontisme*):

Naszym zdaniem trzeba teraz wykorzystać życie przywrócone siłą metamorfozy, by dotrzeć do rodzaju *nie-lautréamontyzmu*, który w każdym sensie powinien wykroczyć poza *Pieśni Maldorora*. Wciąż używamy terminu nie-lautréamontyzm, przyznając mu tę samą funkcję, którą spełnia nie-euklidyizm uogólniający geometrię euklidesową. Nie chodzi więc wcale o *przeciwstawienie się* lautréamontyzmowi, lecz o rozbudzenie dialektyk na poziomie najgłębszych ducassowskich pryncypiów<sup>22</sup>.

Tę charakterystyczną formułę negacji można odnieść do Bachelardowskiego rozumienia psychoanalizy. W jego filozofii łączą się różne inspiracje psychoanalityczne, często stosowane przezeń inaczej, niż nakazywałyby źródłowe koncepcje. Jednak to, za co Bachelard bywa

Twierdzi, że pracujący umysł jest czynnikiem ewolucji. Prawidłowe myślenie o rzeczywistości polega na wykorzystaniu jej dwuznaczności, aby zmieniać i pobudzać myśl. Dialektyzowanie myśli polega na umacnianiu niezawodności naukowego tworzenia zjawisk całościowych, na odnawianiu wszystkich zdegenerowanych lub przytłumionych zmiennych, które zarówno nauka, jak i myśl naiwna pominęły w swym pierwszym stadium”. G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. J. Budzyk, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 19–20.

<sup>18</sup> „I wtedy właśnie pojawia się dialektyczna filozofia, która mówi: »czemu nie?«, charakterystyczna dla nowego umysłu naukowego. Dlaczego masa nie miałaby być ujemna? Za pomocą jakiej istotnej, teoretycznej zmiany można by uprawomocnić masę ujemną? W jakiej perspektywie doświadczalnej można by odkryć masę ujemną? Która z właściwości okazałaby się, w swej propagacji, masę ujemną? Słowem, teoria utrzymuje się za cenę kilku podstawowych zmian, nie waha się poszukiwać realizacji całkiem nowego pojęcia, niezakorzonego w powszedniej rzeczywistości”. Ibidem, s. 38. Jeśli nie podano inaczej, wszystkie wyróżnienia w cytatach przejęte za źródłem.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 110 i nast.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 88 i nast.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 71–72.

<sup>22</sup> G. Bachelard, *Lautréamont*, Librairie José Corti, Paris 1995, s. 154.

krytykowany (niespójność, niekonsekwencja pojęciowa), wynika wprost z programu filozofii, która mówi „nie” i stanowi jej cel. Bachelardowi nigdy nie chodziło o prostą kontynuację danej teorii, lecz o jej przezwyciężenie, o wykorzystanie jej w celu stworzenia nowego sposobu myślenia, o wyznaczenie nowych ram metodologicznych. A więc: nie-psychoanaliza.

Filozofia, w której negacja stanowi jedno z pryncypiów, obiecuje antydogmatyzm. I rzeczywiście, choć z poszczególnymi rozwiązaniami proponowanymi przez Bachelarda można polemizować, to jego intelektualna biografia zdecydowanie wskazuje na nastawienie antydogmatyczne. Co miałyby to oznaczać? Przede wszystkim umiejętność porzucania wypracowanych rezultatów. W antydogmatyzm wpisana jest bowiem gotowość do autokrytycyzmu. Taką właśnie postawę Bachelard przyjął w odniesieniu do psychoanalizy, co wielokrotnie udowodnił, dystansując się od swych wcześniejszych prac, krytykując metody, których używał, przeformułowując wykorzystywany wcześniej korpus pojęciowy. Niekiedy skutkuje to niekonsekwencją (na przykład terminologiczną) lub niespójnością. Nie to jest jednak najważniejsze, lecz dążenie do poznania, wypracowanie możliwie najbardziej precyzyjnej i najbardziej adekwatnej do badanego przedmiotu metody.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Koncentruję się w nich przede wszystkim na tych wątkach filozofii Bachelarda, w których odwoływał się on do psychoanalizy. Przedstawione studia mają charakter zarówno problemowy, jak i historyczny oraz kontekstowy. Śledzę w nich ewolucję postawy Bachelarda wobec poszczególnych teorii i metod sformułowanych w ramach szeroko rozumianego ruchu psychoanalitycznego. Śledzę również wynikającą z tej ewolucji zmienność w wykorzystywaniu przezeń fundamentalnych dla psychoanalizy pojęć. By zrozumieć motywacje Bachelarda i uchwycić istotę jego sposobu (czy też: sposobów) rozumienia metody psychoanalitycznej, niezbędne jest także zarysowanie kontekstów, w których zrodziły się poszczególne rozstrzygnięcia.

W pierwszym rozdziale poddaję analizie autorski pomysł Bachelarda, nazwany przezeń psychoanalizą poznania obiektywnego<sup>23</sup>. Filozofia

---

<sup>23</sup> Bachelard zamiennie używa następujących pojęć: psychoanaliza poznania obiektywnego/psychoanaliza wiedzy obiektywnej (*psychanalyse de la connaissance objective*), psychoanaliza poznania/psychoanaliza wiedzy (*psychanalyse de la connaissance*), psychoanaliza nieświadomości naukowej (*psychanalyse de l'inconscient scientifique*), psychoanaliza poznania racjonalnego (*psychanalyse de la connaissance rationnelle*), psychoanaliza umysłu naukowego (*psychanalyse de l'esprit scientifique*), psychoanaliza rozumu (*psychanalyse de la raison*). W dalszej części tekstu uznaję ich synonimiczność, zgodnie z jego zamysłem.

nauki była dla Bachelarda pierwszym obszarem problemowym – uprawianie filozofii rozpoczął wszak od pytań o proces poznawczy w nauce<sup>24</sup>. Te właśnie pytania, w połączeniu z inspiracjami płynącymi z psychoanalizy Freuda, doprowadziły do sformułowania oryginalnej koncepcji, w której podmiot wnosi do procesu poznawczego nieświadome treści zniekształcające jego świadome działanie. Nauka nie jest więc postępującym dążeniem (kartezjańskiego) *cogito* do jasnego oraz wyraźnego ujmowania rzeczywistości, lecz walką przeciwko treściom i przyzwyczajeniom skrytym w nieświadomości podmiotu, uniemożliwiającym mu wzniesienie się na poziom abstrakcyjnej konstrukcji naukowej wiedzy.

Wspomniane nieświadome treści to przeszkody epistemologiczne, jedno z centralnych pojęć Bachelardowskiej epistemologii. Rozważam je w kontekście postulatu dystansu nieodłącznego od psychoanalizy poznania. Kolejnym kontekstem, ściśle związanym z poprzednim, staje się dialektyczna idea zerwania (*rupture*), które Bachelard dostrzega na wielu poziomach procesu poznawczego, wskazując między innymi na konieczność zerwania z myśleniem przednaukowym, w które wpisany jest związek z bezpośrednim doświadczeniem, a także nieumiejętność problematyzacji. By poznawać, trzeba ukonstytuować nowy porządek, co zakłada negację (a nie kontynuację) poprzedniego stanu rzeczy.

W tym ujęciu psychoanaliza poznania obiektywnego staje się narzędziem umożliwiającym dokonanie tak zdefiniowanego zerwania, a nieświadomość – kategorią epistemologiczną. Skrywa źródła błędów poznawczych, schematy i przekonania, które hamują poznanie, osłabiając umysł poznający. W tym kontekście pytam o to, czy przeszkody epistemologiczne stanowią analogie do Freudowskich (i Jungowskich) kompleksów, a także, o czym właściwie pisze Bachelard, gdy w odniesieniu do umysłu naukowego używa terminu „nieświadomość”. Rozważam również Bachelardowskie („pozytywne”) przeformułowanie Freudowskiej instancji kontrolnej Nad-ja oraz psychoanalizę wiedzy obiektywnej jako filozofię praktyczną.

---

<sup>24</sup> Badania Bachelarda lokują się w tradycji francuskiej epistemologii historycznej, zgodnie z którą dzieje nauki stanowią podstawę i punkt odniesienia dla teorii poznania. Epistemologia, dla której dziejowy pochod conceptów nauki stanowi właściwe pole badawcze, bezpośrednio łączy się w jego myśli z filozofią nauki, a więc z refleksją nad metodami nauk, ich przedmiotem i zadaniem. Por. A. Benoit, *L'épistémologie historique en héritage: Althusser, Foucault et la fabrique conceptuelle de l'histoire*, in: *L'épistémologie historique: Histoire et méthodes [en ligne]*, dir. J.-F. Braustein, I. Moya Diez, Éditions de la Sorbonne, Paris 2019, s. 103–116, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.4000/books.psorbonne.39286> (dostęp: 17.04.2024).

W drugim rozdziale przechodzę do Bachelardowskiej filozofii wyobraźni poetyckiej. Wyobraźnia, pierwotnie odrzucona jako źródło przeszkód epistemologicznych, powraca w pełni wzmacniającej podmiot siły marzenia. Można tu zaobserwować kilka interesujących przesunięć. Miejsce Freuda stopniowo zajmuje Jung (jednak zaznaczmy, że Freud nigdy w pełni nie znika z filozofii Bachelarda). Wynika to między innymi z wyrażanej przez Bachelarda potrzeby porzucenia racjonalizacji, niemożliwej do utrzymania w odniesieniu do umysłu poetyckiego. Rezultatem tego zastąpienia staje się współistnienie dwóch perspektyw: freudowskiej i jungowskiej, wraz z przynależnymi do obydwu koncepcji korpusami terminologicznymi. Stopniowa dominacja perspektywy jungowskiej prowadzi Bachelarda do krytyki „psychoanalizy klasycznej” (jak nazywa psychoanalizę Freuda), a także do zastosowania narzędzi fenomenologicznych jako uzupełnienia metod i idei psychologii analitycznej.

Krytykę Freuda i – dyskusyjne, jak będę chciała wykazać – porzucenie jego teorii, rozważam w czwartym rozdziale książki, w którym między innymi próbuję odpowiedzieć na pytanie o to, czy można Bachelarda uznać za freudystę (w kontekście szerszego problemu: czy filozofia Bachelarda jest psychoanalityczna?). W drugim rozdziale temat ten pojawia się jedynie incydentalnie, w związku z tezą o nieustannie dokonujących się w Bachelardowskiej filozofii wyobraźni przekształcaniach metodologicznych. Tę koncepcję można bowiem odczytywać jako niekończące się zmagania z metodą. Jak chcę pokazać, Bachelardowska filozofia wyobraźni jest wewnętrznie niejednolita, złożona, a przede wszystkim w toku swego rozwoju podlega licznym przemianom wynikającym z antydogmatyzmu filozofa, inspirowanego się licznymi koncepcjami zarówno z obszaru filozofii, jak i psychologii.

Rozważając filozofię wyobraźni, w pierwszej kolejności koncentruję się na psychoanalizie żywiołów i ewolucji zachodzącej w jej obszarze: zarówno na poziomie terminologicznym, jak i w odniesieniu do innych rozstrzygnięć metodologicznych. W Bachelardowskiej poetyce powraca pojęcie kompleksu, tym razem jako kategoria porządkująca świat wyobraźni. Następnie analizuję definiującą Bachelardowską filozofię wyobraźni odrzucenie marzenia sennego jako właściwego przedmiotu psychoanalizy i postawienie na jego miejscu marzenia na jawie. Rozdział kończy część poświęcona melancholii, tematowi oczywiście w perspektywie psychoanalitycznej, lecz rzadko dostrzeganemu w myśli francuskiego filozofa. W trzecim rozdziale koncentruję się na wpływie, jaki na filozofię autora *Płomienia świecy* wywarła psychologia analityczna Junga. Przede wszystkim interesuje mnie Bachelardowska interpretacja założeń tej koncepcji, z centralną dla niej kategorią archetypu.

W rozdziale śledzę ewolucję stosunku Bachelarda do Junga: począwszy od zdawkowych wzmianek w pierwszych pracach poświęconych wyobraźni, przez coraz obszerniejsze odniesienia i autorskie modyfikacje Jungowskiego konceptu w pracach z lat czterdziestych, aż do późnych prac dotyczących poetyki. Niektóre z kategorii wprowadzonych przez Junga stają się częścią korpusu pojęciowego filozofa, już nie zapożyczonym przykładem, lecz w pełni przyswojonym narzędziem analitycznym – wspomnijmy na przykład syzygię *anima–animus*, która staje się zasadą rozumienia marzenia na jawie.

Główną oś problemową czwartego, ostatniego rozdziału wyznacza stawiane już pytanie: czy filozofię Bachelarda można nazwać psychoanalityczną? Według Jacquesa Poiriera Bachelard „gra” psychoanalitycznymi pojęciami, przeprowadzając w ich obszarze przesunięcia pojęciowe (*déplacements conceptuels*), a więc sięga po język Freuda, wykorzystując go do własnych celów. Didier Gil, komentujący psychoanalizę poznania obiektywnego, nazywa filozofię Bachelarda freudyzmem odwróconym. Jego zdaniem Bachelardowi nie chodzi o przeniesienie Freudowskich kategorii w obszar teorii poznania, lecz o ich ekstrapolację i taką zmianę ich znaczenia, którą wymuszają nowe ramy problemowe. Z kolei Marcela Renée Becerra Batán wskazuje na pięć podstawowych filarów freudyzmu, które podlegają w filozofii Bachelarda rozpadowi lub modyfikacji: nieświadomość, wyparcie, opór, libido i kompleks Edypa<sup>25</sup>. Zasadne w tym kontekście może więc wydawać się nie tyle pytanie: czy Bachelard jest freudyistą (lub: psychoanalitykiem)?, ile inne, znacznie bardziej radykalne, a mianowicie: czy nie-psychoanaliza Bachelarda ma w ogóle cokolwiek wspólnego z psychoanalizą?

Opowiadam się za odpowiedzią twierdzącą, a więc potwierdzającą związki Bachelarda z psychoanalizą i to nie tylko na poziomie pojęciowym, lecz także koncepcyjnym. Psychoanaliza nie była jednak monolitem i za taką nie uważał jej także Bachelard. Zamiast mówić o związkach z psychoanalizą, trzeba tu raczej wskazać związki z rozmaitymi koncepcjami psychoanalitycznymi, z istotnym uwzględnieniem francuskich psychoanalityków. Ten wątek, choć obecny we wcześniejszych rozdziałach, z pełną mocą wybrzmi w czwartym rozdziale książki. Rozważę w nim także kategorię „nieświadomość”, wskazując na złożoność Bachelardowskiego rozumienia tejże. Złożoność tę określa nie tylko dwuwątkowość tej filozofii, w ślad za którą można konfrontować – lub co najmniej porównywać – dwie nieświadomości: naukową i poetycką,

---

<sup>25</sup> Por. M.R. Becerra Batán, *Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 34–37, <https://doi.org/10.7413/2724-5470027>.

lecz także wielopoziomowość nieświadomości, którą Bachelard, między innymi za Jungiem, postrzega jako wewnętrznie ustrukturyowaną.

W ostatniej części rozdziału analizuję stosunek Bachelarda do psychoanalizy Freuda, ze szczególnym uwzględnieniem Bachelardowskiej krytyki „psychoanalizy klasycznej”. Pytaniu: czy jest to krytyka definitywna, w pełni oddzielająca Bachelarda od Freudowskiej doktryny?, będzie towarzyszyć kolejne: o to, czy Bachelard porzucił psychoanalizę, by stać się fenomenologiem marzącej wyobraźni.

\* \* \*

Pisząc tę książkę, miałam szczęście i możliwość współpracy, a także konsultowania moich pomysłów z wybitnymi znawcami filozofii Gastona Bachelarda i filozofii wyobraźni. Bardzo dziękuję dr hab. Ilonie Błocian, prof. Corinowi Bradze i prof. Jeanowi-Jacquesowi Wunenburgerowi za wsparcie merytoryczne, życzyliłość i wszelką pomoc.

W 2023 roku otrzymałam stypendium badawcze rządu Rumunii, dzięki któremu mogłam uczestniczyć w pracach Centrul de Cercetare a Imaginarului „Phantasma” na Uniwersytecie Babeş-Bolyai w Klużu-Napoce, prowadzonego przez prof. Corina Brage. Było to wzbogacające badawczo doświadczenie, a samo stypendium znacząco pomogło mi w pracy nad książką. Doceniam także możliwość współpracy ze społecznościami naukowymi zrzeszającymi badaczy zainteresowanych filozofią wyobraźni i myślą Gastona Bachelarda: Association Internationale Gaston Bachelard, Towarzystwo Bachelardowskie „Mythopoeia”, środowisko związane z półrocznikiem „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” publikowanym przez wydawnictwo Mimésis.

Serdeczne podziękowania składam Recenzentom: prof. dr hab. Jadwidze Mizińskiej i prof. dr. hab. Lechowi Witkowskiemu za wnikliwą lekturę manuskryptu, a także za cenne uwagi i sugestie, które zmusiły mnie do przemyślenia niektórych fragmentów książki, a ostatecznie pomogły doprecyzować zawarte w niej tezy.

Dziękuję również mojemu Mężowi, dr. hab. Dariuszowi Bębnowi za wsparcie, które nieustająco okazuje mi zarówno w naukowych kwestiach, jak i w chaosie codziennych spraw.



## Rozdział I

# Psychoanaliza poznania obiektywnego

### Psychoanaliza i poznanie naukowe

W ujęciu Gastona Bachelarda poznanie naukowe jest konstruktem umysłu, abstrakcją matematyzującą konkret dany w doświadczeniu<sup>1</sup>. Z jednej strony dostarcza więc podstaw dla rozumienia rzeczywistości, umożliwiając tym samym namysł nad tym, co dane, z drugiej natomiast stanowi przeciwieństwo doświadczenia, musi bowiem odrzucić jego konkretność, żeby pomyślenie go stało się możliwe. W ten sposób konkret (fakt, dana bezpośrednia) staje się dla umysłu poznającego przeszkodą, którą należy zwalczyć, by nie zadowalać się na przykład budzącymi zachwyty obrazami, lecz by skierować się ku ideom naukowym oraz ku wiedzy<sup>2</sup>.

Poznający umysł może pokonać tę przeszkodę dopiero dzięki krytycznemu osądowi i analizie, które stają się dlań dostępne po zdystansowaniu od pierwotnej postawy, nazwanej przez Bachelarda przednaukową. Wcześniej nie jest ich świadomy. Wejście na poziom myślenia naukowego (abstrakcyjnego) wymaga przejścia przez etap pośredni: konkretno-abstrakcyjny, w którym dokonuje się geometryzacja konkretnego.

---

<sup>1</sup> Dychotomia: konkret (*concret*) – abstrakcja (*abstrait*) odpowiada u Bachelarda dychotomii: myślenie przednaukowe – poznanie naukowe. Relacja między konkretnym i abstrakcyjnym podlega radykalnej transformacji w filozofii wyobraźni Bachelarda. Por. M. Perrot, *Bachelard i pojęcie metafizyki konkretnej*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 113–122.

<sup>2</sup> „[...] dając bezpośrednio zadowolenie ciekawości, zwielokrotniając ku niej okazje, krępuje się kulturę naukową, zamiast ją wspierać. Zastępuje się poznanie zachwytem, idee obrazami”. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 39.

Trzy stadia kształtowania się umysłu naukowego: konkretne, konkretno-abstrakcyjne i abstrakcyjne<sup>3</sup>, są dla Bachelarda punktem wyjścia do refleksji dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, przy ich pomocy analizuje dzieje poznania, pokazując, w jaki sposób nauka wyłoniła się z przednaukowego obrazu świata. Po drugie natomiast, odnosi je do umysłu każdego, kto poznaje, co dotyczy w równym stopniu naukowca, jak i adepta nauki. Każdy, kto chce zajmować się nauką, musi bowiem zmierzyć się z własnymi, nieuświadomionymi przeszkodami blokującymi poznanie – z mniemaniami, przyzwyczajeniami intelektualnymi, uproszczeniami.

Kategoria przeszkody epistemologicznej jest w Bachelardowskiej teorii poznania kluczowa. Nie chodzi tu o trudności zewnętrzne, na przykład o zaburzenia relacji podmiot–przedmiot, lecz o przeszkody wewnętrzne – wspomniane już przesady i nawyki, które podmiot poznający musi sobie uświadomić, żeby móc je pokonać i porzucić. Nie da się stworzyć wiedzy na podstawie mniemania. Dążenie do poznania, do zrozumienia tego, co irracjonalne, jest jedną z fundamentalnych ludzkich potrzeb. Bachelard przypomina, że realizując ją w zbyt łatwy i szybki sposób, oddalamy się od wiedzy i zatracamy w błędach oraz fałszywych przekonaniach.

By tego uniknąć, potrzebujemy narzędzi i metod umożliwiających dostrzeżenie nieświadomych przeszkód tkwiących w podmiocie. I tu Bachelard sięga po psychoanalizę, znajdując w założeniach i celach Freudowskiej metody potencjał, który może wykorzystać epistemolog i filozof nauki. Inspiruje go warstwowa koncepcja człowieka, zgodnie z którą nieświadomość wpływa na świadomość. Tę zależność dostrzega w nauce, wskazując na nieświadome przeszkody epistemologiczne zaburzające i blokujące świadome dążenia poznawcze. Celem psychoanalizy ma być dotarcie do nieświadomych blokad, uświadomienie ich pacjentowi i usunięcie ich. Ten terapeutyczny i katartyczny wymiar psychoanalizy jest zdaniem Bachelarda niezwykle ważny. Przenosi go do własnego projektu, nazwanego przezeń psychoanalizą poznania obiektywnego i po raz pierwszy sformułowanego *explicite* w 1938 roku na stronach książki *Kształtowanie umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*.

Analiza dziejów poznania, a zwłaszcza błędów, które popełniali naukowcy, wyjaśniając na przykład istotę elektryczności czy właściwości minerałów, łączy się tu z rozważaniami teoriopoznawczymi i z postulatami dotyczącymi kształcenia w obszarze nauk ścisłych. Bachelardowska psychoanaliza poznania obiektywnego jest jednocześnie architektoniką

---

<sup>3</sup> Por. ibidem, s. 12–13.

umysłu naukowego, polemiką z utylitaryzmem i empiryzmem oraz postulatem terapii analitycznej – zarówno w ramach wiedzy w ogóle, jak i w każdej relacji uczeń–nauczyciel, która *notabene* ma stanowić podstawę społecznego wymiaru nauki oraz odzwierciedlenie jej rzeczywistości prawidłowo kształtującej się jedynie w psychospołecznych interakcjach.

Bachelard polemizuje z empirystycznymi teoriami poznania, według których wszelkie poznanie przychodzi wraz z doświadczeniem:

Idea, w myśl której wychodzi się od zera, aby ustanowić i powiększyć to, co się posiada, może pojawić się tylko w teoriach poznania opartych na prostym uszeregowaniu, gdzie fakt poznany jest od razu bogactwem. Jednakże stając wobec tajemnicy rzeczywistości, dusza nie może na mocy dekretu stać się czysta. Niemożliwe jest więc stworzenie za jednym zamachem *tabula rasa* wszelkiej wiedzy potocznej. W obliczu rzeczywistości to, co uważamy, że wiemy, przyćmiewa to, co należałoby wiedzieć. Umysł podlegający kształceniu naukowemu nigdy nie jest młody. Jest stary wiekiem swych przesądów. Dochodzić do nauki, to duchowo się odmładzać, to akceptować niespodziewaną mutację, która przeciwstawić się musi przeszłości<sup>4</sup>.

Wysiłek poznawczy musi mieć dwojaki charakter: 1) negatywny, kiedy podmiot poznający kieruje się ku samemu sobie, poszukując nieświadomych uproszczeń i mniemań; 2) pozytywny, możliwy dopiero po porzuceniu wygodnych schematów i przyzwyczajęń intelektualnych, gdy podmiot uwolniony od przeszkód epistemologicznych stawia pytania, precyzuje problemy i próbuje znaleźć ich rozwiązania.

Bachelardowska metoda była nowatorska, taka była też idea zastosowania psychoanalizy w obszarze poznania naukowego (a nawet: sięgnięcia po psychoanalizę w ówczesnym świecie akademickim). Pomysł, by do epistemologii włączyć kategorię nieświadomości i by poddać proces poznania psychoanalizie, był tyleż ekscentryczny, co odświeżający. Entuzjastycznie pisał na ten temat Jean Hyppolite: „Psychoanaliza poznania obiektywnego sama jest wielkim odkryciem. Trzeba było geniuszu, by w tak płodny i oryginalny sposób zastosować metodę Freuda do poznania”<sup>5</sup>.

Pojęcie psychoanalizy po raz pierwszy pojawiło się u Bachelarda już w 1934 roku, w książce *Le nouvel esprit scientifique*. Filozof użył go w kontekście wykroczenia poza geometrię euklidesową, które dokonało

<sup>4</sup> Ibidem, s. 18–19.

<sup>5</sup> J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. 2, Presses Universitaires de France, Paris 1971, s. 670.

się w fizyce współczesnej. Zdaniem Bachelarda stało się to możliwe dzięki sięgnięciu do nieświadomości geometrycznej (*inconscient géométrique*), co dokonało się przez zanegowanie dotychczasowego sposobu myślenia i doprowadziło – „w pełni niezależności umysłu, po psychoanalizie zasad euklidesowych”<sup>6</sup> – do wkroczenia w obszar nowej dziedziny.

### Psychoanaliza wiedzy a epistemologia, która mówi „nie”

Sparafrazowany wyżej fragment książki *Le nouvel esprit scientifique* dobrze oddaje istotę Bachelardowskiej psychoanalizy poznania. Chodzi w niej o to, by zerwać z dotychczasowym sposobem myślenia, by „oczyścić się” z niego i dopuścić możliwość nowego sposobu myślenia. Zarówno przyjęta metoda, jak i cel opierają się na dychotomii świadomość/nieświadomość, przejętej z psychoanalizy i przeniesionej na płaszczyznę teoriopoznawczą. Konsekwencją przyjęcia tego podziału jest teza, zgodnie z którą poznanie urzeczywistnia się na dwóch płaszczyznach. Płaszczyzna nieświadoma – zgodnie z założeniami Freudowskiej psychoanalizy, które Bachelard przyjmuje i powiela – wpływa deformująco na płaszczyznę świadomą. Aby osiągnąć poznanie, świadomość naukowa musi zerwać z obciążającymi ją nieświadomymi treściami i schematami: „W istocie poznaje się przeciwko poznaniu minionemu, niszcząc poznanie źle poprowadzone, przezwyciężając to, co w samym umyśle stanowi przeszkodę dla jego rozwoju”<sup>7</sup>.

Wiedza kształtuje się dzięki przezwyciężeniu, dzięki zerwaniu. Dialektyczne rozumienie procesu formowania się wiedzy jest charakterystyczne dla Bachelardowskiej epistemologii, a jego psychoanalityczna odsłona jest tylko jedną z wielu, które można w niej wskazać. Zarówno dialektyka, jak i zerwanie epistemologiczne (*rupture épistémologique*) stają się w niej fundamentalnymi kategoriami teoriopoznawczymi. Filozofia Bachelarda jest – między innymi w obszarze epistemologii – filozofią negacji, nieciągłości czy też: filozofią, która mówi „nie”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris 1934, s. 38.

<sup>7</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 18.

<sup>8</sup> „O nieciągłości mówi Bachelard wciąż, w najrozmaitszych kontekstach i znaczeniach, używając przy tym jako synonimów terminów »dyskontynuacja«, »zerwanie«, »cięcie«, »mutacja«, wspominając o »braku przejścia«, »niemożliwości wyprowadzenia tego, co późniejsze, z tego, co wcześniejsze«, i tak dalej”. D. Leszczyński, *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, w: G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 337.

W tym kontekście epistemologię Bachelarda określa się mianem dyskontynuacyjnej, przeciwstawiając ją teoriom kontynuacyjnym. Dodajmy, że to określenie dotyczy zwłaszcza tego aspektu badań, który odnosi się do dziejowego procesu rozwoju wiedzy. Nazwę „model dyskontynuacyjny” odnosi się do interpretacji dziejów wiedzy, zgodnie z którą kolejne – w sensie chronologicznym – etapy rozwoju nie są z sobą powiązane na zasadzie ciągłości<sup>9</sup>. Bachelard, stawiający w centrum swej teorii poznania kategorie zerwania i nieciągłości, przeciwstawia się teoriom, których autorzy – na przykład Émile Meyerson, Pierre Duhem czy Léon Brunschvicg – postrzegali historię nauki w perspektywie ciągłości, kumulacji, wynikania lub ewolucji.

Kontekst historyczny nie jest jedynym, którego nieciągłość ujawnia się w myśli Bachelarda. Dobrze znana jest jego polemika z teorią czasu Henriego Bergsona. Odrzucając pierwotność trwania (*durée*), rozważanego przez Bergsona jako wewnętrzne, niezapośredniczone doświadczenie czasu, Bachelard opowiada się za prymatem chwili (*instant*), za określoną na poziomie czasowym nieciągłością, której atomy pozostają od siebie oddzielone, nie mając przeszłości i nie sięgając w przyszłość<sup>10</sup>. Do nieciągłości historycznej i do nieciągłości na poziomie czasu rozumianego jako doświadczenie dołącza w ten sposób nieciągłość ontologiczna. Zerwanie okazuje się pełnić funkcję oddzielenia, czyli nie-bytu umożliwiającego pojawienie się tego, co nowe<sup>11</sup>.

Pojęcie nieciągłości ma także u Bachelarda znaczenie epistemologiczne niepowiązane z perspektywą historyczną. Przede wszystkim filozof wskazuje na brak ciągłości między poznaniem potocznym i poznaniem naukowym, negując wartość bezpośredniego doświadczenia dla rozwoju wiedzy naukowej, którą powinna cechować zdolność problematyzacji, postawa krytyczna oraz umiejętność abstrakcyjnego

---

<sup>9</sup> „Określenie »dyskontynuacyjna koncepcja rozwoju nauki« (oraz stosowane z nim zamiennie »model dyskontynuacyjny«, »historia nieciągła«, »historia nauki oparta na pojęciu nieciągłości« itp.) odnosi się do tego rodzaju interpretacji dziejów nauki, rozwoju poznania, historii wiedzy, w których zasadniczą rolę odgrywają momenty nieciągłości – zerwań, cięć, rewolucji – oznaczające taki typ zmian w sferze pojęć, teorii i wreszcie całych systemów kształtujących myślenie i poznanie [...], kiedy to element chronologicznie późniejszy nie jest w sposób ciągły powiązany z elementem chronologicznie wcześniejszym”. D. Leszczyński, *Ciągłość i zerwanie w historii wiedzy. Narodziny dyskontynuacyjnej koncepcji rozwoju nauki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008, s. 13.

<sup>10</sup> Por. G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Librairie José Corti, Paris 2012, s. 18 i 26–28.

<sup>11</sup> Por. D. Leszczyński, *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, w: G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 337.

myślenia<sup>12</sup>. By uprawiać naukę, trzeba zerwać z bezpośrednim doświadczeniem – ten Bachelardowski postulat dotyczy zarówno naukowców, jak i adeptów nauki. Kategoria zerwania zyskuje w ten sposób kolejny wymiar, tym razem związany z kształceniem i rozwijany przez Bachelarda w odniesieniu do procesu edukacji<sup>13</sup>.

Tych zerwań charakterystycznych dla myśli Bachelarda jest wiele, a każde z nich zakłada wysiłek podmiotu poznającego. Przekształcenie wymaga zerwania, a więc zanegowania wcześniejszego porządku i ukonstytuowania nowego. Zerwanie nie jest łagodnym przejściem, lecz odrzuceniem i podjęciem próby sformułowania nowych podstaw. Tego rodzaju zerwanie dokonuje się w dziejach nauki, w przejściu z postawy nienaukowej do postawy naukowej odcinającej się od bezpośredniego doświadczenia, powinno także dokonywać się w procesie edukacji. Bachelardowski podmiot jest podmiotem dynamicznym, stającym się, zdolnym do sprzeciwu i wypracowania nowych ram teoretycznych<sup>14</sup>.

Filozofię, która mówi „nie”, filozofię negacji, ufundowaną na idei nieciągłości, nazywa Bachelard filozofią otwartą. Definiuje ją krytycyzm i zdolność do wykraczania poza własne ustalenia. Tymczasem „Wszelka inna filozofia określa swe zasady jako niepodważalne, swe prawdy podstawowe jako totalne i definitywne. Wszelka inna filozofia chęłpi się swym zamknięciem”<sup>15</sup>.

Jest to w swej istocie filozofia dialektyczna. Mechanizm opisywany przez Bachelarda nie ma jednak nic wspólnego z aprioryczną negacją dialektyki Hegla<sup>16</sup>. Sens dialektyki i negacji w filozofii Bachelarda wnikliwie analizuje Georges Canguilhem, pokazujący, że w tym ujęciu dialektyka to „[...] ruch indukcyjny, który reorganizuje wiedzę, rozszerzając jej podstawy, w którym negacja pojęć i aksjomatów jest jedynie aspektem ich uogólnienia”<sup>17</sup>. W innym miejscu Canguilhem pisze:

---

<sup>12</sup> „Problematyka odniesienia konkretnego do abstrakcji to jeden z kluczowych elementów Bachelardowskiej filozofii nauki, poczynając od *Kształtowania się umysłu naukowego* (1938), aż do *Le rationalisme appliqué* (1949)”. M. Perrot, *Bachelard i pojęcie metafizyki konkretnej*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 114.

<sup>13</sup> Szerzej na ten temat por.: M. Ples-Bęben, *Kształcenie jako problem filozoficzny w ujęciu Gastona Bachelarda*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, t. XXVIII, nr 1, s. 244–262, <https://doi.10.15290/idea.2016.28.1.12>.

<sup>14</sup> Por. V. Bontemps, *Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010, s. 37.

<sup>15</sup> G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie*, tłum. J. Budzyk, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 12.

<sup>16</sup> Por. G. Canguilhem, *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, in: Idem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1994, s. 196.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 196.

Filozofia, która mówi Nie, to filozofia pracy, w tym znaczeniu, że praca nad pojęciem jest zmienianiem jego zakresu i rozumienia, uogólnianiem go przez włączanie doń cech wyjątkowych, przenoszeniem go poza jego pole źródłowe, uznawaniem go za wzorzec lub przeprowadzaniem inwersji w celu znalezienia dla niego wzorca, krótko mówiąc, jest stopniowym przyznawaniem mu, w toku przekształceń przeprowadzanych zgodnie z regułami, funkcji formy<sup>18</sup>.

Filozofia, która mówi „nie”, nie jest więc filozofią „anty-”<sup>19</sup>, jej sens nie tkwi w odrzucaniu, lecz w rektyfikacji i przekształcaniu wyjściowych tez, pojęć i metod. Oddajmy raz jeszcze głos Canguilhemowi, który podsumowuje tę kwestię następująco: „Raczej wolność zmienności niż wolność negacji, oto, co oznacza Nie wszechobecne w tej dialektycznej epistemologii”<sup>20</sup>.

Założenia psychoanalityczne włączone w obszar teorii poznania wprowadzają kolejną płaszczyznę, na której tak rozumiana dialektyka może się urzeczywistnić. Podkreślmy, że włączenie to dokonuje się na prawach swobodnej interpretacji. Tę swobodę można dostrzec między innymi w odniesieniu do zastosowania kategorii nieświadomości. Jak trafnie zauważa Jean-Claude Pariente:

[Bachelard – M.P.-B.] sytuuje swą psychoanalizę na płytszym poziomie niż psychoanaliza klasyczna, ponieważ nie dąży do tego, by dotrzeć aż do płaszczyzny organicznej, lecz pracuje w obszarze bliższym powierzchni, w którym świadomość i nieświadomość mieszają się, w którym kultura odcisnęła swój znak na naturze<sup>21</sup>.

Bardziej radykalna jest Francesca Bonicalzi, gdy stwierdza, że Bachelard analizuje sferę „między świadomością i nieświadomością, w punkcie zetknięcia, w którym formuje się Ja”<sup>22</sup>. Bachelarda interesuje nieświadomość, którą można nazwać intelektualną, a więc moment, w którym popędy i pragnienia wpływają na refleksję naukową. Choć filozof nie

<sup>18</sup> Ibidem, s. 206. O uogólnieniu jako celu Bachelardowskiej dialektyki – a więc i o istocie tejże dialektyki jako motoru Bachelardowskiej filozofii negacji – pisze także Didier Gil: „To uogólnienie nie jest uproszczeniem, lecz przeciwnie: wprowadza wzrastającą złożoność (*complexification*) doświadczenia”. D. Gil, *Autour de Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010, s. 196.

<sup>19</sup> Por. G. Canguilhem, *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, in: Idem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences...*, s. 207.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> J.-C. Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard*, Ellipses, Paris 2001, s. 36.

<sup>22</sup> F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, Numéro spécial: Bachelard et l'écriture, s. 96.

definiuje *explicite* swojego rozumienia nieświadomości, to wyraźnie widać, że w swych analizach kieruje się ku poziomowi, w którym nieświadomość i świadomość wzajemnie na siebie wpływają.

Nieświadomość staje się więc pojęciem teoriopoznawczym. Odnosząc się doń pojęcia charakterystyczne dla Bachelardowskiej epistemologii: zerwanie, negacja, dialektyka. By poznanie obiektywne mogło się ukonstytuować, trzeba dostrzec blokujące je nieświadome treści, zanegować je i zerwać z nimi. W mechanizmie negacji i wykroczenia poza to, co dane (stan wiedzy, aktualne metody badawcze), dokonuje się dialektyczny ruch, który prowadzi ku temu, co nowe.

Dialektyczne rozumienie relacji: nieświadomość – świadomość, i odpowiadającej jej dychotomii: błąd – prawda, sprawia, że błędy wynikające z oddziaływania nieświadomości na umysł naukowy nabierają głębszego znaczenia. Nie są już jedynie fałszem, który trzeba odrzucić, lecz koniecznym elementem procesu poznania wpisanym w jego istotę. Anton Vydra, nawiązując zarówno do Bachelarda, jak i do jego ucznia Georgesu Canguilhema, podkreśla, że w ich ujęciach „Rozpoznawanie błędów jest ważną częścią wiedzy naukowej, a błędy należą do historii nauki”<sup>23</sup>. Zapominając o nich, zapominamy istotę procesu kształtowania się wiedzy, jego dialektyczny charakter oraz wysiłek, który został włożony, by zanegować błędy. Co więcej, rugując błędy z dziejów poznania, wykreślamy także tradycję, z której wywodzi się aktualna wiedza. Nieistotna staje się droga, którą trzeba było podążać, by osiągnąć obecny stan wiedzy. A także – jakie pozostałości z tego, co minione, można w niej dostrzec.

Bachelard w psychoanalizie poznania obiektywnego podjął się przypomnienia błędnych tez, metod i założeń, których zanegowanie doprowadziło do ukształtowania się współczesnej nauki. Przywołując zapomniane teorie, pokazał, że proces poznania jest procesem przekroczenia, zerwania i negacji. Procesem, który nie ma końca, w którym podmiot poznania wciąż musi zachowywać czujność, by nie powrócić na koleiny mniemania.

---

<sup>23</sup> A. Vydra, *Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 80, <https://doi.org/10.7413/2724-5470030>.

## Co tkwi w naukowej nieświadomości?

Wprowadzona przez Bachelarda w *Kształtowaniu się poznania naukowego* kategoria przeszkody epistemologicznej<sup>24</sup> nieodłącznie wiąże się z psychoanalizą poznania obiektywnego. Celem Bachelardowskiej psychoanalizy jest odnalezienie ukrytych w naukowej nieświadomości przeszkód i usuwanie ich na drodze analizy obejmującej zarówno kontekst historyczny, jak i teoriopoznawczy. Można powiedzieć, że Bachelard kieruje ostrze swej psychoanalizy wiedzy właśnie przeciwko przeszkodom poznawczym.

Wynika to z założenia, zgodnie z którym teoria poznania powinna skoncentrować się na analizie poznającego podmiotu. Do tej tezy prowadzi Bachelarda refleksja nad historią poznania, z której wynika, że to nie zewnętrzne trudności hamują naukę, lecz fałszywe założenia, przesady i błędy metodologiczne – niedoceniane w tej roli, bo zapomniane (wszak w dziejach wiedzy błędne rozpoznania naukowców giną w triumfalnym pochodzie ich osiągnięć), a także nieuświadomione:

Poszukując psychologicznych warunków postępu naukowego, szybko dochodzi się do przekonania, że problem poznania naukowego trzeba postawić w terminach przeszkód. Nie chodzi o to, ażeby rozważać przeszkody zewnętrzne, takie jak złożoność i ulotność zjawisk, czy uskarżać się na niedoskonałość zmysłów i umysłu ludzkiego: w samym akcie poznawczym, w jego głębi, pojawiają się za sprawą pewnej funkcjonalnej konieczności opóźnienia i problemy. Tam właśnie znajdujemy przyczyny stagnacji i regresu, tam odkrywamy przyczyny bezruchu, które nazywam przeszkodami epistemologicznymi<sup>25</sup>.

Z tych wstępnych ustaleń można wnioskować, że przeszkody epistemologiczne są nieświadomymi treściami zaburzającymi proces poznania. Ponieważ, formułując tezy psychoanalizy poznania, Bachelard pozostawał przede wszystkim pod wpływem Freuda, to uzasadnione jest pytanie, w jaki sposób – jeśli w ogóle – Freudowska psychoanaliza

<sup>24</sup> Pojęcie „przeszkoda epistemologiczna” zostało przez Bachelarda wprowadzone w *Kształtowaniu się umysłu naukowego*, jednak we wcześniejszych jego pracach można znaleźć załączki tej koncepcji. Zwraca na to uwagę Jean-Claude Pariente, który w opublikowanej w 1928 roku rozprawie Bachelarda zatytułowanej *Étude sur l'évolution d'un problème de physique* dostrzega przesłanki zapowiadające jego późniejsze tezy. Zauważmy jednak, że w *Étude sur l'évolution...* samo pojęcie „przeszkoda epistemologiczna” nie pojawia się. Por. J.-C. Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard...*, s. 30.

<sup>25</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 18.

stanowiła inspirację dla kategorii przeszkody epistemologicznej. By odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, w pierwszej kolejności prześledzę ewentualne bezpośrednie odwołania Bachelarda do Freuda, we fragmentach, w których pisał o przeszkodach epistemologicznych. Następnym krokiem będzie zestawienie kategorii wprowadzonej przez Bachelarda z pojęciami charakterystycznymi dla Freudowskiej teorii. Wcześniej rozważę jednak samo pojęcie „przeszkoda epistemologiczna” i jego znaczenie dla Bachelardowskiej epistemologii.

Zdaniem J.-C. Pariente’a, przeszkody epistemologiczne są „czynnikami inercji, które rodzą się w samym akcie poznawczym”<sup>26</sup>. Jako takie są więc wpisane w proces poznania. Doprecyzujemy, że mają charakter podmiotowy i nieświadomy. Rodzą się w akcie poznawczym, jak pisze Pariente, lecz nie mają związku z przedmiotem poznania, tylko z podmiotem i wpisany w ten sposób ujmowania przedmiotu. Akt poznawczy nie jest źródłem przeszkód epistemologicznych w sensie przyczynowym, lecz czasowym – bo to w nim się uaktywniają.

Przeszkody poznawcze są naturalne i jako takie są trudnością, którą nauka – jako konstrukcja oderwana od tego, co bezpośrednio dane – musi przezwyciężyć. Celem nauki nie jest bowiem zbliżanie się do tego, co naturalne, na co Bachelard wyraźnie zwracał uwagę:

[...] umysł naukowy kształtować się musi przeciw naturze, przeciwko temu, co w nas i poza nami wynika z jej nacisku oraz pouczenia, przeciw naturalnemu popędowi, wbrew malowniczości i różnicowaniu faktowi<sup>27</sup>.

Dążyć do poznania, to znaczy być skazanym na przeszkody epistemologiczne. Lecz osiągać poznanie, to mierzyć się z nimi, przekraczać to, co naturalne, i zmierzać ku abstrakcyjnej konstrukcji wiedzy naukowej. Tego celu nie da się zrealizować bez dwóch momentów: 1) uświadomienia sobie istnienia przeszkód i ich wpływu na proces poznawczy; 2) oczyszczenia umysłu z nieświadomych blokad. Obydwa te momenty umożliwia psychoanaliza poznania obiektywnego. By jej zadanie mogło się urzeczywistnić, trzeba ująć proces poznania w kategoriach psychologicznych:

Epistemolog musi [...] uczynić wysiłek, ażeby ujmować pojęcia naukowe w rzeczywistych syntezach psychologicznych, to znaczy w syntezach stopniowych, ustalając dla każdego terminu hierarchię pojęć, pokazując, w jaki sposób jedno pojęcie wytwarza inne, jak się z nim

<sup>26</sup> J.-C. Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard...*, s. 28.

<sup>27</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 32.

wiąże. Wówczas będzie miał szansę na ocenę skuteczności epistemologicznej. Myśl naukowa natychmiast ukaże się jako przezwyciężona trudność, jako pokonana przeszkoda<sup>28</sup>.

Przypomnijmy, że tezy epistemologiczne Bachelarda zawsze odnoszą się zarówno do rozważanego w perspektywie historycznej procesu konstytuowania się wiedzy naukowej, jak i do procesu edukacji, w którym kształtują się pojedyncze, uczniowskie umysły. Ta charakterystyczna dla Bachelarda dwupoziomowość przejawia się także w analizie przeszkód epistemologicznych<sup>29</sup>. Słynną Bachelardowską tezę, zgodnie z którą „Umysł naukowy może się ukształtować, jedynie niszcząc umysł nienaukowy”<sup>30</sup>, można więc czytać co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, w kontekście postulatu uprawiania nauki przeciwko pozornym oczywistościom stanowiącym istotę przeszkód epistemologicznych. Po drugie, w perspektywie niezwykle istotnej dla Bachelarda i często przezeń rozważanej relacji uczeń–nauczyciel. Także i tutaj mamy do czynienia z przeszkodami epistemologicznymi hamującymi postęp poznania: tym razem tkwią one w umyśle jednostki.

Jak podkreśla Bachelard, każdy nauczyciel powinien przyjąć, że pierwsze zetknięcie się ucznia z danym tematem, problemem czy pojęciem nigdy nie jest niewinne, pozbawione uprzedzeń, błędnych przekonań lub uproszczeń. Każdy uczniowski umysł zawiera indywidualne przeszkody epistemologiczne wynikające z osobistych przeżyć. Zadaniem nauczyciela jest pomóc uczniowi je pokonać. Celem koncepcji otwartej pedagogiki, która stanowi centrum Bachelardowskich postulatów dotyczących edukacji, nie jest przekazywanie wiedzy o faktach ważnych dla danej dziedziny, lecz przede wszystkim umożliwienie ich zrozumienia:

Bez wątpienia łatwiej byłoby nauczać jedynie rezultatu, jednakże nauczanie rezultatów nauki nigdy nie jest tożsame z kształceniem naukowym. Jeśli nie wyjaśni się drogi twórczości umysłowej prowadzącej do rezultatu, można być pewnym, że uczeń połączy rezultat ze swoimi najbardziej znajomymi wyobrażeniami. On musi „zrozumieć”. Można coś zapamiętać, jedynie rozumiejąc to. Uczeń rozumie na swój sposób. Skoro nie podaje mu się przyczyn, sam je określa i wiąże z nimi rezultat<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>29</sup> „Pojęcie przeszkody epistemologicznej można badać zarówno w historycznym rozwoju myśli naukowej, jak i w praktyce edukacyjnej”. Ibidem, s. 22.

<sup>30</sup> G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie...*, s. 13.

<sup>31</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 301.

Pokonywanie przeszkód epistemologicznych – czy to w kontekście dziejowym, czy jednostkowym – zawsze wymaga wysiłku i odwagi myślenia. By stało się możliwe w przestrzeni szkolnej, trzeba harmonijnie połączyć dyscyplinę, stymulujący nauczycielski nadzór i niezależność uczniowskiego myślenia<sup>32</sup>.

Ale przecież nie tylko uczniowskie umysły narażone są na błędy i skażone nieświadomymi przeszkodami. Postulat oczyszczania umysłu, stanowiący istotę Bachelardowskiej psychoanalizy, odnosi się w równym stopniu do uczniów, co do nauczycieli. „Nauczający i nauczany powinni zostać poddani specjalnej psychoanalizie”<sup>33</sup>, podkreślał Bachelard, rzucając wyzwanie skostniałej strukturze zhierarchizowanej szkoły i nauczaniu opartemu na rutynie – zarówno jeśli chodzi o przekazywanie treści, jak i w odniesieniu do metod nauczania.

A. Vydra, analizujący filozofię pedagogiki Bachelarda między innymi w perspektywie jego psychoanalizy poznania, zwraca uwagę na kategorię wieku, o której Bachelard pisał nie w sensie fizjologicznym, lecz w odniesieniu do postawy wobec wiedzy. „Naukowa młodość to wiek studiów i ciągłego uczenia się”<sup>34</sup> zaznacza Vydra, podkreślając, że Bachelard zawsze stawiał tę młodzieńczą postawę na pierwszym miejscu, jako że wiąże się ona z pokorą, z umiejętnością dostrzegania i porzucania własnych uprzedzeń, z odwagą i gotowością stawania się „początkującym”, a więc rewidowania dotychczasowej wiedzy i wciąż nowych poszukiwań<sup>35</sup>. „Nieustannie pracujemy nad zadaniem metanoi (metamorfozy umysłu), abyśmy znów mogli stać się młodzi”<sup>36</sup>. Naukowa młodość – przeciwieństwo dogmatyzmu – powinna być ideą regulatywną przewodzącą zarówno naukowcowi, jak i nauczycielowi.

Pedagogiczny wątek Bachelardowskiej filozofii jest interesujący nie tylko jako teoria, zbiór postulatów czy polemika z instytucją. Pozwala też pełniej zrozumieć ideę psychoanalizy poznania obiektywnego. Nie jest ona tylko konceptem teoriopoznawczym, lecz także postulatem praktycznym, który każdy człowiek – niezależnie od tego, w jakim stopniu i na jakim poziomie poznaje otaczającą go rzeczywistość – może z korzyścią wprowadzić w życie. Gdy rozważymy psychoanalizę poznania obiektywnego jako metodę nauczania i uczenia się, wówczas okaże się zachętą do krytycznego myślenia, do porzucania utartych ścieżek, do nieustającej analizy i autoanalizy.

<sup>32</sup> Por. A. Vydra, *Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard...*, s. 84.

<sup>33</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 24.

<sup>34</sup> A. Vydra, *Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard...*, s. 77.

<sup>35</sup> Por. *ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

W *Kształtowaniu się umysłu naukowego*, wskazując i badając poszczególne przeszkody epistemologiczne, Bachelard odwoływał się przede wszystkim do źródeł pochodzących z XVII i XVIII wieku. Nie znaczy to jednak, że późniejsza nauka przewyciężyła wszelkie hamulce myśli naukowej i że istnieją one tylko w dokumentach stanowiących zapis zamierzchłej, można powiedzieć: „przed-naukowej”, przeszłości. Wręcz przeciwnie, przeszkody – jako strukturalnie wpisane w proces poznawczy – wciąż tkwią w nieświadomości poznającego umysłu i hamują poznanie, kierując je w ślepe uliczki. Skąd więc wybór tak dawno przebrzmiałych teorii? Argument przemawiający za takim wyborem jest jasny: otóż dystans czasowy znacząco ułatwia dostrzeżenie ich i zrozumienie mechanizmu ich oddziaływania. Cel psychoanalizy poznania obiektywnego jest jednak o wiele szerszy:

[...] musimy brać pod uwagę wszelką fałszywą naukę, która przygniała prawdziwą, wszelką fałszywą naukę, przeciw której właśnie musi ukonstytuować się prawdziwy umysł naukowy<sup>37</sup>.

Bachelard systematyzował przeszkody epistemologiczne, starając się wyodrębnić ich typy, które omawiał na konkretnych przykładach – przytaczał fragmenty rozpraw naukowych i śledził leżące u ich podstaw błędne założenia. W pierwszej kolejności poddał analizie bezpośrednie doświadczenie jako źródło wiedzy. Co można tu uznać za błąd? Otóż błędem jest założenie, zgodnie z którym nieuprzedzone, nieprzygotowane spojrzenie może być źródłem poznania naukowego. Bezpośrednie doświadczenie jest niesproblematyzowane, pozbawione krytyki stanowiącej o konstytuowaniu się naukowego myślenia. Nie stawia się tu pytań, na które można byłoby szukać odpowiedzi<sup>38</sup>. W zamian oferuje się subiektywizację, erudycję (gromadzenie faktów w miejsce syntetycznej analizy), obrazowanie, które oddala od abstrakcji – rzeczywistego celu naukowych badań<sup>39</sup>. Co ciekawe, Bachelard odczytuje tę przeszkodę – niezależnie od tego, czy rozpatruje ją w kontekście przeszłości czy teraźniejszości – w perspektywie emocji i potrzeb, w tym potrzeby bezpośredniej pewności i potrzeby posiadania racji<sup>40</sup>. Ten hamulec nauki wynika więc z nieumiejętności wyrugowania tego, co subiektywne, uczuć, pragnień i nadziei<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 39.

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 32–33.

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 40.

<sup>40</sup> Por. ibidem, s. 55.

<sup>41</sup> „Przeciw takiej dyskursywnej i złożonej racjonalizacji wysuwane jest pierwotne przeświadczenie, potrzeba bezpośredniej pewności, potrzeba wyjścia od

Tak filozof, jak i naukowiec powinni być szczególnie wyczuleni na to, co zbyt łatwe<sup>42</sup>. Zadowalanie się tym, co zanedbato proste, „urok zbyt prostych odpowiedzi”<sup>43</sup>, naprowadzi bowiem czujnego badacza na ślady wieloznaczności intelektualnego bezwładu, inercji, w których grzęźnie umysł naukowy. Z kolejną przeszkodą wiąże się tego rodzaju niebezpieczna – bo prowadząca na manowce – intelektualna przyjemność. To przeszkoda, którą Bachelard określił mianem poznania ogólnego, mając na myśli przyjęcie w badaniach nadrzędnej roli idei ogólności, która niweluje różnicowanie, anomalie i perturbacje wprowadzające dynamikę do procesu formowania się naukowych konceptualizacji. „Wiedza, której brak precyzji lub, mówiąc lepiej, wiedza, która nie jest dana wraz z warunkami swej precyzyjnej determinacji, nie jest w ogóle wiedzą naukową. Wiedza ogólna jest prawie nieuchronnie wiedzą mętną”<sup>44</sup>, pisze Bachelard, utożsamiając podążanie za tym, co ogólne z poznawczą inercją. Można znaleźć pewne podobieństwo łączące pierwszą i drugą przeszkodę, które wskazują na dwa skrajne momenty zniekształcające i blokujące poznanie. Z jednej strony mamy niesproblematyzowany konkretny dany w doświadczeniu bezpośrednim, z drugiej natomiast: niezniuansowaną, nieopracowaną abstrakcję. W każdym przypadku problemem jest brak krytycznej analizy – warunku zaistnienia wiedzy naukowej.

Ten sam problem występuje w kolejnym przypadku. Chodzi o przeszkodę werbalną, w której słowo (lub obraz) służy jako wyjaśnienie danego zjawiska. „Wyrażając zjawiska, jesteśmy przekonani, że je tłumaczymy. Rozpoznając je, sądzymy, że je poznajemy”<sup>45</sup>, pisze Bachelard, określając ten rodzaj błędów mianem słów-przeszkód<sup>46</sup>. Ale nie chodzi tu tylko o słowa. Raczej o metaforyzowanie zjawisk, o skojarzenia, które wiążą się ze słowami wykorzystywanymi do pozornego precyzowania zjawisk, co w rzeczywistości okazuje się być tworzeniem ich fałszywego obrazu, zakłamywaniem ich istoty. Przykładem może być słowo „gąbka”, które przywodzi na myśl „gąbczastą” strukturę, zdolność wchłaniania

---

tego, co pewne, oraz słodka wiara we wzajemność, przekonanie, że poznanie, od którego się rozpoczęło, było pewne. Jakiż zły humor ogarnia nas, kiedy ktoś przeczy naszej elementarnej wiedzy, kiedy dotyka tego dziecięcego skarbu, osiągniętego dzięki szkolnym wysiłkom! Jakże szybko na tego, kto śmie wątpić w dar minionych obserwacji, spada oskarżenie o brak szacunku i zarozumiałość! Czyż ta niewłaściwie skierowana uczuciowość nie wymagałaby zatem uwagi psychoanalizy?”. Ibidem.

<sup>42</sup> „Psychoanaliza wiedzy obiektywnej musi starannie badać wszelkie uroki łatwizny”. Ibidem, s. 74.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>46</sup> Por. ibidem, s. 108–109.

i filtrowania, sprężystość. Metafora gąbki i gąbczastości była wykorzystywana przez wielu naukowców, którzy mniemali, że dzięki niej lepiej pojmują zjawiska, o których pisali<sup>47</sup>. Inne przykłady? Sito, lustro, dźwignia, pompa...

Czy chcemy, czy nie, metafory uwodzą rozum. Poszczególne i odległe obszary niepostrzeżenie stają się ogólnymi schematami. Psychoanaliza wiedzy obiektywnej musi zatem przyczynić się do odbarwienia, jeśli nie do wymazania, owych naiwnych obrazów<sup>48</sup>.

Inną grupę błędów łączy usilne uspojnianie niezgodności, a nawet sprzeczności, sprowadzanie ich do jedności, co wynika z nieuprawnionego wartościowania przedmiotu badania<sup>49</sup>. U podstaw tych błędów kryje się założenie o homogeniczności i harmonii fundujących wszystko, co dane<sup>50</sup>. Kolejnym błędem wynikającym z podobnego rodzaju fałszywych założeń jest – także prowadzące do nieuprawnionych uogólnień – doszukiwanie się w obserwowanych zjawiskach użyteczności. Ta błędna perspektywa wynika z przyjęcia prymatu ludzkiej rzeczywistości nad rzeczywistością nie-ludzką oraz z nieuprawnionego przekonania, zgodnie z którym znalezienie racji istnienia („po co” rzeczy) oznacza odnalezienie jej wytłumaczenia („dlaczego” rzeczy). Bachelard podkreśla:

We wszystkich zjawiskach poszukuje się całkowicie ludzkiej użyteczności, nie tylko jako źródła praktycznych ułatwień, do których mogłaby doprowadzić, ale także jako zasady wyjaśniającej. Znaleźć użyteczność, to znaleźć rację<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> W tym kontekście Bachelard przywołuje polemikę René Antoine’a Ferchaulta de Réaumura i Edme Mariotte’a na temat natury powietrza, której główną osią była dyskusja na temat struktury powietrza (de Réaumur pisał o „powietrznej gąbce”). Inne przykłady: Benjamin Franklin opisujący doświadczenia elektryczne przez odwołanie do cech gąbki, marmur jako „gąbka światła” według Nicolasa Lémerý’ego, mechanizm „gąbczastości” jako mający wyjaśniać wyzębienie się ciała wystawionego na działanie chłodnego powietrza lub zanurzonego w wodzie (Jean-Paul Marat). Por. ibidem, s. 101–104.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>49</sup> Oto przykład takiego nieuprawnionego wartościowania blokującego rozwój nauki: „Już radość aptekarza mieszającego tłuczkiem w moździerzu wiele nam mówi o wartości, jaką w dobrej wierze przypisuje on swoim pigułkom. Każde takie nadmierne obciążenie marzeniem, wszelka waloryzacja substancji przez czas, który upłynął w trakcie ich przygotowywania, musi zostać oderwana od myśli naukowej”. Ibidem, s. 162.

<sup>50</sup> Por. ibidem, s. 112.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 123.

Wszystkie przeszkody łączy kilka wspólnych cech: brak krytycyzmu, subiektywizm jako punkt wyjścia, uznanie metafor, analogii i obrazów za wyjaśnienia i uzasadnienia badanych zjawisk i w rezultacie bezzasadne przypisywanie im wartości zawartych w wykorzystywanych metaforach i obrazach. Wszystkie te mechanizmy obserwujemy w różnych intuicjach, które Bachelard łączy w jedną grupę błędów, określoną przezeń mianem przeszkody substancjalistycznej. Działanie pod jej wpływem objawia się przede wszystkim – zgodnie z nazwą – nieuprawnionym substancjalizowaniem zjawisk oraz przenoszeniem na substancje danych bezpośrednich doświadczenia zmysłowego. Przejawem takiego sensualistycznego myślenia w nauce jest na przykład obecne u Josepha Priestley’a porównanie elektryczności do kleju (elektryczność jako substancja kleista) lub intuicja wyrażona w korespondencji Giovanniego Aldiniego, wedle której substancja elektryczna nasiąka substancjami, przez które przechodzi<sup>52</sup>. Inne błędy popełniane pod znakiem tej przeszkody to widoczne zwłaszcza w pracach alchemików subiektywizowanie substancji i rzeczy<sup>53</sup>, a także alchemiczne marzenie o dotarciu do ich wnętrza oraz towarzyszące mu wyobrażenie głębi, wewnętrżności i skrytości substancji<sup>54</sup>. Wreszcie, opisywanie badanego zjawiska przy pomocy metafor i obrazów charakterystycznych dla substancji błędnie łączonych ze zjawiskiem (jak na przykład wspomniana już kleistość zjawiska elektryczności)<sup>55</sup>.

Istotę przeszkody animistycznej stanowi natomiast intuicja życia w nieuprawniony sposób przypisywana wszelkim substancjom, także nieożywionym. „Wszystkie zjawiska przyrody uwikłane zostają w ogólną teorię wzrostu i życia”<sup>56</sup>. Słowo „życie” jest dla naukowców różnych czasów słowem niemal magicznym, uwodzącym, wiąże się z przypisywaniem przedmiotom znaczeń, które są im obce<sup>57</sup>. Z podobnego i równie nieuprawnionego wnioskowania wynika kolejna przeszkoda epistemologiczna: mit trawienia. Tu nie intuicja życia leży u podstaw formułowanych argumentów, lecz intuicja trawienia bezpośrednio

<sup>52</sup> Por. ibidem, s. 137, 139.

<sup>53</sup> „Z doświadczenia alchemika zawsze można wyciągnąć zwierzenia, nigdy nauk”. Ibidem, s. 135.

<sup>54</sup> „[...] mit wewnętrzny jest jednym z tych procesów myśli nieświadomej, które najtrudniej poddać egzorcyzmom. Sądzę, że interioryzacja jest królestwem marzeń”. Ibidem.

<sup>55</sup> „Odkąd umysł zaakceptuje substancjalny charakter konkretnego zjawiska, całkowicie przestaje się bronić przed metaforami. Obciąża szczegółowe, niejednokrotnie precyzyjne doświadczenie masą obrazów czerpanych z najprzeróżniejszych zjawisk”. Ibidem, s. 147.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>57</sup> Por. ibidem, s. 202.

związana z założeniem, że o każdej substancji można pisać, sięgając po analogię wegetacji. Wykorzystuje jednak odmienną metaforykę. I tak na przykład, według mitu trawienia jedna substancja „pożera” drugą lub substancje „atakują się, by zaspokoić głód”<sup>58</sup>. Wprowadzenie kategorii „trawienia” do naukowego wywodu sprawia, że opisywane zjawiska zdają się podlegać mechanizmom właściwym organom trawiennym i procesowi przetwarzania jednych substancji w inne – pod wpływem soków trawiennych. Po raz kolejny obrazowanie zastępuje wyjaśnianie, a wartościowanie – krytyczny namysł.

### Umysł przednaukowy i libido

Jedną z przeszkód epistemologicznych wyróżnię i omówię oddzielnie, ponieważ analizując ją, Bachelard w szczególny sposób nawiązał do kategorii fundamentalnej dla teorii Freuda. Wykorzystał mianowicie pojęcie libido, które – tak jak Freud – zdefiniował w kontekście „sił popędowych życia seksualnego”<sup>59</sup>. W ujęciu Freuda libido jest energią leżącą u podstaw różnego rodzaju przekształceń popędu seksualnego – „ze względu na obiekt (przemieszczanie obsadzenia), ze względu na cel (np. sublimacja) i ze względu na źródło pobudzenia seksualnego”<sup>60</sup>. Jung rozumiał libido znacznie szerzej – jako energię psychiczną, która nie musi być związana z popędem seksualnym<sup>61</sup>, z czym Freud polemizował<sup>62</sup>. Na stronach *Kształtowania się umysłu naukowego* znajdziemy wyraźnie seksualnie nacechowane rozumienie libido. Bachelard połączył tę kategorię z płciowością, z rozmnażaniem, z aktem seksualnym oraz z pojęciami zarodka i nasienia, których bogatą metaforykę odnalazł

---

<sup>58</sup> Por. ibidem, s. 229.

<sup>59</sup> S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 370.

<sup>60</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 128.

<sup>61</sup> „Według Junga ogólny system psychiczny znajduje się nieustannie w energetycznym ruchu, toteż przez energię psychiczną rozumie on całość sił, które pulsują poprzez wszystkie formy i działania tego systemu psychicznego i łączą je ze sobą. Tę energię psychiczną nazywa właśnie libido”. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 73.

<sup>62</sup> „Niewiele by nam też pomogło, gdybyśmy za przykładem Junga podkreślali pierwotną jedność wszystkich popędów i tę we wszystkim ujawniającą się energię nazywali »libido«”. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 370.

w śladach działalności przednaukowego umysłu, a następnie poddał psychoanalitycznej interpretacji.

Szczególnie bogata w wyobrażenia związane z seksualnością okazuje się być alchemia. W tekstach alchemików Bachelard odnalazł liczne fragmenty nawiązujące między innymi do metaforyki aktu seksualnego, do skojarzeń związanych z płciowością (widocznych na przykład w podziale na substancje żeńskie i męskie oraz w przypisywaniu im funkcji odpowiadających rolom i cechom kojarzonym kulturowo), z rozmnażaniem i z narodzinami. Jak podkreślał filozof, obiektywna lektura tych tekstów nie ma sensu. Przynosi go dopiero lektura psychoanalityczna.

W alchemicznych traktatach Bachelard odnalazł liczne fragmenty, w których – podążając tropem psychoanalitycznej lektury – można dopatrzyć się na przykład motywów: onanizmu (fragment o kamieniu filozoficznym: „Wiąże się on sam z sobą, zapładnia sam z siebie, zdradza sam z siebie w swej własnej krwi, sam krzepnie od nowa i nabiera stałej konsystencji; staje się biały; staje się czerwony sam z siebie”<sup>63</sup>), płodności i bezpłodności (o merkuriuszu: „Starożytni oskarżali go o bezpłodność z powodu jego zimna i wilgotności, ale kiedy oczyści się go i przygotuje, jak należy, rozgrzewa się on przez swą siarkę, traci swą bezpłodność”<sup>64</sup>), hermafrodytyzmu („Ogień siarczany jest nasieniem duchowym, którego nasza Madonna, zachowując swe dziewictwo, nie zgodziła się przyjąć [...] to siarka sprawia, że merkuriusz jest hermafrodytą”<sup>65</sup>), kopulacji („Kiedy zobaczycie w naczyniu ziemi, jak natury, mieszając się, stają się niczym krew zakrzepła i spalona, dostrzeżecie niezawodnie, że samica doświadczyła uścisku samca [...], a więc, że Królewskie Dziecko zostało poczęte”<sup>66</sup>).

Alchemicy metaforyzowali substancje, których używali (a także te, których poszukiwali), i nadawali im bezzasadne znaczenia. Waloryzacje te przenosili następnie na opisywane przez siebie zjawiska, błędnie je charakteryzując i wyjaśniając. W tym kontekście Jean-Pierre Roy interpretuje psychoanalizę poznania obiektywnego jako drogę do dezideologizacji nauki<sup>67</sup>. Na to dążenie wyraźnie wskazuje walka Bachelarda z aktami bezpodstawnego nadawania wartości, co zawsze wynika z ideologii wprowadzanych apriorycznie do badań naukowych i zakłamujących ich wyniki.

<sup>63</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 242.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 243–244.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 244.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 247.

<sup>67</sup> J.-P. Roy, *Bachelard ou le concept contre l'image*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1977, s. 30.

Swe argumenty Bachelard poparł licznymi przykładami. Zapytajmy więc: skąd u alchemików tak wyraźna seksualizacja aktywności badawczej? Filozof udziela kilku odpowiedzi. Po pierwsze, u podstaw alchemii tkwi tajemnica, a „Ponieważ libido jest tajemnicze, wszystko, co tajemnicze, rozbudza libido. Natychmiast zaczyna się kochać tajemnicę, potrzebuje się jej”<sup>68</sup>. Tajemnica ukrytych własności substancji i procesu transmutacji to „beźmiar nieznanego”<sup>69</sup>, konkretyzowany w symbolach, a te z kolei, „nawet jeśli ujmie się je w końcu w system, pozostają jedynie koherentnymi absurdami”<sup>70</sup>. Adept alchemii wierzy jednak, że posiadał sekretną prawdę dostępną tylko nielicznym. Bachelard połączył alchemiczne pragnienie dotarcia do istoty rzeczy z przenikającym dzieciństwem dążeniem, by zgłębić zagadkę narodzin i rozmnażania się. Mistrz traktuje adepta jak dziecko, wtajemniczając go stopniowo w alchemiczne prawdy:

Jeśli przechodzący inicjację adept wspomni swoją przeszłość, uświadomi sobie, że pośród wszystkich tajemnic życia jedynie pierwsza tajemnica narodzin była równie oporna jak tajemnica dzieła<sup>71</sup>.

Druga odpowiedź wiąże się z alchemicznym pragnieniem odnalezienia środka odmładzającego, co z kolei wynika z faktu, że to nie młodzieńcy byli mistrzami alchemii. Bachelard odczytuje alchemiczne odniesienia libidalne w kontekście udręku wieku średniego:

W centrum perspektywy pozwalającej zrozumieć alchemię znajduje się psychologia pięćdziesięciolatka, psychologia człowieka, który po raz pierwszy odczuł właśnie wartość zagrożonej seksualności [...]. Kiedy przekonamy się, że alchemik jest zawsze człowiekiem po pięćdziesiątce, jasne staną się proponowane przeze mnie subiektywne i psychoanalityczne interpretacje<sup>72</sup>.

Lektura psychoanalityczna odsłania subiektywne interesy alchemików, ich nieuświadomione potrzeby i emocje. W ten sposób, dzięki psychoanalitycznej perspektywie, pełne seksualnych odniesień teksty alchemików nabierają głębszego znaczenia, choć zapewne innego, niż życzyliby sobie ich twórcy.

---

<sup>68</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 240–241.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 241.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 255.

Błędnie waloryzowane przez umysł przednaukowy są także pojęcia zarodka, nasienia i ziarna: „Zarodkowi przypisuje się intensywność, koncentrację, czystość”<sup>73</sup>; „Zarodek jest tym, co naturalne i co trudne do zmodyfikowania”<sup>74</sup>; „Wszystko co wzrasta, partycypuje w naturze zarodka bądź nasienia”<sup>75</sup>. Bachelard przytacza wiele podobnych przykładów. Niezależnie, czy chodzi w nich o nasiona roślin czy o zwierzęce lub ludzkie zarodki bądź spermę, według przytaczanych przezeń osiemnastowiecznych przyrodników mamy do czynienia z tym, co szlachetne, wieczne, a nawet uczestniczące w zasadzie jedności wszechrzeczy.

Poza alchemicznymi traktatami, pożywką dla psychoanalityka poznania stają się także założenia leżące u podstaw osiemnastowiecznych doświadczeń z elektrycznością. Bachelard odczytuje ówczesne teksty poświęcone zjawisku elektryczności w kontekście opisanego przez Freuda procesu rozwoju osobowości: „[...] każda rodząca się nauka obiektywna przechodzi przez fazę seksualną. Ponieważ elektryczność jest zasadą tajemniczą, trzeba się zapytać, czy jest to zasada seksualna”<sup>76</sup>. Zdaniem filozofa, tłumiony popęd seksualny znajduje swe ujście zarówno w tekstach dotyczących elektryczności, jak i w doświadczeniach, na przykład tych mających dowiedzieć, że eunuchowie cechują się szczególną wrażliwością na impulsy elektryczne<sup>77</sup> lub innych, polegających na wykorzystaniu elektryczności w leczeniu niepłodności bądź chorób wenerycznych<sup>78</sup>.

Przeszkoda poznawcza wyrosła z popędu seksualnego niesie z sobą praktyczne konsekwencje – także w czasach współczesnych Bachelardowi. W swym nauczycielskim doświadczeniu filozof znajduje tego potwierdzenie, po raz kolejny splatając w swej psychoanalizie wątek dziejów poznania i nauczania nauk ścisłych:

Ucząc chemii, mogłem zaobserwować, że w trakcie reakcji kwasu i zasady prawie wszyscy uczniowie przypisywali kwasowi rolę aktywną, zasadzie – bierną. Drążąc odrobinę w nieświadomości, bezzwłocznie dostrzega się, że zasada jest żeńska, a kwas męski. Fakt, iż produktem jest neutralna sól, również ma swój psychoanalityczny wydźwięk. Boerhaave mówi jeszcze o solach hermafrodytach. Takie poglądy są prawdziwymi przeszkodami. W ten sposób pojęcie soli za-

<sup>73</sup> Ibidem, s. 264.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 259.

<sup>77</sup> Por. ibidem, s. 259–260.

<sup>78</sup> Por. ibidem, s. 260–261.

sadowych trudniej przyswoić w nauczaniu podstawowym niż pojęcie soli kwaśnych. Kwas zyskał przywilej wyjaśniania przez sam fakt, że uznano go za element aktywny w stosunku do zasady<sup>79</sup>.

Tymczasem takie przekonania nie mają żadnych racjonalnych podstaw, pisze Bachelard, odnajdując ich źródło w napędzanych przez libido tradycjach przyrodoznawstwa. W tym powiązaniu przeszłości i terażniejszości, w połączeniu przejętego z tradycji języka i założeń badawczych tkwi istota psychoanalizy poznania obiektywnego. Chodzi w niej właśnie o to, by odnaleźć pozornie niewinne skojarzenia, wartościowania i metafory, a następnie wskazać ich źródło. Krytyczna analiza łącząca dawne i obecne dyskursy naukowe, a więc umysł przednaukowy i umysł naukowy, wykazuje, jak ten pierwszy wpłynął – i nierzadko wciąż wpływa – na ten drugi, zanieczyszczając go i prowadząc na manowce.

Jean-Jacques Wunenburger podkreśla, że Bachelard wprawdzie uznał Freudowskie rozumienie kategorii „libido”, lecz stosował ją w odmienny sposób, tylko częściowo przejmując metodologiczne założenia metapsychologii Freuda<sup>80</sup>. Niezależnie jednak od wszelkich różnic u Bachelarda, tak jak u Freuda, libido „pobudza podmiot ku erotyzowaniu swych przedmiotów oraz ku waloryzowaniu organicznego medium seksualności dla jego zaspokojenia”<sup>81</sup>. Ta właśnie interpretacja – a nie Jungowska – staje się dla Bachelarda użyteczną metodą lektury wytworów umysłu przednaukowego i drogą do ich zrozumienia.

### Czy przeszkody poznawcze są kompleksami naukowej nieświadomości?

Zadajmy następujące pytanie: czy uzasadnione jest nazywanie przeszkód epistemologicznych kompleksami naukowej nieświadomości? W ten sposób pisze o nich Vincent Bontemps:

Przeszkody epistemologiczne mają złożoną strukturę: w sensie teoriopoznawczym są znaczącymi obrazami, które żerują na myśli i ją

<sup>79</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>80</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *La libido, de S. Freud à G. Bachelard*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 44.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 43.

blokują, natomiast w perspektywie psychologicznej są „kompleksami”, które wyjaśniają przeszacowywanie tych obrazów<sup>82</sup>.

Z kolei René Poirier umiejscawia je „między Freudowskimi kompleksami a pokusami świętego Antoniego”<sup>83</sup>. Ciekawe zestawienie: przeszkody epistemologiczne stają się tu na poły wytworami nieświadomości, a na poły demonicznymi siłami, które uwodzą, dają płonną nadzieję i nakłaniają, by popaść w rutynę<sup>84</sup>. Przeznaczeniem obiektywnej myśli poznającego umysłu jest dotarcie do świadomego Ja, ale także metodologiczna asceza i naukowa cnota.

Pojęcie kompleksu bywa dość swobodnie interpretowane. W dziejach rozwoju psychoanalizy – począwszy od ustaleń szkoły psychoanalitycznej w Zurichu i też zawartych w *Studiach nad histerią* S. Freuda i Josefa Breuera<sup>85</sup> – niejednokrotnie podlegało przemianom i przeformułowaniom, w zależności od tego, kto tego pojęcia używał i w jakich ramach teoretycznych je umieszczał. Z pewnością nie pozostaje bez znaczenia, że kompleks jest jednym z najlepiej rozpowszechnionych pojęć psychoanalitycznych. W literaturze specjalistycznej mnożą się nazwy rozmaitych kompleksów, a w każdym przypadku akcenty znaczeniowe rozłożone są nieco inaczej<sup>86</sup>.

U Bachelarda znajdziemy wiele sposobów użycia terminu „kompleks”. Ogromną różnorodność, a przede wszystkim wielość zjawisk, które Bachelard nazywał kompleksami, widać zwłaszcza w jego filozofii wyobraźni poetyckiej – wątek ten pojawi się w dalszych rozdziałach. Po raz pierwszy filozof użył tego terminu w 1936 roku w książce *La dialectique de la durée*, w której nawiązał do tez portugalskiego psychoanalityka Lúcio Alberto Pinheiro dos Santosa. Bachelard, odwołując się do idei trwania i podejmując temat rytmanalizy, stworzył figurę

<sup>82</sup> V. Bontemps, *Bachelard...*, s. 39.

<sup>83</sup> R. Poirier, *Autour de Bachelard épistémologue*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy*, dir. H. Gouhier, R. Poirier, Union Générale d'Éditions, Paris 1974, s. 33.

<sup>84</sup> Por. ibidem.

<sup>85</sup> Por. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy...*, s. 110.

<sup>86</sup> W *Dictionnaire de Psychanalyse et Psychotechnique* opracowanym przez Maryse Choisy i publikowanym sukcesywnie od 1949 roku na łamach czasopisma „Psyche” można odnaleźć opis pięćdziesięciu kompleksów z następującym komentarzem jednego z autorów: „Dążyliśmy do tego, by stworzyć możliwie najbardziej kompletne nazewnictwo dla kompleksów poznanych do chwili obecnej. Każdego dnia odkrywane są jednak nowe”. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, s. 74. Zdecydowałam, by w tym miejscu przytoczyć własny przekład słów zacytowanych przez Laplanche’a i Pontalisa, ponieważ w polskim przekładzie *complexe* przełożono jako „konflikt”, co merytorycznie nie budzi wątpliwości, jednak może zaciemnić wywód przez wprowadzenie do argumentacji kolejnego pojęcia.

kompleksu Orfeusza, w którym dostrzegł antytezę Freudowskiego kompleksu Edypa<sup>87</sup>.

Bachelard używał więc pojęcia „kompleks” jeszcze przed napisaniem *Kształtowania się umysłu naukowego*. Co jednak ciekawe – i co mogłoby przeczyć uznaniu przeszkody epistemologicznej za kompleks – w przywołanej publikacji pojęcie to pojawia się tylko w jednym rozdziale: przy okazji rozważań dotyczących nieuświadomionych przekonań leżących u podstaw realizmu analizowanego jako jeden ze sposobów, w jaki ujawnia się przeszkoda substancjalistyczna.

Otóż zgodnie z jednym z założeń mających fundować filozofię realistyczną, „substancja przedmiotu jest traktowana jak osobiste dobro”<sup>88</sup>. Realista uważa, że posiadał substancję (substancje) świata na własność, w przeciwieństwie do idealisty, który „ugania się za jałowymi myślami”<sup>89</sup>. To irracjonalne przeświadczenie kształtujące realizm jako postawę duchową, Bachelard nazywa kompleksem małego zysku lub kompleksem Harpagona<sup>90</sup>. To kompleks skąpca, koncentrującego się na tym, by nie uronić, nie stracić nawet odrobiny swego majątku. Zdaniem Bachelarda kompleks ten prowadzi do wartościowań, które – choć mają uzasadnienie kulturowe i społeczne – w nieuprawniony sposób przekładają się na porządek poznania<sup>91</sup>.

Do tych słów filozofa wrócimy później. Teraz sięgniemy do wybranych psychoanalitycznych ujęć kompleksu, by poszukać punktów wspólnych, w których łączyłyby się one z propozycją Bachelarda. Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis, podsumowujący psychoanalityczne rozważania dotyczące kategorii kompleksu, proponują następującą definicję:

Zorganizowany zespół wyobrażeń i wspomnień o wielkiej sile uczuciowej, częściowo lub całkowicie nieświadomych. Kompleks tworzy się na podstawie relacji interpersonalnych z okresu dzieciństwa; może on ustrukturyzować wszystkie poziomy psychologiczne: emocje, postawy, zachowania przystosowawcze<sup>92</sup>.

Ze względu na trudność znalezienia bardziej precyzyjnego wspólnego mianownika, który mógłby stanowić podstawę dla rozumienia

<sup>87</sup> Por. G. Bachelard, *La dialectique et la durée*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 148–149.

<sup>88</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 173.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 172–173.

<sup>90</sup> Por. ibidem, s. 173.

<sup>91</sup> Na przykład wartość materialna i znaczenie symboliczne kamieni szlachetnych prowadzi do nieuprawnionego przeszacowywania tych kamieni w nauce (np. w farmacji). Por. ibidem.

<sup>92</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy...*, s. 110.

wszystkich psychoanalitycznych sposobów użycia pojęcia „kompleks”, autorzy *Słownika psychoanalizy* proponują, by wyróżnić trzy znaczenia precyzujące sposoby użycia tego niejasnego i zmiennego znaczeniowo terminu.

Pierwsze znaczenie nazywają pierwotnym. Tu kompleks definiowany jest jako „względnie stały układ łańcuchów skojarzeniowych”<sup>93</sup>. Zgodnie z tak określonym znaczeniem kompleks jest hipotezą mającą wyjaśnić jedyny w swoim rodzaju sposób powstawania skojarzeń. Drugi sposób rozumienia pojęcia „kompleks” zakłada jego bardziej ogólne znaczenie, jako mniej lub bardziej zorganizowanego zespołu cech osobowych „z akcentem przede wszystkim na reakcje uczuciowe”<sup>94</sup>. Tu na fakt istnienia kompleksu naprowadzać ma odnoszenie nowych sytuacji do sytuacji zaistniałych w dzieciństwie, co wskazuje na istnienie ukrytej (nieświadomej) struktury warunkującej obecne zachowania i reakcje. Trzecie znaczenie – węższe – opiera się na Freudowskim rozumieniu wyrażenia „kompleks Edypa”. W tym ujęciu kompleks to „fundamentalna struktura relacji międzyludzkich i sposób, w jaki jednostka odnajduje w niej swe miejsce i przyswaja ją sobie”<sup>95</sup>.

Z perspektywy filozofii Bachelarda najistotniejsze ujęcia pojęcia „kompleks” zostały sformułowane przez Freuda i Junga. Ich teorie były dlań podstawowym punktem odniesienia, zwłaszcza w pierwszych próbach połączenia psychoanalizy i filozofii.

Freud wskazywał na kluczowe dla nerwicy znaczenie kompleksu Edypa. Pisał o nim w pracach znanych we Francji na długo, zanim Bachelard opracował swą psychoanalizę wiedzy, na przykład w wykładach *O psychoanalizie*, czy we *Wstępie do psychoanalizy*<sup>96</sup>. W drugiej z wymienionych pozycji Freud analizował znaczenie kompleksu Edypa w dzieciństwie i w wieku dojrzewania:

Dziecięcy wybór obiektu był tylko słabym, ale nadającym kierunek preludium do wyboru obiektu w okresie dojrzewania. Rozgrywają się tutaj bardzo intensywne procesy uczuciowe w kierunku kompleksu Edypa lub jako reakcja nań, które to jednak procesy, ponieważ ich przesłanki stały się nie do zniesienia, muszą pozostać po większej części z dala od świadomości<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Por. S. Freud, *Origine et développement de la psychanalyse*, trad. Y. Le Lay, „Revue de Genève” 1920, n° 6, s. 865–875 (oraz 1921, n° 7, s. 80–87; 1921, n° 8, s. 195–220); S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, Paris 1921.

<sup>97</sup> S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 308.

Nieświadomy kompleks organizuje reakcje emocjonalne jednostki i jej świadome zachowania. Determinuje rozwój osobowy, ponieważ staje się centralnym (nieświadomym) problemem zadaniem jednostce do rozwiązania w (świadomym) życiu<sup>98</sup>.

Wspomnijmy, że w wygłoszonych siedem lat wcześniej (a opublikowanych we Francji w 1921 roku) wykładach *O psychoanalizie* Freud mówił o wypartych i stłumionych treściach nieświadomych, nacechowanych emocjonalnie i wyobraźniowo, wpływających na życie świadome i ujawniających się na przykład w czynnościach pomyłkowych. Treści te – za Eugenem Bleulerem i C.G. Jungiem – proponował nazwać kompleksami<sup>99</sup>. Zwróćmy tu uwagę na fakt podkreślenia wyobraźniowego aspektu kompleksu, który naznacza go wraz z aspektem emocjonalnym.

Gdy przyjrzymy się Jungowskiemu rozumieniu kompleksu, dostrzeżemy, że jest ono szersze od Freudowskiego. Przede wszystkim Jung wskazuje na istnienie całego spektrum kompleksów, co z kolei negował Freud. W ujęciu Junga kompleks (nazywany przezeń kompleksem akcentowanym – lub zabarwionym – uczuciowo) to niespolony, oderwany element psychiki, a jego przyczyną najczęściej jest „pozorna niemożność afirmacji całości swej własnej indywidualnej natury”<sup>100</sup>. Można więc uznać, że hamuje proces rozwoju jednostki i wpływa na jej świadome życie:

Czym jest, ujmując sprawę naukowo, „kompleks akcentowany uczuciowo”? Jest to *obraz* pewnej sytuacji psychicznej, akcentowanej żywo emocjonalnie, ponadto niekompatybilnej ze zwyczajowym położe-

<sup>98</sup> „Od tego czasu [od okresu dojrzewania – M.P.-B.] musi jednostka ludzka poświęcić się wielkiemu zadaniu uwolnienia się od rodziców, po którego rozwiązaniu może dopiero przestać być dzieckiem, by stać się członkiem społeczeństwa. Dla syna polega zadanie to na tym, by oderwać się od matki jako przedmiotu życzeń swej libido i zużytkować owe pragnienia do wyboru realnego obcego przedmiotu miłości, a dalej, by pojednać się z ojcem, jeśli trwa nadal we wrogim doń stosunku, lub też, by uwolnić się spod presji z jego strony, jeśli jako reakcja na dziecięcy bunt nastąpiło poddanie się. Zadania te ma przed sobą każdy; jest godne uwagi, jak rzadko udaje się je wykonać w sposób idealny, to znaczy poprawny zarówno pod względem psychologicznym, jak i społecznym. Neurotykom jednak nie udaje się w ogóle ich rozwiązać – syn pozostaje w ciągu całego życia pod presją autorytetu ojca i nie jest w możności przenieść swej libido na obcy obiekt seksualny. To samo ze zmianą sytuacji może stać się udziałem córki. W tym sensie mamy prawo uważać kompleks Edypa za jądro nerwic”. Ibidem, s. 308–309.

<sup>99</sup> „Bardzo przydatne jest, za szkołą zurycką (Bleuler, Jung i inni), nazwać grupę związanych ze sobą i zabarwionych wzruszeniem pierwiastków wyobraźniowych zespołem (kompleksem)”. S. Freud, *O psychoanalizie*, tłum. L. Jekels, „Book Service”, Poznań 1992, s. 40.

<sup>100</sup> J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 58.

niem czy nastawieniem świadomości. Obraz ten jest bardzo zwarty wewnętrznie, ma własną całkowitość, a ponadto dysponuje względnie dużym stopniem *autonomii*, co oznacza, że jest on jedynie w niewielkim stopniu poddany dyspozycjom świadomości, toteż zachowuje się niczym ożywione *corpus alienum* w przestrzeni świadomej. Kompleks zazwyczaj można stłumić dzięki niejakiemu natężeniu woli, nie można go jednak usunąć, a gdy pojawi się odpowiednia okazja, da on o sobie znać z pierwotną siłą<sup>101</sup>.

Według Junga kompleksy są wyobrażeniami i myślami zorganizowanymi wokół archetypów, z których wynikają. Kompleks staje się w tym ujęciu mostem łączącym ponadindywidualną sferę archetypowych wzorców i obszar jednostkowego doświadczenia<sup>102</sup>. Choć podobnie jak Freud, także i Jung podkreśla „obcość” kompleksu, jego nieprzystawalność do całości osobowości, konfliktowość jako jego sedno, to inaczej tę konfliktowość i obcość pojmuje. Kompleksy są koniecznymi – a więc naturalnymi – składowymi osobowości, które mogą się rozwijać zarówno w pozytywnym, jak i w negatywnym kierunku. Inaczej niż Freud Jung sądził, że tłumione i wypierane są nie tylko te treści nieświadome, które nie mogą być zaakceptowane przez Nad-ja. Jak pisze na ten temat Clara Thompson, „Jung zauważył, że człowiek tłumi również niektóre pozytywne swoje dyspozycje i sądził, że jedno z zadań terapii polega na wydobyciu tych stron osobowości pacjenta, które się nie rozwinęły”<sup>103</sup>. Jednak przede wszystkim konflikt stanowiący istotę związanej z kompleksem sytuacji psychicznej nie ogranicza się do problemów związanych z rozwojem seksualności<sup>104</sup>.

Tym, co powtarza się we wszystkich tezach głoszonych na temat istoty kompleksów – niezależnie od różnic między poszczególnymi teoriami – jest silnie emocjonalny charakter kompleksów i ich długofalowy wpływ na życie świadome, czemu kres położyć może jedynie terapia. U podstaw kompleksu leży konflikt lub brak, a jego nieświadomy charakter sprawia, że oddziałuje on niezależnie od woli poddanej mu jednostki. Trawestując Junga, można stwierdzić: często mówi się, że człowiek ma kompleksy, podczas gdy zasadne byłoby odwrócenie perspektywy i stwierdzenie, że to kompleksy mają człowieka<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011, s. 112–113.

<sup>102</sup> Por. A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, tłum. W. Bobecki, L. Zielińska, Unus, Wrocław 1994, s. 96.

<sup>103</sup> C. Thompson, *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, tłum. T. Kołakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 178.

<sup>104</sup> Por. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 57–58.

<sup>105</sup> Por. C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości...*, s. 112.

Wróćmy do pytania postawionego na początku niniejszego podrozdziału: czy uprawnione jest sięgnięcie po kategorię „kompleks” w odniesieniu do Bachelardowskich przeszkód poznawczych? Przypomnijmy, że w analizowanym okresie filozof sam tej kategorii nie używał poza jednym króciutkim rozdziałem, w którym analizował kompleks Harpagona, związany jego zdaniem z przeszkodą substancjalistyczną.

Przyjrzyjmy się wspomnianemu rozdziałowi i sposobowi, w jaki Bachelard używał tu pojęcia „kompleks”. Jak czytamy, kompleks Harpagona „stanowi [...] przeszkodę dla wykształcenia naukowego”<sup>106</sup>. W jaki jednak sposób? Innymi słowy: jak można odnieść go do przeszkody substancjalistycznej?

Próbując odpowiedzieć na tak postawione pytanie, przytoczmy akapit rozpoczynający poświęcony mu rozdział:

Chcąc spróbować scharakteryzować urok idei substancji, nie powinniśmy powstrzymywać się przed podążaniem w poszukiwaniu jej zasady aż do nieświadomości, gdzie formują się nieprzezwyciężalne skłonności. Idea substancji jest ideą tak jasną, tak prostą i dyskusyjną, że musi się opierać na doświadczeniu dużo głębszym niż jakiekolwiek inne<sup>107</sup>.

Poszukiwania nieprzezwycięzalnych skłonności głęboko skrytych w nieświadomości doprowadziły Bachelarda do kompleksu Harpagona-skąpca. Z zacytowanych wyżej słów wynika, że idea substancji – definiująca przeszkodę poznawczą substancjalizmu – jest powierzchnią, pod którą skrywa się coś innego. Psychoanaliza poznania naukowego odkrywa tę głębszą warstwę i jest nią właśnie kompleks Harpagona, kompleks małego zysku. Psychologiczny sens tego kompleksu wyraża się w nadmiernym przywiązywaniu uwagi do szczegółów, w skupieniu na rzeczach drobnych, „które mogą być zgubione, gdyż potem się ich nie znajdzie”<sup>108</sup>. W nauce kompleks ten powoduje koncentrację na niektórych materiach (na przykład na kamieniach szlachetnych) i w efekcie ich pozytywne wartościowanie, uniemożliwiające obiektywizm badawczy.

Lektura fragmentu poświęconego kompleksowi Harpagona pokazuje, że Bachelard traktował go jako jeden z elementów przeszkody substancjalistycznej, która ma dlań o wiele szersze ramy. Zestawił go z mitem trawienia, który uznawał za jego bardziej pierwotną postać<sup>109</sup>. Nie wydaje się więc, by psychoanaliza poznania obiektywnego

<sup>106</sup> Por. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 173.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 173.

<sup>109</sup> Por. ibidem, s. 174.

definiowała kompleks jako strukturalnie odmienny od przeszkody poznawczej. Jest częścią składową przeszkody, a nie podstawą, która ją umożliwia. We fragmencie *Kształtowania się umysłu naukowego* poświęconym kompleksowi Harpagona można więc dostrzec argument za tezą o utożsamieniu przeszkód poznawczych i psychoanalitycznych kompleksów.

Bachelard, szukając źródeł przeszkód epistemologicznych, wskazywał przede wszystkim na uczucia i oczekiwania, marzenia i wyobrażenia oraz nieuprawnione wartościowanie wynikające z subiektywności spojrzenia. Francesca Bonicalzi sprowadza je wszystkie do dwóch przedmiotów oddziaływania psychoanalizy poznania obiektywnego: wyobraźni i interesu (*intérêt*)<sup>110</sup>, których działanie należy poddać analizie, a ich wytwory usunąć z naukowej świadomości, by skierować ją ku temu, co skonstruowane, abstrakcyjne i bezinteresowne<sup>111</sup>. Wynika to z przekonania Bachelarda, zgodnie z którym, jak podkreśla Bonicalzi:

[...] czynnikami, które wywołują i wzmacniają przeszkodę epistemologiczną są wyobrażenia i subiektywny interes człowieka nauki, wspólnie przekształcające rzeczywistość tak, by umożliwić myśli pozostać nie w niej bez tworzenia form obiektywnego poznania<sup>112</sup>.

W wyobraźni i w interesie naukowca tkwią źródła przeszkód epistemologicznych. To one wytwarzają obrazy, fałszywe przeświadczenia, emocje. Sprawiają, że w nieuprawniony sposób nadajemy poznawanym zjawiskom i faktom znaczenie<sup>113</sup>, innymi słowy: symbolizujemy, zamiast obiektywizować<sup>114</sup>.

Wskazując symptomy leżące u podstaw przeszkód poznawczych subiektywizacji poznania, Bachelard pisał między innymi o natłoku, nadmiarze, nagromadzeniu i sprzecznościach<sup>115</sup>. Te ostatnie zdają się znacząco wzmacniać mechanizm formowania się i rozwoju przeszkód: „Wkroczywszy do królestwa sprzecznych obrazów, marzenie bez trudu nawarstwia cuda. Pozwala zbiegać się najbardziej nieoczekiwanym możliwościami”<sup>116</sup>. Umysł przednaukowy kolekcjonuje sprzeczności i żywi

<sup>110</sup> Por. F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie...*, s. 91.

<sup>111</sup> Por. ibidem.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> „[...] wszelki ślad wartościowania jest złym znakiem dla poznania, które zmierza ku obiektywności. W tej dziedzinie wartość stanowi oznakę nieświadomego upodobania”. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 86.

<sup>114</sup> Por. F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie...*, s. 91.

<sup>115</sup> Por. np. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 47–49.

<sup>116</sup> Ibidem, s. 48.

się nimi<sup>117</sup>. Można powiedzieć, że wewnętrzna sprzeczność jest siłą napędową przednaukowego umysłu.

Przez wytwarzanie i gromadzenie sprzecznych tez umysł przednaukowy realizuje swe potrzeby, bez których nie istnieje postawa subiektywna. A zatem przeszkody epistemologiczne są mechanizmami umożliwiającymi realizację subiektywnych potrzeb, tym samym stając na drodze do obiektywnej wiedzy: „Mniemając, myśli się źle, a właściwie wcale się nie myśli, lecz wyraża potrzeby poznania”<sup>118</sup>. Poszukując jedności, użyteczności lub substancjalnych własności badanych przedmiotów, umysł poznający podąża za pragnieniem, namiętnością i potrzebą.

Perspektywa psychoanalityczna pozwala dostrzec konflikt, który rysuje się między wymogami świadomości naukowej a potrzebami nieświadomości. W tym kontekście warto przywołać wyróżnione przez Bachelarda – jako dopełnienie skonstruowanego niejako w odpowiedzi na filozofię Auguste’a Comte’a podziału na trzy stadia umysłu naukowego – trzy stany duszy, wyrażające odmienne interesy:

Dusza dziecinna lub światowa, poruszana przez naiwną ciekawość, zadziwiona najmniejszym wytworzonym zjawiskiem, uprawiająca fizykę w ramach rozrywki, szukająca pretekstu dla poważnej postawy, przyjmująca cechy kolekcjonera, biernie zadowolona z faktu, że myśli.

Dusza mentorska, dumna ze swego dogmatyzmu, zakrzepła w pierwszej abstrakcji, opierająca życie na szkolnych sukcesach młodości, powtarzająca co roku swą wiedzę, narzucająca dowody, całkowicie oddana dedukcji, stanowiąca tak częste wsparcie autorytetu pouczającego domowników na sposób Kartezjusza lub snującego opowieści na mieszczańskich salonach, jak wykładowca uniwersytetu. Dusza odczuwająca brak abstrakcji i subtelności, świadomość naukowa bolesna, żyjąca w oparciu o zawsze niedoskonałe interesy indukcyjne, uprawiająca niebezpieczną grę myśli bez wsparcia ze strony stabilnego doświadczenia; wciąż rozstrajana zarzutami rozumu, nieustannie wątpiąca w szczegółowe prawo do abstrakcji, ale pewna, że abstrakcja jest obowiązkiem, obowiązkiem naukowym, że daje wreszcie oczyszczoną myśl o świecie<sup>119</sup>.

Ten podział pokazuje konfliktowy charakter interesów, tej uczuciowej podstawy kultury naukowej<sup>120</sup>. „Umiłowanie nauki, pisze Bachelard,

<sup>117</sup> Por. ibidem, s. 47.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 13–14.

<sup>120</sup> Por. ibidem, s. 13.

powinno być samorodnym dynamizmem psychicznym<sup>121</sup>. Jak jednak osiągnąć ten ideał? Jak przezwyciężyć własne interesy, a przede wszystkim: jak uzgodnić je z ponadjednostkowym interesem naukowym? Konflikt ten dobrze obrazuje idea cierpliwości – jednej z najwyższych naukowych cnót. Da się ją urzeczywistnić, tylko pozostając na płaszczyźnie naukowej bezinteresowności: „Bez wspomnianego interesu cierpliwość ta byłaby cierpieniem, wraz z nim zaś staje się życiem naukowym”<sup>122</sup>.

Kategorię konfliktu – niezwykle istotną dla psychoanalizy i leżącą u podstaw psychoanalitycznych teorii kompleksu – można odnieść do różnych płaszczyzn teoriopoznawczych tez Bachelarda. Oprócz wskazanych wyżej sprzeczności, jako wpisanych w istotę przeszkód epistemologicznych, oraz opozycji między interesami jednostek i nauki można także dostrzec konflikt w samym procesie konstytuowania się wiedzy. Przywołajmy w tym miejscu słowa Marie-Louise Gouhier, która analizując psychoanalityczny kontekst Bachelardowskiej epistemologii, kładzie nacisk na konflikt między myślą a kontr-myślą (wciąż będącą myślą), „który stanie w centrum Bachelardowskiej refleksji”<sup>123</sup>.

Czy w świetle tego, co do tej pory ustaliliśmy, można utożsamić kompleksy i przeszkody epistemologiczne? Z pewnością to, co Bachelard pisał o przeszkodach poznawczych na stronach *Kształtowania się umysłu naukowego*, można co najmniej częściowo utożsamić z ogólną definicją kompleksu sformułowaną przez Laplanche’a i Pontalisa. Przeszkoda epistemologiczna jest bowiem dla Bachelarda zorganizowanym zbiorem wyobrażeń (u Pontalisa i Laplanche’a mowa także o wspomnieniach, czego brak u Bachelarda) znacząco nacechowanym emocjonalnie, nieświadomych całkowicie lub częściowo. Z kategorią kompleksu przeszkodę epistemologiczną wiąże także wpisana w nią konfliktowość, którą – jak wskazałam wyżej – można odnaleźć zarówno na poziomie konstytuowania się przeszkód, jak i w dialektycznym, dziejowym procesie formowania się naukowego poznania. O konflikcie można także mówić w kontekście relacji jednostka – nauka (odpowiednio: pragnienia – wymagania). Ponadto przeszkody poznawcze są odpowiedzialne za hamowanie rozwoju nauki, są schematami i obrazami blokującymi naukowy umysł w jego dążeniu do prawdy. Można tu dostrzec zbieżność z tezami Junga, dla którego kompleks jest elementem oddzielonym od całości osobowości, wstrzymującym jej rozwój.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>123</sup> M.-L. Gouhier, *Bachelard et la psychanalyse*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy...*, s. 141.

Istotnym elementem psychoanalitycznych ujęć kompleksu jest dzieciństwo jako jego źródło. Przypomnijmy cytowany już fragment Laplanche'a i Pontalisa: „Kompleks tworzy się na podstawie relacji interpersonalnych z okresu dzieciństwa; może on ustrukturuować wszystkie poziomy psychologiczne: emocje, postawy, zachowania przystosowawcze”<sup>124</sup>. Ten aspekt teorii kompleksu – nazwijmy go genetycznym – także można odnieść do Bachelardowskiej teorii przeszkód. Odnośna interpretacja historycznej epistemologii pojawiła się podczas dyskusji, którą przeprowadzono podczas poświęconej filozofii Bachelarda konferencji w Cerisy. Henri Gouhier wprowadził w niej termin „filozofia zerwania” (*philosophie de la rupture*), który wprost kojarzy się z dyskontynuacyjną teorią poznania Bachelarda. Jednak Gouhier przypisał ten termin także dwóm innym filozofom, z którymi Bachelard polemizował. Chodzi mianowicie o Henriego Bergsona i o René Descartesa. Gouhier interpretuje tę kategorię, akcentując jej praktyczny wymiar:

[...] sama idea *filozofii zerwania* zakłada, że filozofia powinna być pedagogiką inteligencji, a ta zakłada etykę; oto dlaczego we wszystkich tych filozofiach zerwania odnajdujemy motyw „dawnego człowieka”<sup>125</sup>.

U Kartezjusza tym dawnym człowiekiem jest dziecko, z którego perspektywy trzeba się wyzwolić, by osiągnąć poznanie<sup>126</sup>. Podobny wątek znajdziemy także u Bergsona. W jego filozofii trwania „dawny człowiek”, którego trzeba pokonać, to człowiek pojęć i analizy<sup>127</sup>.

Ten tok myślenia jest obecny też u Bachelarda, trzeciego z filozofów zerwania. Jego epistemologia zakłada, że ukonstytuowanie się umysłu naukowego i wkroczenie na ścieżkę poznania, czyli obiektywnej oraz abstrakcyjnej myśli, wymaga pokonania umysłu przednaukowego wraz z charakterystycznymi dlań metodami. W tym kontekście przywołajmy jeszcze raz Gouhiera, który podkreśla:

<sup>124</sup> J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy...*, s. 110.

<sup>125</sup> *Discussion*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy...*, s. 88.

<sup>126</sup> „I w końcu pomyślałem jeszcze, że wszyscy byliśmy dziećmi, zanim staliśmy się dorosłymi, i długo musieliśmy być rządzani przez nasze pożądania oraz wychowawców, którzy często byli ze sobą niezgodni i nie zawsze może doradzali to, co najlepsze; wobec tego jest prawie niemożliwe, by nasze sądy były tak słuszne i ugruntowane, jakimi by się stały, gdybyśmy od chwili urodzenia posługiwali się byli pełnią naszego rozumu i przezeń jedynie byli kierowani”. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 16. Por. także: H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1999, s. 53.

<sup>127</sup> Por. *Discussion*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy...*, s. 89.

[...] badanie przeszkód na drodze do nowego poznania, do prawdziwej nauki jest więc rodzajem psychologii dziecka, w niewymuszony sposób zanurzonego w obrazach, wrażeniach, pragnieniach etc.; ary-stotelizm jawi się jako pseudo-racjonalizacja mająca za punkt wyjścia to obrazowe i wrażeniowe uniwersum<sup>128</sup>.

Gouhier zachęca, by spojrzeć na epistemologię Bachelarda jako na filozofię przeobrażenia i zerwania, której praktycznym celem jest osiągnięcie dojrzałości i zerwanie z wiekiem dziecięcym oraz z wpisana weń niedojrzałością. W ten sposób podział na umysł przednaukowy, umysł naukowy i następnie rodzący się w XX wieku nowy umysł naukowy ukazuje – poza wymiarem teoriopoznawczym – wymiar psychologiczny i pedagogiczny.

Umysł przednaukowy Bachelarda staje się w tej interpretacji dzieciństwem umysłu naukowego, kartezyjskim „dawnym człowiekiem”, od którego niedojrzałości, afektów i pragnień (oraz związanych z nimi przeszkód epistemologicznych) trzeba się uwolnić. Takie odczytanie historycznie zorientowanej epistemologii Bachelarda pozwala dostrzec analogię między jego psychologiczną analizą zbiorowego zjawiska kulturowego w jego stawianiu się<sup>129</sup> i założeniem, że dzieciństwo jest czasem formowania się nieświadomych kompleksów, czasem niedojrzałości i konfliktów, które w dorosłym życiu można przekroczyć i pokonać dzięki metodzie psychoanalitycznej<sup>130</sup>.

Spróbujmy, w świetle dotychczasowych rozważań, sformułować ostateczną odpowiedź na pytanie: czy można nazwać przeszkody poznawcze kompleksami naukowej nieświadomości? Moim zdaniem zestawienie tych dwóch kategorii jest uzasadnione, a Bachelardowskie przeszkody poznawcze wykazują wiele podobieństw do teorii sformułowanych na gruncie psychoanalizy. Próżno jednak szukać u Bachelarda psychoanalitycznej ortodoksji – ta często powtarzana przez psychoanalityków uwaga<sup>131</sup> dotyczy także psychoanalizy poznania obiektywnego i zgodności stosowa-

<sup>128</sup> *Discussion*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy...*, s. 88.

<sup>129</sup> Por. H.-J. Rheinberger, *A Remark on Gaston Bachelard's Idea of a Psychoanalysis of Knowledge*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 179, <https://doi.org/10.7413/2724-5470040>.

<sup>130</sup> Francesca Bonicalzi podąża tą drogą jeszcze dalej, interpretując poszczególne przeszkody epistemologiczne w kontekście etapów rozwoju osobowości w ujęciu Freuda. Por. F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie...*, s. 91–92.

<sup>131</sup> Szerzej na ten temat m.in.: J. Poirier, *Gaston Bachelard entre Freud et Jung in Les Lettres françaises et la psychanalyse (1900–1945)*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 165–172, <https://doi.org/10.7413/2724-5470039>.

nych w jej ramach kategorii z terminologią charakterystyczną dla teorii psychoanalitycznych.

Ilona Błocian, która analizuje relacje między filozofią Bachelarda a psychologią Junga, zwraca w tym kontekście uwagę na charakterystyczne dla Francuza przeformułowania źródłowych, psychoanalitycznych konceptów. Błocian bada między innymi interesującą mnie kategorię kompleksu, odnosząc się do Bachelardowskich analiz wyobrażeń ognia. Jak pisze:

Bardzo [...] specyficznie przeformułował Bachelard pojęcie kompleksu. Nie jest on już psychologicznie czynnym, odszczepionym, nieświadomym fragmentem psychiki o autonomicznym wobec „ja” charakterze, ale zespołem obrazów podobnych znaczeniowo<sup>132</sup>.

Błocian nie odnosi się wprawdzie do Bachelardowskiej epistemologii, ale jej uwaga także i tu zachowuje ważność. Odniesienie takiego rozumienia kompleksu – jako zespołu podobnych znaczeniowo obrazów – do teorii przeszkód epistemologicznych, pozwala zrozumieć istotę tej teorii i Bachelardowskie pojmowanie psychoanalitycznego kontekstu, w jaki filozof wpisywał swoją teorię poznania, w tym tezy o przeszkodach poznawczych. Przeprowadzone wyżej analizy pokazują, że Bachelard tak właśnie rozumiał przeszkody epistemologiczne: jako zespoły obrazów zogniskowanych wokół jednej idei. Wskazywał na ich wymiar emocjonalny i wyobrażeniowy oraz na zakorzenienie w umyśle przednaukowym, który można interpretować jako okres dzieciństwa w dziejach nauki. Dodajmy, że uznawał przeszkody za ufundowane na konflikcie nieświadome blokady umysłu naukowego uniemożliwiające osiągnięcie pełni poznania.

Wszystkie te tezy wpisują się w psychoanalityczne teorie kompleksów. Można zatem utożsamić kategorię przeszkody epistemologicznej z pojęciem kompleksu, z zastrzeżeniem, że jest to specyficzne, charakterystyczne dla autora *Kształtowania się umysłu naukowego* rozumienie tej kategorii. Ta koncepcja kompleksu, sformułowana przez Bachelarda na początku jego relacji z psychoanalizą, będzie dla mnie punktem odniesienia w kolejnym rozdziale, w którym spróbuję odnieść ją do poetyckich rozważań Francuza, w których już *explicite* (i często) używał kategorii „kompleks”.

<sup>132</sup> I. Błocian, *Jung i Bachelard. Problem wyobraźni i mitu*, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 115.

## Intelektualne Nad-ja

Opublikowana w 1938 roku *La psychanalyse du feu* inauguruje filozofię wyobraźni poetyckiej, która stawia przed Bachelardem nowe problemy i wyzwania – także w perspektywie psychoanalitycznej. Nie znaczy to jednak, że psychoanaliza poznania naukowego traci rację bytu. Jedenaście lat po ogłoszeniu *Kształtowania się umysłu naukowego* Bachelard wydał rozprawę *Rationalisme appliqué*, w której przedstawił szczególne, przeniesione w obszar teorii poznania rozwinięcie Freudowskiego konceptu Nad-ja. Inspirując się tezą o istnieniu komponentu aparatu psychicznego, który względem świadomie rozwijającego się Ja pełni funkcje samoobserwacji, sumienia i instancji moralnej, Bachelard uznał Nad-ja za nieodzowny element osobowości naukowca, warunkujący jego intelektualny postęp. Bachelardowska interpretacja Nad-ja, łącząca kontrolę z zaufaniem i zachętą do działania, znacząco odbiega jednak od tezy Freuda.

Interpretacja psychicznej instancji kontrolnej przedstawiona przez G. Bachelarda ściśle wiąże się z jego tezami dotyczącymi procesu kształtowania się poznania naukowego oraz społecznego wymiaru współczesnej nauki. Rozważmy ten kontekst, by móc prześledzić poszczególne elementy wywodu. Na stronach rozprawy *Rationalisme appliqué*, w której pojawia się kategoria intelektualnego Nad-ja (*sur-moi intellectuel*), Bachelard powraca do kwestii kształtowania się poznania naukowego, tym razem w kontekście napięcia między wglądami intelektu a doświadczeniem. Znowu pojawia się więc problematyka relacji konkret–abstrakcja, rozpatrywana w odniesieniu do dwóch radykalnie odmiennych stanowisk poznawczych: idealizmu i realizmu<sup>133</sup>.

Na osi dookreślającej tak zdefiniowaną metodologiczną topografię po stronie idealizmu sytuują się konwencjonalizm oraz formalizm, osłabiające poznawczy wpływ doświadczenia. Negując ich istotność w kontekście potrzeb współczesnej nauki, Bachelard wskazuje, że w ich mocy nie leży „ustanawianie nowoczesnego typu racjonalizmu, racjonalizmu aktywnego, który może uzyskać wglądy na podstawie nowych obszarów doświadczenia”<sup>134</sup>. Na drugiej części osi z wektorem skierowanym ku postawie realizmu poznawczego sytuują się empiryści oraz pozytywiści, którzy wprawdzie dowartościowują (lub nawet prze-wartościowują) doświadczenie, lecz brak im narzędzi umożliwiających ustanowienie praw cechujących się spójnością i koniecznością.

<sup>133</sup> Por. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris 1949, s. 5.

<sup>134</sup> Ibidem.

W centralnym miejscu, między tymi dwiema postawami, Bachelard umieszcza dwa pojęcia: racjonalizmu stosowanego (*rationalisme appliqué*) i materializmu technicznego (*matérialisme technique*), który określa także mianem materializmu oświeconego (*matérialisme instruit*). Racjonalizm stosowany uznaje znaczenie doświadczenia, natomiast aktywny materializm techniczny wspiera działanie intelektu. To dzięki ich równoprawnemu działaniu formuje się wiedza naukowa oparta na powiązaniu wglądów zmysłowych i intelektualnych. Abstrakcja i konkret nierozzerwalnie się z sobą łączą, wzajemnie się aktywizując.

W ten kontekst wpisuje się także charakterystyczne rozróżnienie pięciu typów postaw poznawczych. Filozof wskazuje na: „naiwny realizm, jasny, pozytywistyczny empiryzm, Newtonowski lub Kantowski racjonalizm, pełny racjonalizm, racjonalizm dialektyczny”<sup>135</sup>. Lech Witkowski, zwracając uwagę na istotność ostatniej z wyróżnionych postaw dla całości myśli Bachelardowskiej, pisze:

Chodzi o podejście wcześniej zakazane czy odrzucone, niemożliwe lub absurdałne. Mowa w szczególności o ujęciach, które w historii sztuki i estetyki wygenerowały zjawisko dla surrealizmu, a które Bachelard przeniósł na historię racjonalizmu, widząc tu miejsce dla „sur-racjonalizmu”, wymagającego postępowania w duchu „niekartezjańskim” – rozumu tworzącego się poprzez asymilację irracjonalności<sup>136</sup>.

Szukając filozofii, na którą zasługuje nauka<sup>137</sup>, Bachelard próbuje wykroczyć poza odwieczną dychotomię intelektu i empirii. Pragnie także wznieść się ponad dotychczasowe klasyfikacje pojęciowe za pomocą kategorii, które mogłyby być adekwatne do nowej nauki wykraczającej poza kategorie i podziały racjonalizmu. Oto, co o trudnościach, z którymi mierzył się Bachelard (a przy okazji o trudnościach, na które natrafia komentator jego filozofii), pisze Damian Leszczyński:

Ukazując niewystarczalność pojęciowych narzędzi filozoficznych w starciu ze współczesnymi teoriami naukowymi, Bachelard sam broni się przed stawianym mu nieraz zarzutem idealizmu; skoro klasyczne i bipolarne określenia filozoficzne tracą sens w dziedzinie nauk ścisłych, oznacza to, iż również epistemolog omawiający metody

<sup>135</sup> G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie...*, s. 45.

<sup>136</sup> L. Witkowski, *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2018, s. 78.

<sup>137</sup> „Nauce brak filozofii, na jaką zasługuje”. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, s. 20.

tych nauk i określający ontologiczny charakter ich przedmiotu musi wymknąć się owej dwuwartościowości, na jaką skazuje go klasyczna terminologia teoriopoznawcza. W praktyce wygląda to tak, że Bachelard faktycznie stara się uciekać od stosowania w odniesieniu do współczesnej nauki klasycznych terminów filozoficznych, które pozostają dlań jedynie negatywnymi punktami odniesienia: powinniśmy – stwierdza – odrzucić realizm, pozytywizm jest szkodliwą filozofią, gdyż nauka nie posługuje się metodą empiryczną itd. W zamian z pasją konstruuje nową terminologię, która ma jednak tę wadę, iż zanika zazwyczaj po kilku stronach i na próżno szukać jej w innych jego tekstach (można przyjąć, iż funkcja jej jest raczej ekspresywna niż asertywna). Musimy wobec tego śledzić momenty, w których filozofia Bachelarda mówi „nie”, cały czas pamiętając, że stare pojęcia stosuje on niejednokrotnie – mniej lub bardziej celowo – wbrew ich powszechnemu użyciu<sup>138</sup>.

Tezy Bachelarda kierują myśli czytelnika ku neokrytycyzmowi, co filozof sam sygnalizuje, odwołując się wprost do epistemologii Léona Brunschvicga idealistycznie interpretującego Immanuela Kanta i wskazującego na konieczność myślenia o poznaniu jako o dynamicznym procesie, w którym zmianom podlega zarówno przedmiot nauki, jak i podmiot, wyposażony w struktury *a priori* zmieniające się wraz z rozwojem poznania<sup>139</sup>. Bachelard podziela stanowisko Brunschvicga, pisząc między innymi: „Epistemologia powinna być [...] równie zmienna, jak nauka”<sup>140</sup>.

Komentując filozofię Brunschvicga, Bachelard wskazuje na obecne w niej dialektyczne dublety pojęciowe oznaczające zjawiska przeciwstawne i wzajemnie się uzupełniające<sup>141</sup>. Idea dialektycznej gry dubletu – choć w tym przypadku chodzi o dublet filozoficznych stanowisk – leży także u podstaw filozofii Bachelarda skłaniającego się ku postulatowi epistemologii dialogicznej, której fundament stanowiłyby dwie postawy pozornie mające inne cele i przedmioty badań, działające z wykorzystaniem odmiennych metod, lecz ostatecznie współdziałające i wzajemnie oddziałujące na siebie. „Żywimy nadzieję na zbliżenie do siebie spój-

---

<sup>138</sup> D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 183.

<sup>139</sup> Por. L. Brunschvicg, *L'idée critique et le système kantien*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1924, vol. 31, s. 133–203.

<sup>140</sup> G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 10.

<sup>141</sup> Por. G. Bachelard, *Filozofia nauki Léona Brunschvicga*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 20, a także: G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 10.

ności (*cohérence*) myśli racjonalnej i spoistości (*cohésion*) materializmu technicznego<sup>142</sup>. Współczesna nauka nie jest ani obiektywnym wglądem w realność świata daną w doświadczeniu, ani systemem myślowym od tego doświadczenia oderwanym. Rodzi się ze spotkania doświadczenia i myśli, powstaje dzięki ich współpracy. Nie jest ani czystą spekulacją, ani jedynie opracowaniem bezpośredniego doświadczenia. „Wiedza naukowa jest [...] drabiną nowych doświadczeń, które powinniśmy rozpatrywać jako zdarzenia rozumu”<sup>143</sup>. Od tego, że pojęcie „zdarzenie rozumu” jest kolejnym odniesieniem do Brunschvicga<sup>144</sup>, ważniejsze w zacytowanym stwierdzeniu jest podkreślenie wzajemnego oddziaływania dwóch porządków: *ratio* i *experientia*.

We współdziałaniu porządków teoretycznego i technicznego wykuwa się poznanie pojmowane przez Bachelarda jako konstrukcja. Postęp poznawczy nie jest coraz pełniejszym uchwytowywaniem tego, co dane, lecz rektyfikacją tego, co skonstruowane, co wytworzone na styku myśli i doświadczenia. Bachelard używa w odniesieniu do przedmiotu nauki pojęcia *noumen*, nie jest ono jednak tożsame z Kantowską rzeczą samą w sobie. Bachelardowski *noumen* to konstrukcja umysłu naukowego, kategoria pozwalająca zrozumieć i usystematyzować zjawiska otaczającego świata<sup>145</sup>. Jeśli tak zdefiniujemy *noumen*,

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> G. Bachelard, *Rationnalisme appliqué...*, s. 44.

<sup>144</sup> Por. G. Bachelard, *Filozofia nauki Léona Brunschvicga*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 17.

<sup>145</sup> Bachelardowski sposób rozumienia terminu *noumen* dobrze rozjaśnia (bynajmniej go nie wyczerpując) następujący fragment jego książki *Le matérialisme rationnel*: „Prawdopodobnie promieniowanie jest w nauce naszych czasów najmocniej zracjonalizowaną jednostką fizyczną. Jednostka ta jest, by tak rzec, określona całkowicie przez swą główną zmienną: częstotliwość. Ogromną różnorodność zjawisk promieniowania umieszcza się w jednym rzędzie, bez możliwej niejasności, determinowanym przez jedyną zmienną: częstotliwość. Pojęcie częstotliwości jawi się nam więc jako obdarzone rzeczywistą cechą obiektywnej uniwersalności. Jest ona [częstotliwość – M.P.-B.] *noumenem* niezbędnym dla rozumienia zjawisk promieniowania”. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel...*, s. 182. Jean-Claude Pariente, komentując sposób, w jaki Bachelard używa tego pojęcia, pisze: „Stosunek fenomenu do noumenu ma u Bachelarda dwa wymiary: z jednej strony prowadzi od szczegółu do ogółu, z drugiej od realnego do możliwego”. Pariente akcentuje ścisły związek między Bachelardowską redefinicją Kantowskiej kategorii i jego ujęciem racjonalizmu stosowanego, pozostającego w ścisłym związku z doświadczeniem: „Przejsście do noumenu ustanawia zwycięstwo racjonalizmu stosowanego, w którego wszystkie cechy jest on wyposażony: włącza się w drugiej kolejności do dokonanych już wglądów poznawczych, otwiera je jeden po drugim i ustanawia w swej spójności matematycznej i doświadczalnej nowy obszar racjonalności”. J.-C. Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard...*, s. 26–27, 28.

to stanie się jasne, że celem badań naukowych pojmowanych w kontekście ich historycznego rozwoju powinna być rewizja dotychczasowego poznania, precyzowanie lub negowanie obowiązujących teorii, metod i pojęć.

W tym procesie zasadniczą rolę odgrywa społeczny wymiar nauki, ściśle związany z systemem kształcenia oraz z relacją mistrz–uczeń. Rektyfikacja nie może dokonać się bez społecznego usankcjonowania. Jak podkreśla badacz epistemologii Bachelarda, Michel-Elie Martin: „Współczesne nauki fizyczne i chemiczne charakteryzują się nie tylko obiektywnością racjonalną i techniczną, lecz także obiektywnością społeczną”<sup>146</sup>. Współczesna nauka ma charakter społeczny, a więc dialogiczny. Kształtuje się w ramach naukowej wspólnoty, którą Bachelard nazywa „miastem naukowym” (*cité scientifique*). W ramach tej wspólnoty, w wymianie myśli i we wzajemnej krytyce dokonuje się uprawomocnienie naukowego konsensusu oraz weryfikacja jego nowych elementów<sup>147</sup>. Jak trafnie komentuje tę kwestię Julien Lamy: „Podmiotem myśli naukowej nie jest *ja*, lecz *my*, nie *cogito*, lecz *cogitamus*. Bachelard ujmując rzeczywistą praktykę nauki jako »ko-« lub »inter-« racjonalizm”<sup>148</sup>.

Intersubiektywność myśli racjonalnej:

[...] powstaje nie tylko dzięki wspólnocie fundamentów, lecz także przez wzajemne poszanowanie bogactwa systemu myślowego. Racjonalistyczna intersubiektywność kształtuje się w wymianie zdarzeń rozumu i ożywa w dialektyce tego, co nowe. Wskazuje nie na pyśzałkowatość wiedzy – ta byłaby znakiem końca poznania – lecz na upodobanie do uczenia się<sup>149</sup>.

W tego rodzaju intersubiektywności, spajającej myślowe Ja i myślowe Ty, tworzy się *cogitamus* – myślowa koegzystencja, złączenie się we wspólnej myśli, we wspomnianych zdarzeniach rozumu. Nie chodzi tu o niewątpliwie utopijną pełnię utożsamienia myślowego, lecz o wspólną

<sup>146</sup> M.-E. Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 2012, s. 139.

<sup>147</sup> „[...] naukowcy jednoczą się w komórce naukowego miasta nie tylko po to, by zrozumieć, lecz także po to, by się od siebie odróżnić, by zaktywizować dialektyki prowadzące od precyzyjnie sformułowanych problemów do oryginalnych rozwiązań”. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel...*, s. 2.

<sup>148</sup> J. Lamy, *L'altérité au coeur de la solitude: l'être double et la division du sujet selon Bachelard*, in: *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, dir. C. Thiboutot, J.-J. Wunenburger, Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques, Montréal 2010, s. 75.

<sup>149</sup> G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 45.

świadomość, o uzgodnienie myśli, które pierwotnie zrodziły się w samotnym umyśle badacza<sup>150</sup>.

Zgodność między racjonalnym Ja i racjonalnym Ty jest znakiem wzajemnego uznania metody, dowodem skuteczności myśli i socjalizacją prawdy<sup>151</sup>: „Zasadniczo, w *ja–ty* racjonalnej myśli ujawniają się: kontrola, weryfikacja, potwierdzenie, psychoanaliza, kształcenie, normatywizm – wszystkie szersze i węższe formy koegzystencji”<sup>152</sup>. *Cogitamus* naznacza społeczny, wspólnotowy wymiar nauki, który jest jednocześnie zarówno filarem naukowego konsensusu oraz narzędziem kontroli nowych, wprowadzanych do nauki rozstrzygnięć, jak i wzajemnym zobowiązaniem oraz szczególną relacją opartą na wspólnym dążeniu do poznania.

Jak [...] oddalić koegzystencję wspólnej myśli, skoro to od *ty* pochodzi dowód twórczości mojej własnej myśli? Wraz z rozwiązaniem *mojego* problemu, *ty* wprowadza rozstrzygający element mojej spójności. Ustanawia zwornik systemu myślowego, którego nie potrafiłem uchwycić<sup>153</sup>.

Udział w tej wyjątkowej wspólnotcie myślowej Bachelard nazywa nadegzystencją (*surexistence*), czyli szczególnym sposobem istnienia opartym na koegzystencji dwóch podmiotów. Instancja społecznej kontroli jest na tyle znacząca, że uobecnia się także wewnątrz podmiotu, który dostrzega swą dualność i dokonuje dialektycznego samopodziału na podmiot kontrolujący (*sujet contrôlant*) i podmiot kontrolowany (*sujet contrôlé*). Podmiot poznający we własnym umyśle naprzeciwko swego *ja* umieszcza uważnego *ty*, interioryzując w ten sposób zewnętrzną rzeczywistość wspólnoty naukowej, której jest częścią<sup>154</sup>.

Tak określone wewnętrzne *ty* jest normatywną funkcją autokontroli wpisaną w ortopsychikę (*orthopschisme*), którą można uznać za wzorzec intelektualnego życia umysłu. Rozważając sens tego terminu, Jean-

<sup>150</sup> Por. ibidem, s. 57–58.

<sup>151</sup> Por. ibidem, s. 58. Jak jednak podkreśla Bachelard: „Niewątpliwie dwa umysły mogą zjednoczyć się w tym samym błędzie”. Ibidem. Sam fakt uczestniczenia dwóch – lub więcej badaczy bądź badaczek – we wspólnej myśli nie jest jeszcze gwarantem jej bezbłędności. Tu Bachelard wskazuje na kolejne narzędzie kontroli, jakim jest systemowość dotychczasowych osiągnięć naukowych, w który nie mogą z powodzeniem włączyć twierdzenia błędne: „W nauce prawdy grupują się w system, podczas gdy błędy gubią się w bezładnej magmie. Inaczej mówiąc, prawdy apodyktycznie wiążą się z sobą, podczas gdy błędy asertorycznie się nagromadzają”. Ibidem, s. 58–59.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 59–60.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>154</sup> Por. ibidem, s. 60.

-François Minko M'Obame wskazuje na źródłosłów przedrostka orto-, odsyłający do następujących rozwinięć: prosty, prawidłowy, właściwy, zgodny, normalny<sup>155</sup>. Minko M'Obame podąża za tymi znaczeniami, pisząc:

Ostatecznie ortopsychika byłaby psychiką czystą lub skierowaną ku temu, co właściwe, prawidłową, zgodną, normalną. To skądinąd wiąże się z ideą psychiki ustanawiającej normę lub służącej za normę, za punkt odniesienia, z wszystkimi ideami, które odsyłają do kanonu, ideału, modelu, pryncypium<sup>156</sup>.

Ta interpretacja pozwala doprecyzować intencje Bachelarda, w którego epistemologii ortopsychika pełni funkcję tak nieusuwalnego fundamentu wszelkiej działalności naukowej, jak i wzorca wyznaczającego modelowy sposób naukowej aktywności.

Wprowadzając pojęcie ortopsychiki, Bachelard wskazuje na konieczność wypracowania psychologicznej podstawy epistemologii, podkreślając, że ustanowienie jej musi wiązać się z rozważeniem problemów natury psychologicznej, związanych z dokonującym się w obrębie ortopsychiki podziałem podmiotu<sup>157</sup>. Tak zarysowaną przez Bachelarda relację między psychologią a filozofią nauki następująco komentuje Guy Samama:

Nauka dostarcza psychologii nauki racji pytań o to, czy reguły rozumu są cezurami do natychmiastowego przekroczenia. Nauka jako praca normatywna racje te odrzuca, lecz może robić postępy tylko wtedy, gdy o nie zapyta. Z kolei psychologia nauki daje nauce wewnętrzną głębię, zakorzenienie, wzorzec „ortopsychiki”, czyli ścisłość umysłową (*rectitude d'esprit*), jednocześnie moralną i matematyczną. Pozwala jej przekształcać swe rezultaty (wyrażone oddzielnie i „suche”) w konkluzje (odpowiedzi na pytania, które umysł stawia samemu sobie)<sup>158</sup>.

Urzeczywistniającą się w ortopsychice dialektyczną dualność podmiotu umożliwia charakterystyczna dla człowieka zdolność tworzenia fikcji. Chodzi tu o szczególny rodzaj fikcji, w której podmiot zwraca

<sup>155</sup> Por. J.-F. Minko M'Obame, *La conception bachelardienne de la connaissance scientifique. Le rationalisme de Gaston Bachelard*, Connaissances et savoirs, Paris 2011, s. 153.

<sup>156</sup> Ibidem, s. 154.

<sup>157</sup> Por. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 66.

<sup>158</sup> G. Samama, *Bachelard Gaston (1884–1962)*, in: *Dictionnaire des Philosophes. Encyclopædia Universalis*. Cork 2019 (e-book).

się niejako przeciwko sobie, „w swym wnętrzu przeżywając dialektykę wątpliwości i odpowiedzi, dialektykę hipotezy i kontroli”<sup>159</sup>. W tego rodzaju fikcyjnym postępowaniu intelektu bardzo wyraźnie przejawia się podział podmiotu i ukonstytuowany wewnątrz niego dublet: kontrolujący *versus* kontrolowany, który uaktywnia się na wszystkich poziomach kultury tak moralnej, jak i intelektualnej<sup>160</sup>.

Wewnętrzny podział podmiotu jest możliwy dzięki ludzkiej zdolności do ukrywania myśli. Z jednej strony, jak pisze Bachelard, ta umiejętność balansowania między biegunami ukrytego i wyjawionego daje prawdziwą wolność myślenia<sup>161</sup>. Z drugiej natomiast otwiera pole do badań psychoanalizy poznania obiektywnego, dla której dychotomia ukrytego (nieświadomego) i jawnego (świadomego) wydaje się być czytelnym tropem. Bachelardowi nie chodzi tu jednak tylko o to, co nieświadome, lecz także o to, co skrywa sam podmiot zakładający maskę, *larvatus prodeo* – kroczący w masce po scenie świata. Maskowanie, skrywanie, tworzenie fikcji jest bowiem zdaniem Bachelarda wpisane w ludzką zdolność myślenia. „*Larvatus prodeo* jest [...] tak dalece ludzkim działaniem, że staje się określeniem bytu myślącego. Udaję sam przed sobą. I jako taki jestem hipotezą bytu”<sup>162</sup>. A w innym miejscu: „*Larvatus prodeo* na wiele sposobów bawi się z *cogito* w chowanego”<sup>163</sup>.

W ten sposób docieramy do kategorii „intelektualne Nad-ja”, będącej czytelnym i celowym nawiązaniem do psychoanalizy Freuda. Bachelard znał odnośne tezy Freuda i bezpośrednio się do nich odwoływał. W *Rationalisme appliqué* cytuje rozprawę *Rozszczepienie osobowości psychicznej*<sup>164</sup>, w której Freud na podstawie przypadków swych pacjentów sformułował tezę o obecności obserwującej, kontrolnej instancji w każdej – także nie-neurotycznej – osobowości psychicznej. Instancji, która oddziela się od pozostałych warstw Ja. Wiedeński psychiatra pisał na ten temat następująco:

O pewnej grupie chorych mawiamy, że cierpią na manię obserwacji. Skarżą się, że nieustannie, nawet wtedy, gdy wykonują czynności na wskroś intymne, obserwowani są przez nieznaną moc, prawdopodobnie jakieś osoby, a w halucynacjach swych słyszą, jak osoby te oznajmiają rezultaty swej obserwacji: „Teraz chce powiedzieć to

<sup>159</sup> G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 67.

<sup>160</sup> Por. ibidem.

<sup>161</sup> Por. ibidem, s. 67–68.

<sup>162</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>163</sup> Ibidem.

<sup>164</sup> Por. S. Freud, *Rozszczepienie osobowości psychicznej*, w: Idem, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 45–62.

czy owo”, „Teraz zamierza się ubrać, by wyjść z domu” itd. [...]. Jak przedstawiałaby się sprawa, gdyby ci obłąkani mieli rację, gdyby również w „ja” każdego z nas wyodrębniła się taka obserwująca, grożąca ukaraniem instancja, która w wypadku tych chorych wyodrębniła się szczególnie wyraźnie i mylnie została przesunięta do rzeczywistości zewnętrznej?<sup>165</sup>

Ta „obserwująca, grożąca ukaraniem instancja” to właśnie Nad-ja – część psychiki powstała w wyniku samorozszczepienia podmiotu. Nad-ja i Ja pozostają w ciągłym napięciu, które wynika z nieustającej obserwacji Ja przez Nad-ja, a także z faktu nakładania na Ja przez obserwujące go Nad-ja rygorystycznych kryteriów moralnych, oceniających go krytycznie w przypadku podążenia (lub nawet woli podążenia) za pragnieniem rozkoszy. Freudowskie Nad-ja jest nieubłagany sędzią, który „nakłada niezwykle surowe kryteria moralne na wydane na jego pastwę bezradne »ja«”<sup>166</sup>. Jego źródłem jest zewnętrzny wobec podmiotu autorytet rodziców lub pierwszych opiekunów, a w kolejnych latach także osób, które przejmują i rozwijają funkcje pierwotnie przypisane rodzicom: nauczycieli, wychowawców, moralnych autorytetów. Ponieważ wychowanie jest nierozzerwalnie związane z nauką powściągnięcia popędów, każde dziecko, jako kierujące się popędami i amoralne, jest w jego procesie obserwowane i uczone akceptowalnych społecznie zachowań. W ten sposób już od pierwszych dni życia hedonistyczna logika pragnień i rozkoszy ściera się z restrykcyjną logiką społecznej kontroli<sup>167</sup>.

Autorytety odciskające wyraziste piętno na psychice dziecka stają się w toku jego rozwoju zinternalizowanymi wzorcami Nad-ja, „które od tej chwili dokładnie obserwuje dziecko, kieruje nim i grozi mu – tak, jak wcześniej czynili to rodzice”<sup>168</sup>. Choć relacja Nad-ja i Ja jest dynamiczna, a ponadto zależy od innych czynników, na przykład od relacji, jakie podmiot miał ze swymi rodzicami, to Freud określa znaczenie i funkcje Nad-ja jako zasadniczo niezależne od tych zmiennych. Nad-ja narzuca Ja normy zachowań, a gdy Ja nie jest w stanie ich urzeczywistnić, „karze je poczuciem napięcia, podrzędności i świadomości winy”<sup>169</sup>. Freud definiuje więc sytuację Ja jako starającego się pogodzić wymogi „trzech

<sup>165</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>167</sup> Por. P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 162–165.

<sup>168</sup> Por. S. Freud, *Rozszczepienie osobowości psychicznej...*, s. 49.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 61.

surowych władców”: popędowego To, świata zewnętrznego i Nad-ja, z których każdy ma inne wymagania i potrzeby<sup>170</sup>.

Bachelardowska koncepcja intelektualnego Nad-ja nosi wyraźne znamiona Freudowskiej teorii, lecz zasadniczo się od niej różni. Przede wszystkim Bachelard zarzuca Freudowi, że definiuje Nad-ja zbyt pośpiesznie i ogólnie jako nieodłączne od sądu i kary, wpisując je w ramy moralności karzącej, stwardniałej, wzmocnionej społecznymi autorytetami i unieruchomionej tradycjonalizmem<sup>171</sup>. W klasycznej psychoanalizie osąd nierozzerwalnie wiąże się z wyrokiem, co Bachelard przypisuje pesymizmowi Freuda. Sam natomiast dostrzega w normalnej świadomości moralnej (*conscience morale normale*) świadomość błędu i skruchy. Choć Nad-ja jest sędzią, który potrafi oskarżać, to zdaniem Bachelarda odracza karę, jako że zakłada żal i poprawę<sup>172</sup>.

Julien Lamy nazywa Bachelardowską instancję samokontroli mianem pozytywnego Nad-ja<sup>173</sup>. Choć bowiem i ono – tak jak Freudowskie – pełni funkcje samoobserwacyjne i kontrolne, to odgrywa też ważną rolę jako motor samorozwoju. Intelektualne Nad-ja obserwuje, polemizuje, krytykuje Ja, lecz także zachęca je i pokłada w nim zaufanie<sup>174</sup>. Krytykując Freuda, Bachelard pisze: „Usunięcie złej przeszłości nie przynosi automatycznie dobrej przyszłości”<sup>175</sup>. Ta dobra przyszłość, w dziedzinie nauki utożsamiana z postępem wiedzy, nie jest możliwa bez „pozytywnego paliwa”<sup>176</sup>. Lamy komentuje to następująco:

Podczas gdy klasyczna psychoanaliza rozpoznaje w strukturze normalnej osobowości psychicznej instancję kontrolną i nadzorującą – Nad-ja – Bachelard dąży do tego, by dostrzec w niej coś innego niż nieświadome źródło licznych konfliktów psychicznych [...]. Przeciwnie, chodzi o badanie pryncypiów „szczęśliwego podziału” Ja, pokazując, że Nad-ja i funkcje nadzorujące mogą ustanawiać podstawę psychicznego rozwoju i podsuwać myśli o postępie kulturowym<sup>177</sup>.

<sup>170</sup> Por. ibidem, s. 60.

<sup>171</sup> Por. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 70.

<sup>172</sup> Por. ibidem.

<sup>173</sup> Por. J. Lamy, *L'altérité au coeur de la solitude: l'être double et la division du sujet selon Bachelard...*, s. 79.

<sup>174</sup> „W związku z problemem, który nas zajmuje, widzimy [...] konieczność, by do funkcji nadzorowania siebie dołączyć funkcję zachęcania siebie, funkcję, która wymaga ustanowienia Nad-ja intelektualnej sympatii. Zaufanie i nadzór rozwijają się zgodnie z rytmanalizą: zaufanie zmierza ku indukcji, nadzór – ku redukcji”. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 72.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> J. Lamy, *L'altérité au coeur de la solitude: l'être double et la division du sujet selon Bachelard...*, s. 78.

Bachelard dostrzega więc pozytywny sens wewnętrznego podziału Ja. Przypomnijmy jednak, że odnosi się tylko do tej części Nad-ja, którą wiąże z pracą intelektualną. Zatem polemizuje z Freudem jedynie częściowo, jako że tylko częściowo pokrywają się ich zainteresowania. Szczególnie dobrze widać to w odniesieniu do pierwotnej sytuacji, stanowiącej wzorzec dla późniejszego podziału podmiotu, w wyniku którego w jego psychice wyodrębnia się Nad-ja. Podczas gdy Freud pisze o wtórnie interioryzowanym procesie wychowywania podmiotu przez rodziców, wychowawców i autorytety moralne, Bachelard koncentruje się na osobach, procesach i instytucjach, formujących podmiot intelektualnie: nauczycielach (w relacjach: nauczyciel–uczeń), szkole i laboratorium, które staje się symbolicznym przedstawieniem wszystkich instytucji badawczych. Można więc powiedzieć, że Bachelard, koncentrujący się na „pewnym kantonie Nad-ja”, pisze o mechanizmach kształtowania się jedynie tegoż „kantonu”<sup>178</sup>.

A kształtowanie to dokonuje się – lub przynajmniej powinno – w atmosferze dialogu i dialektycznej wymiany myśli. W ten sposób Bachelard pojmuje istotę zarówno kształcenia, jak i prowadzenia badań, czyli dwóch zasadniczych typów aktywności formujących racjonalność. Procesy te urzeczywistniają się w instytucjach specjalnie do tego powołanych, określających ramy naukowego miasta: w szkole i w laboratorium. Zarówno jedna, jak i druga instytucja powinna opierać się na wzajemnej relacji dwóch podmiotów.

W szkole jest to relacja mistrz–uczeń. Nauczyciel, chcąc uniknąć dogmatyzmu, powinien wystrzegać się poczucia nieomyślności i skostnienia na stanowisku wszechwiedzy nieznoszącej krytyki. Relacja między uczniem a nauczycielem powinna być wzajemna, oparta na współdziałaniu i sprawiedliwym osądzie, na udzielaniu i otrzymywaniu pomocy, ale także na samodzielności<sup>179</sup>. Jean-Jacques Wunenburger podkreśla, że postulowana przez Bachelarda szkoła jest przestrzenią paradoksalną, ambiwalentną i dwubiegunową. Jest nieustannym ćwiczeniem w dekonstruowaniu wiedzy, którą się posiada – niezależnie od tego, czy jest się uczniem, czy nauczycielem. W szkole jeden podmiot przeciwstawia się drugiemu, a nierówność styka się z równością<sup>180</sup>. Z kolei laboratorium – symbolizujące w pismach Bachelarda wszystkie naukowe instytucje – konstytuuje naukową społeczność, wspólny świat badaczy, w którym dokonuje się nieustająca konfrontacja doświadczeń

<sup>178</sup> Por. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 75–76.

<sup>179</sup> Por. ibidem.

<sup>180</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Cogito et cogitamus: la méditation d'autrui dans la formation de la rationalité*, in: *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard...*, s. 134.

i teorii. Socjalizacja nauki wpisuje umysł w środowisko, którego fundamentalnym aspektem jest polemika, włączając go w ten sposób w obszar wspólnego, obiektywnego świata pojęć<sup>181</sup>.

Rzeczywistość zarówno szkoły, jak i laboratorium jest wynikiem wspólnego wysiłku osób tworzących te instytucje. Tak kształcenie, jak i prowadzenie badań musi opierać się na wzajemnej i dialogicznej w swej istocie relacji. W innym przypadku aktywności te mogą zaowocować jedynie dogmatyzmem. Choć Bachelard wielokrotnie sławił samotność filozofa i badacza<sup>182</sup>, to rozważając warunki możliwości poznania naukowego, wskazywał, że tylko w relacji z innymi możliwe staje się wykroczenie poza własne, jednostkowe ograniczenia ku obiektywnej, a więc bezosobowej wiedzy<sup>183</sup>.

I właśnie tak pojęta dialogiczność, a nie opisana przez Freuda sytuacja restrykcyjnego wychowania jest podstawą dla wykształcenia intelektualnego Nad-ja, które „kieruje Ja ku wyzwalamym i twórczym horyzontom”<sup>184</sup>. Skoro jednak dwubiegunowość relacji nauczyciel–uczeń jest postulatem, niekoniecznie zaś rzeczywistością, to nasuwa się pytanie: jak formuje się i jaki kształt przybiera Nad-ja w przypadku edukacji surowej i jednokierunkowej, w której uczeń może jedynie słuchać wszechwiedzącego w swej ocenie nauczyciela? Czy wtedy również pojawia się owo „pozytywne Nad-ja”?

Na tak zadane pytanie nie znajdziemy u Bachelarda odpowiedzi udzielonej wprost, możemy jednak domyślać się, że bez odpowiednich bodźców i warunków rozwoju, podmiot nie ukształtuje się w tym pożądanym kierunku, a wykształcenie Nad-ja spójnego i otwartego na wiedzę nie będzie możliwe wśród rodzicielskiej i nauczycielskiej pychy i dogmatyzmu, które Bachelard nazywa negacją kultury<sup>185</sup>. Także i nauczanie należy poddać psychoanalizie i otworzyć je na krytycyzm i dialog, które pozwolą jej kształtować uczniów tak, by byli zdolni uformować pozytywne, twórcze Nad-ja i by odczuwali tę właściwą otwartym umysłem naukowym „intelektualną radość z radości kontrolowania siebie”<sup>186</sup>.

Nad-ja, ta wewnątrzpodmiotowa instancja kontrolna, gra istotną rolę w Bachelardowskim projekcie psychoanalizy poznania obiektywnego. Celem jej działania ma być doprowadzenie do takiej sytuacji poznaw-

<sup>181</sup> Por. ibidem, s. 135–136.

<sup>182</sup> Por. A. Wydra, *O wierze pewnego racjonalisty. Bachelard i jego „ateizm”*, tłum. D. Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 163–164.

<sup>183</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Cogito et cogitamus: la méditation d'autrui dans la formation de la rationalité...*, s. 136–137.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>185</sup> Por. G. Bachelard, *Rationalisme appliqué...*, s. 75.

<sup>186</sup> Ibidem, s. 73.

czej, w której podmiot poznający rozumie, że rozumie, a więc potrafi refleksyjnie odnieść się do samej czynności rozumienia, może też bez wątpliwości wskazać poznawcze błędy i mniemania<sup>187</sup>. Znow istotne (i pozytywne) znaczenie okazuje się mieć to, co bezużyteczne, błędne i nieskuteczne, to, co intelektualne Nad-ja poddaje krytyce. Nie da się ufundować pozytywnej filozofii racjonalności bez normatywnego zhierarchizowania poznawczych rezultatów, nie można sformułować skutecznej metody bez znajomości mechanizmów powstawania błędów, nie można poznawać, nie wiedząc, co prowadzi do fałszu. Epistemologia nie jest możliwa bez psychoanalizy poznania obiektywnego.

To jednak nie wystarczy. Bachelard tworzy hierarchię kolejnych instancji kontrolnych, których zainteresowanie ma obejmować coraz szersze kręgi. Pierwsza z nich, „kontrola kontroli”, a więc kontrola drugiego stopnia, zapisana jako (kontrola)<sup>2</sup>, odnosi się do metody: „Kontrola kontroli [...] to jasna świadomość precyzyjnego stosowania metody [...]. Działając na dwóch brzegach empiryzmu i racjonalizmu, na wiele sposobów pozostaje wzajemną psychoanalizą dwóch filozofii”<sup>188</sup>. (Kontrola)<sup>2</sup> pojawia się wraz ze świadomością metody, jest więc szczególnym Nad-ja metodologicznym, kontrolą kontroli faktów i zdarzeń. Na tym jednak nie koniec. Bachelard zakłada kolejną, jeszcze wyższą wewnątrzpodmiotową instancję kontrolną – kontrolę trzeciego stopnia: (kontrola)<sup>3</sup>. Ona ma nadzorować nie tylko zastosowanie metody, lecz samą metodę odniesioną do szerokiego kontekstu historycznego: „w sposób bardziej esencjonalny można powiedzieć, że aktywność (kontroli)<sup>3</sup> odnosi się [...] do całej historyczności kulturowej”<sup>189</sup>.

Wielowarstwowość Nad-ja zdaje się nie mieć końca. (Kontrola)<sup>3</sup> rozważa metodę jako element szerszego porządku metodologicznego, a więc w kontekście historycznym. Usuwa tym samym absolutny charakter metody, pokazując ją jako moment dziejowego ruchu wiedzy. Bachelard postuluje więc (kontrolę)<sup>4</sup>, która byłaby narzędziem ochrony przed nieuzasadnioną wiarą w cele wskazane w danym obszarze badawczym jako racjonalne<sup>190</sup>. I tu następuje zwrot ku wyobraźni poetyckiej. Tylko bowiem marzenie może stworzyć iluzję ostatecznej, panracjonalistycznej instancji. Podczas gdy na trzech pierwszych poziomach przedmiotem instancji kontrolnej jest działanie naukowe, to czwarty poziom naukowego Nad-ja wyznacza granicę między nauką a wyobrażeniem<sup>191</sup>.

<sup>187</sup> Por. ibidem, s. 77.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>190</sup> Por. ibidem, s. 80–81.

<sup>191</sup> Ibidem.

## Psychoanaliza poznania obiektywnego jako terapia

Stałym punktem odniesienia dla teorii poznania Gastona Bachelarda jest wprowadzona przezeń kategoria nowego umysłu naukowego. Początek epoki, w której ukonstytuował się ów sposób myślenia, wyznacza teoria względności Alberta Einsteina. Wraz z innymi koncepcjami tworzącymi nowy obraz relacji między poznaniem a światem zjawisk wpłynęła ona na przeformułowanie wielu fundamentalnych pojęć, na przykład czasu, prędkości czy przestrzeni, wcześniej uznawanych za niepodważalne<sup>192</sup>. Jak wskazuje Valter Duarte, wtedy „odkryto rozum jako psychologiczną aktywność twórczą, zrywając w ten sposób z ograniczeniami, które stawiało przed nim dążenie do wypracowywania niepodważalnego i ostatecznego porządku świata”<sup>193</sup>. W tej nowej epoce naukowej wiedzę zaczęto postrzegać jako akt kreacji, co otworzyło drogę do nowego typu refleksji nad poznającym (a więc twórczym) umysłem<sup>194</sup>.

Tą drogą podąża Bachelard, zdaniem którego teoria poznania powinna być dynamiczną historią myśli, analizą postępu umysłu naukowego,

<sup>192</sup> „Nauka, rozum, przeszkoda, błąd, zerwanie – pojęcia te wyznaczają ogólny klimat lub aurę Bachelardowskiej refleksji teoriopoznawczej wyrosłej z fascynacji olśniewającymi odkryciami »nieznanego świata« (*monde inconnu*) mikrofizyki, jakie dokonały się w pierwszych dekadach minionego stulecia (kwantowość, względność). O tym, że kwestia wyłaniania się czegoś naprawdę nowego w poznaniu naukowym zaważnęła umysłem paryskiego intelektualisty, i to tak dalece, że wypełniła ćwierć wieku jego intensywnych studiów, świadczy sam zamysł stworzenia nowoczesnej – ukierunkowanej antyfundamentalnie i antypozytywistycznie – epistemologii mającej sprostać wymogom »nowego ducha naukowego«. A. Dubik, *Gaston Bachelarda teoria „przeszkód poznawczych” w kontekście pytania o uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej*, „Kultura i Edukacja” 2007, nr 1, s. 8. Kontekst naukowy i kulturowy, w którym kształtowała się epistemologia Bachelarda analizuje także Teresa Castelão-Lawless. Por. T. Castelão-Lawless, *Gaston Bachelard a francuskie środowisko naukowe i intelektualne*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 25–35.

<sup>193</sup> V. Duarte, *Obstacle épistémologique et inconscient scientifique*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2001, n° 4, s. 69.

<sup>194</sup> Lech Witkowski podkreśla: „Odtąd rozum śmiało mnoży w nauce swe zastrzeżenia, bada i ustanawia na nowo pojęcia zrywające z nastawieniami dotychczasowymi, wypróbowuje abstrakcje najbardziej nawet zuchwałe”. L. Witkowski, *Współczesny racjonalizm francuski – Gaston Bachelard*, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, t. 2, red. J. Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 143. Ta zmiana wynika z fundamentalnej przemiany wpisanej w istotę nowej postawy poznawczej: „Ponieważ rozum »nowego ducha nauki« zamienił stare pytanie podstawowe »jak i dlaczego« na ciągle prowokacyjnie rzucane wyzwanie **pourquoi pas?** – »dlaczego by nie?« (dlaczego by nie miało być inaczej), żadna prawda nie może sobie rościć pretensji do ostateczności i niezmienności”. Ibidem, s. 142–143.

jego błędów, a także rektyfikacji uprzednich ustaleń. Ale nie tylko – powinna też być badaniem przesądów i motywacji, które leżą u podstaw wyborów dokonywanych przez naukowców, studium ich indywidualnych, a więc subiektywnych przyczyn, badaniem emocji i wartości, pod których wpływem pozostają badacze. Jak pisze Vincent Bontemps, według Bachelarda „Badanie postępu naukowego musi być jednocześnie psychologiczne i filozoficzne”<sup>195</sup>. Studia nad rozwojem wiedzy naukowej w kontekście zaistniałych w nim błędów oraz dążenie do wskazania i usystematyzowania przeszkód epistemologicznych wywołujących te błędy, są taką właśnie próbą połączenia dwóch perspektyw.

Z jednej strony Bachelard przeprowadzał metodologiczną refleksję nad poznaniem naukowym w perspektywie jego rozwoju. Podążał za rozwojem teorii i pojęć, śledził ich przekształcenia i formułował tezy na temat mechanizmów odpowiedzialnych za te przekształcenia. Wprowadził między innymi pojęcia nieciągłości poznania, zerwania, nowego umysłu naukowego, przeszkody epistemologicznej, profilu epistemologicznego, zaproponował także nowe systematyzacje w obszarze refleksji naukowej<sup>196</sup>. Jak pisze Damian Leszczyński, jego koncepcja:

[...] jest nie tylko jedną z pierwszych filozoficznych prób ukazania pluralistycznej natury poznania, niejednorodności i niewspółmierności aktów poznawczych, braku tożsamości podmiotu poznającego, lecz również jedną z pierwszych prób opisania dziejów nauki i rozwoju wiedzy jako procesu, w którym podstawową rolę odgrywają zerwania, rewolucje, cięcia i mutacje, gdzie zaprzeczenie, negacja i radykalna zmiana są prawidłowością i gwarancją postępu, nawyk zaś, teoretyczne przyzwyczajenia – aberracją i klęską poznania<sup>197</sup>.

Z drugiej strony Bachelard wiele uwagi poświęca psychicznym aspektom poznania, takim jak oczekiwania, nadzieje, emocje, „głuche namiętności i nieświadome pragnienia”<sup>198</sup>, wyobrażenia, marzenia... Dostrzega w podmiocie poznającym człowieka, wraz z cechami, które mogą zaciemnić lub zahamować proces poznawczy – i, jak pokazuje, często tak właśnie się dzieje. Jak podkreśla Adam Dubik, „Bachelard stara się pokazać, iż obiektywizacja przedmiotu poznania naukowego nie oznacza eliminacji podmiotu poznania, lecz przeciwnie, wymaga

<sup>195</sup> V. Bontemps, *Bachelard...*, s. 27.

<sup>196</sup> Por. np. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 10–11, 12–13.

<sup>197</sup> D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta...*, s. 197.

<sup>198</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 61.

uwzględnienia, jak pisał, »psychologii depsychofizacji«<sup>199</sup>. W tej optyce analiza podmiotu poznania zdaje się wymagać czegoś innego niż epistemologia.

Wyjaśniając tak określony punkt widzenia i sens psychologicznej refleksji nad umysłem naukowym, Bachelard retorycznie zwraca się do naukowców:

[...] w jaki sposób myślicie, jakie są wasze poszukiwania, wasze próby, wasze błędy? Pod wpływem jakich impulsów zmieniacie zdanie? Dlaczego jesteście tak powściągliwi, mówiąc o psychologicznych uwarunkowaniach nowych badań? Przedstawcie nam wasze mgliste projekty, obsesje, nieudowodnione przekonania, tkwiące w was przeszłości. Czyni się z was realistów. Czy prawdą jest, że owa zwarta filozofia, pozbawiona niuansów, dualizmu i hierarchii, odpowiada różnorodności waszych myśli, swobodzie waszych hipotez? Powiedzcie nam, co myślicie: nie wtedy, kiedy wychodzicie z laboratorium, lecz gdy porzucacie codzienne życie, by wejść w życie naukowe. Przekażcie nam wasz poranny, energiczny racjonalizm, a nie wieczorny empiryzm, przekazcie *a priori* waszego matematycznego marzenia, zapal waszych pomysłów, waszych nieujawnionych intuicji<sup>200</sup>.

Psychoanaliza poznania obiektywnego dobitnie przypomina, że nauka nie jest pochodem bezcielesnych idei, lecz dziełem ludzi tworzących pod wpływem przekonań, nadziei, rozczarowań i nawyków. Tezy naukowe nie powstają w próżni, lecz w codzienności naukowca. Pojęcia naukowe, systematyki i metodologie nie są produktami abstrakcyjnego naukowego ducha, lecz wytworami ludzkiego umysłu podlegającego zarówno zewnętrznym wpływom, jak i różnym wewnętrznym uwarunkowaniom. Z tego przekonania Bachelard wyprowadza kolejne: o konieczności zastosowania metod psychologii do analizy naukowego poznania.

Nie znaczy to jednak wcale – podkreślmy to wyraźnie – że psychoanalizie poznania obiektywnego powinni poddawać się konkretni naukowcy. Absolutnie nie. Psychoanaliza poznania naukowego bada ponadjednostkowy umysł naukowy, naukową świadomość i nieświadomość, które kształtują się w toku dziejów poznania. Bachelard podkreśla jednak istotność faktu, że naukę tworzą jednostki. To, jak ważne było dla filozofa naukowe myślenie (i mniemanie) w wymiarze jednostkowym, jednoznacznie pokazują jego diagnozy i postulaty formułowane w odniesieniu do procesu kształcenia.

<sup>199</sup> A. Dubik, *Gastona Bachelarda teoria „przeszkód poznawczych” w kontekście pytania o uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej...*, s. 20.

<sup>200</sup> G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie...*, s. 16–17.

Francesca Bonicalzi trafnie podsumowuje te dążenia: „Bachelard zapoczątkowuje nowe zadanie, które powierza psychoanalizie – chce, by leczyła *życie intelektualne*”<sup>201</sup>. Bonicalzi interpretuje wprowadzenie psychoanalizy do dziedziny nauk ścisłych jako gest prowokatorski i śmiały, pytając jednocześnie o to, jakie są objawy życia intelektualnego, na czym miałyby polegać ta wymagająca kuracji neurotyczność nauki i kto upoważnia psychoanalizę do uznania nauki za „pacjenta”<sup>202</sup>.

Można próbować odpowiedzieć na tak zadane pytania, można też potraktować je jako pytania po części retoryczne, a po części wskazujące na problematyczność wprowadzenia Freudowskiej metody jako terapii i kontroli do procesu poznania. Niezależnie od wątpliwości dotyczących możliwości przełożenia każdego z elementów psychoanalitycznego procesu terapeutycznego w ramy poznania naukowego, tym, co ujawnia Bachelardowska próba adaptacji metody Freuda, jest przeświadczenie, że teoretycznemu namysłowi nad poznaniem bezdyskusyjnie powinna towarzyszyć praktyka. Taki wyraźny rys praktyczny ma psychoanaliza poznania obiektywnego: jest nie tylko analizą wiedzy w perspektywie jej dziejów, lecz przede wszystkim próbą jej uzdrowienia.

---

<sup>201</sup> F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie...*, s. 90.

<sup>202</sup> Por. ibidem.

## Rozdział II

# Psychoanaliza wyobraźni

### Od przeszkód epistemologicznych do wyobraźni poetyckiej

Rok 1938 był dla Bachelarda przełomowy. Opublikował wówczas dwie książki: *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej* i *La psychanalyse du feu*, w tej drugiej inicjując projekt psychoanalizy wyobraźni poetyckiej – nowy wątek badań, odtąd prowadzonych równolegle (chronologicznie) do pierwszego, którym była filozofia nauki. Książki powstawały równocześnie, co wyraźnie widać w *La psychanalyse du feu*, której celem, inaczej niż w kolejnych pracach spod znaku poetyki, jest kontynuacja psychoanalizy poznania obiektywnego. Jednak tym razem Bachelard skierował się nie ku poznaniu obiektywnemu, lecz ku porządkowi subiektywnemu:

To oś przeciwną – już nie oś obiektywacji, lecz oś subiektywności – chcemy teraz eksplorować, by dać przykład podwojonych perspektyw, możliwych do połączenia ze wszystkimi problemami, które stawia poznanie konkretnego realnego bytu (*d'une réalité particulière*), nawet dobrze zdefiniowanego<sup>1</sup>.

Bachelard skoncentrował się na obrazach poetyckich i mitologicznych, zaczął także czerpać z własnych wspomnień i skojarzeń. Choć nie odwoływał się do dziejów badań naukowych, jak miało to miejsce w *Kształtowaniu się umysłu naukowego*, to poznanie naukowe wciąż stało w centrum jego zainteresowań. Przynajmniej deklaratywnie pozostało zasadniczym tematem, ale może raczej należałoby mówić o pretekście, uchylającym drzwi do sfery onirycznej?

Poznanie obiektywne odsłania porządek wyobrażenia, który należy zeń usunąć – oto podstawowa teza psychoanalizy wiedzy. Zgodnie

---

<sup>1</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Les Éditions Gallimard, Paris 1949, s. 11–12.

z pierwotnym zamierzeniem, rozprawa *La psychanalyse du feu* miała być studium jednego z aspektów tych subiektywnych wpływów zaburzających rozwój abstrakcyjnego myślenia. To zamierzenie udało się Bachelardowi zrealizować tylko częściowo. Książkę przenikają wprowadzie podstawowe tezy psychoanalizy poznania, zgodnie z którymi ludzki umysł pełen jest nieświadomych przekonań deformujących racjonalne myślenie. Perspektywa czujnego badacza stojącego na straży abstrakcji stopniowo ustępuje jednak postawie marzyciela, zachwyconego poetyckimi możliwościami słowa, pragnącego odkryć, co kryje się za marzeniami zrodzonymi z ognia.

Istotnym, choć nie jedynym impulsem do powstania nowego obszaru filozofii były pisma alchemiczne, które Bachelard studiował, prowadząc badania nad historycznym rozwojem chemii<sup>2</sup>. Jean-Jacques Wunenburger, komentując przejście od negatywnej filozofii wyobraźni, uznającej obrazy za przeszkody epistemologiczne do pozytywnej filozofii wyobraźni poetyckiej, pisze:

Publikując równocześnie te dwie książki, po przestudiowaniu w ciągu roku w bibliotece publicznej w Dijon ogromu tekstów poświęconych alchemii, Bachelard stał na stanowisku, zgodnie z którym naukę trzeba oczyścić z wyobraźni, uznając jednocześnie alchemię za źródło poetyckiej twórczości. Bachelard wyraźnie uchwycił, że chemia musiała ominąć przeszkody psychiczne i projekcyjne (*les obstacles psychologiques et projectifs*) alchemii, która z kolei kryła niesamowite obrazy i symbole wprowadzając nieistotne z epistemologicznego punktu widzenia, lecz z perspektywy poetyckiej stanowiące zasoby głębokich marzeń. Bachelard odzyskuje wszystkie treści, które odrzuca jako epistemolog, co pozwala dostrzec, jak te same obrazy ognia umożliwiają działanie żywej wyobraźni. A *La psychanalyse du feu* jest pierwszą próbą przekształcenia tego, co stanowi przeszkodę dla rozumu w zasoby wyobraźni jako zmierzającej ku wyzwoleniu głębi. Ja w zetknięciu z żywiołami świata<sup>3</sup>.

Psychoanaliza wyobraźni wynika wprost z psychoanalizy poznania obiektywnego. Świadczy o przekonaniu, że odrzucenie wyobraźni – nawet jeśli zaburza ona poznanie naukowe – nie jest możliwe. Nie jest

---

<sup>2</sup> „W 1938 roku, w którym ukazuje się także *Kształtowanie się umysłu naukowego*, Bachelard zaczyna pisać *La psychanalyse du feu*, by pokazać, że chemia w żadnym razie nie stanowi kontynuacji alchemii”. J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 60.

<sup>3</sup> Ibidem.

też potrzebne: chodzi raczej o odróżnienie dobroczynnych i szkodliwych przejawów jej działania. Świat poetyckich obrazów okazał się być dla Bachelarda zbyt fascynujący, by ujmować go jedynie jako dopełnienie badań nad procesami rozwoju nauki. Stał się dlań osobną i równie ważną jak filozofia nauki dziedziną refleksji. Kolejne książki dotyczące pracy wyobraźni wyraźnie to pokazują – Bachelard nie pisał w nich już o nauce i mechanizmach poznawczych, lecz poświęcił je wyłącznie marzeniom, obrazom, poezji.

Psychoanalizę marzenia zainicjowała tetralogia nazywana psychoanalizą żywiołów, której poszczególne części ukazywały się na przestrzeni dekady 1938–1948. Składają się na nią prace poświęcone kolejno marzeniom zrodzonym z czterech żywiołów: ognia, wody, powietrza i ziemi<sup>4</sup>. Książka dotycząca ostatniego żywiołu – ziemi – jest dwutomowa. W każdym z tomów filozof rozważał inny aspekt ziemskich wyobrażeń: w pierwszym koncentrował się na marzeniach aktywnych, angażujących wolę, w drugim na marzeniach związanych ze spoczynkiem, co wiązał z Jungowskim podziałem typów osobowości (ekstrawersja-introwersja).

Późniejsze prace dotyczą innych obszarów świata wyobrażenia. W *La poétique de l'espace* (opublikowanej w 1957 roku) czytamy o wyobrażeniach zrodzonych z rozmaitych przestrzeni, zarówno małych, takich jak gniazdo czy muszla, jak i ogromnych, niczym bezkres i wszechświat. Pomędzy nimi lokują się przestrzenie domu na czele z piwnicą, strychem i dachem ewokującymi własne sensory, czy szafy, kufrы i szuflady („Szafa i jej półki, sekretera i jej szuflady, kufer z podwójnym dnem są prawdziwymi organami sekretnej życia psychicznego”<sup>5</sup>). Bachelard poddał tu analizie dialektykę wnętrza i zewnątrz, symbolikę kolistości, obrazy kosmiczne, dom jako siedzibę lęków i nadziei, a także jako symbol tego, co minione w świetle naznaczonego nostalgią sprzeciwu wobec bezosobowych budynków wielkiego miasta<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> W cyklu psychoanalizy żywiołów kolejno ukazały się: *La psychanalyse du feu* (Paryż 1938), *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* (Paryż 1942), *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (Paryż 1943), *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces* (Paryż 1948), *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité* (Paryż 1949).

<sup>5</sup> G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufrы i szafy*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 1976, t. 67, nr 1, s. 236.

<sup>6</sup> Dom wymarzony „to obraz, który w marzeniach i snach staje się siłą opiekuńczą”. G. Bachelard, *Ziemia, spoczynek i marzenia*, w: Idem, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 322. Tymczasem: „W Paryżu nie ma domów. W nałożonych na siebie skrzynkach żyją mieszkańcy wielkiego miasta”. G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 42.

W wydanej trzy lata później *Poetyce marzenia* Bachelard omówił wybrane aspekty marzenia na jawie. Wprowadzając kategorię „*cogito* marzyciela”, podjął polemikę z Kartezjańską koncepcją świadomości, analizował także marzenia w perspektywie syzygii *anima–animus*, charakterystycznej dla Jungowskiej psychologii głębi. Te rozważania wpisują się w tytułową „poetykę marzenia”, stanowiąc studium marzenia dziennego, marzenia na jawie. Są próbą odkrycia istoty rodzącego się w nim obrazu i związków marzenia z poezją. Marzenie okazuje się być materią poezji, więc dzieła poetów prowadzą do fundujących je marzeń („Bez pomocy poetów cóż by mógł uczynić naznaczony latami filozof, który upiera się mówić o wyobraźni”<sup>7</sup>). Chodzi tu o „marzenie, które pisze albo przynajmniej obiecuje napisać”<sup>8</sup> – o marzenie poetyckie, urzeczywistniające się w języku. Podkreślmy, że Bachelard nie zatrzymuje się na metaopisie. Interesuje go treść marzenia, która pojawia się na przykład w kontekście wyobrażonego (wymarzonego) dzieciństwa lub idei kosmicznego wszechzwiązku.

Poetykę Bachelarda zamyka opublikowany w 1961 roku *Płomień świecy* – esej rozważający figurę samotnego marzyciela tworzącego obrazy wobec pojedynczego płomienia. „Płomień zmusza naszą wyobraźnię do pracy”<sup>9</sup>, twierdzi w książce Bachelard, dodając: „Spośród przedmiotów tego świata, które sprowadzają marzenia, płomień jest jednym z największych twórców obrazu”<sup>10</sup>. Wyobrazeniowa moc ognia, nawet pojedynczego płomienia, jest dla filozofa niezaprzeczalna i działa nań jak magnes. Ostatni przykład tej siły przyciągania to wydany pośmiertnie tom *Fragments d’une poetique du feu*, o którym napiszę nieco dalej. W nim raz jeszcze śledzimy Bachelardowskie marzenia zrodzone z tego żywiołu.

Szczególną książką w dorobku Bachelarda jest *Lautréamont* wydany w 1939 roku, a więc między dwiema pierwszymi pracami spod znaku psychoanalizy żywiołów. Znacząco się jednak od nich różni. Dotyczy tylko jednego tekstu literackiego – *Pieśni Maldorora* autorstwa Isidore’a Ducasse’a piszącego pod pseudonimem Comte de Lautréamont. Już to odróżnia publikację od pozostałych w dorobku Bachelarda, których celem jest analiza tematyczna. Tu, zamiast wiodącego tematu i licznych przykładów literackich, otrzymujemy „psychoanalizę życia” (*psychanalyse de la vie*). Projekt ten – nigdy nie kontynuowany przez

<sup>7</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 36.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>9</sup> G. Bachelard, *Płomień świecy*, tłum. J. Rogoziński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996, s. 7.

<sup>10</sup> Ibidem.

Bachelarda w tej formie – stanowi próbę analizy tekstu przez odnalezienie fundujących go kompleksów kulturowych (ponadjednostkowych nieświadomych determinant) i jednocześnie próbę psychoanalitycznego wglądu w psychikę samego autora słynnego poematu.

Czym jest Bachelardowska psychoanaliza wyobraźni poetyckiej? Zaczniemy od tego, czym z całą pewnością nie jest: monolitem, zakrzepłym projektem, niezmienną metodą, której etapy ustalono od początku do końca. Projekt Bachelarda, w którym zwrócił się on ku pracy wyobraźni twórczej, kumulującej w tekstach poetyckich i zakorzenionej w nieświadomości, zmieniał się z każdą kolejną książką. Przede wszystkim – tak jak w psychoanalizie poznania obiektywnego – Bachelard chciał badać nie tyle fakty, ile przekonania, wcześniej rozważane jako przeszkody epistemologiczne. Kierował się ku wyobrażeniom zapładniającym poetycką twórczość oraz ku osobistym, intymnym marzeniom. We wprowadzeniu do *La psychanalyse du feu* zapowiedział:

Przestudiujemy problem, w odniesieniu do którego obiektywna postawa nigdy nie mogła się urzeczywistnić, którego pierwotny urok jest tak ostateczny, że wciąż zniekształca najbardziej prawe umysły i stale sprowadza je do poetyckiego źródła, w którym marzenia zastępują myśl, a wiersze skrywają twierdzenia. Oto problem psychologiczny zrodzony z naszych przekonań dotyczących ognia. Problem ten zdaje się być tak dalece psychologiczny, że nie wahamy się mówić o psychoanalizie ognia<sup>11</sup>.

Z całą mocą dochodzi tu do głosu dualizm, po jednej stronie stawiający wyobraźnię i marzenia, po drugiej natomiast poznanie naukowe wraz z racjonalnym myśleniem. Wciąż dyskutuje się, czy filozofia Bachelarda jest jednorodna, czy też raczej należy uznawać ją za podzieloną między dwa odrębne obszary problemowe. Czy jest jeden Bachelard-filozof czy też dwóch, stojących po przeciwnych stronach barykady? W dyskusji na ten temat opowiadałam się za pierwszym stanowiskiem, uznając filozofię Bachelarda za spójną, a dwa jej człony za komplementarne względem siebie<sup>12</sup>. To jednak kwestia dygresyjna, wróćmy więc do psychoanalizy wyobraźni.

<sup>11</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 10.

<sup>12</sup> Szerzej na ten temat por. np. I. Błocian, *Obrazy matrycowe, obrazy mityczne w filozoficzno-antropologicznym ujęciu Junga, Bachelarda, Duranda oraz Wunenburgera*, w: *Czy obrazy rządzą ludźmi?*, red. A. Kampka, A. Kiryrow, K. Sobczak, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2017, s. 143.

## Czy psychoanaliza wyobraźni jest możliwa? W poszukiwaniu metody

Znaczące, że Bachelard użył terminu „psychoanaliza” tylko w tytule pierwszej z książek dotyczących wyobraźni. W *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* zrezygnował z analogicznej konstrukcji tytułu, motywując to zmianą swego stosunku do filozofii wyobraźni, a przede wszystkim nowym sposobem myślenia o jej celach i metodzie, co wyjaśnił następująco:

To zobowiązanie do szczerości. By mówić o psychoanalizie, trzeba uporządkować źródłowe obrazy, nie przyznając żadnemu z nich pierwszeństwa; trzeba wskazać, a następnie odróżnić kompleksy, które przez długi czas łączyły pragnienia i sny<sup>13</sup>.

W stosunku do obrazów wody Bachelard nie mógł już zadeklarować tego obiektywnego, zdystansowanego spojrzenia, którego wymaga psychoanaliza.

Szczerość zobowiązuje nas do wyznania, że nie udało nam się to samo [zobiektywizowane – M.P.-B.] postępowanie w stosunku do wody. Obrazy wody wciąż w nas żyją, przeżywamy je rozległe w ich pierwotnej złożoności, niejednokrotnie wpisując w nie swe irracjonalne przywiązanie<sup>14</sup>.

Rezygnacja z użycia terminu „psychoanaliza” w tytułach kolejnych książek jest więc wyraźną deklaracją filozoficzną. Odtąd Bachelard nie chce racjonalizować wytworów wyobraźni, nie jest w stanie oddzielić się od własnych marzeń żywiołów. Wciąż chodzi mu o zbadanie wyobrażeń, sięga jednak nie tylko po metody obiektywizujące, lecz również introspektywne.

Tę niemożność pełnego zdystansowania się widać już w *La psychanalyse du feu*. I w niej pojawiły się osobiste wspomnienia i skojarzenia<sup>15</sup>, choć ukryte pod założeniem, zgodnie z którym celem książki jest sklasyfikowanie obrazów ognia. *L'eau et les rêves* to Bachelardowskie autowyzwolenie z racjonalizmu i obiektywizmu jako jedynych metod

<sup>13</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 2012, s. 13.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>15</sup> Najśłynniejszym z nich jest obraz małego chłopca wykradającego ojcu zapalki, obraz źródłowy dla kompleksu Prometeusza.

badania wyobraźni. Studiując wyobraźnię, można być jednocześnie marzycielem, zdaje się mówić filozof, swobodnie pozwalający sobie odtąd na oniryczną autorefleksję.

Ze względu na początkowy obiektywizm i dystans wobec pracy własnej wyobraźni temat ognia jako źródła obrazów pozostał dlań wciąż nieprzepracowany. Powrócił w późnych książkach Bachelarda, zwłaszcza w ostatniej, pracy nad którą przerwała śmierć filozofa. Szkice, notatki i dłuższe passusy opublikowała wraz z komentarzami jego córka Suzanne Bachelard, tytułując je *Fragments d'une poétique du feu*. Wyobrażenia ognia powracające pod koniec życia filozofa zostały przyporządkowane trzem figurom mitycznym: Prometeusza, Empedoklesa i Feniksa. We *Fragments d'une poétique du feu* odnajdziemy osobistą perspektywę marzyciela słów, od której Bachelard próbował się oddzielić, pisząc *La psychanalyse du feu*.

Te ostatnie szkice dowodzą, że Bachelard nieustannie poszukiwał adekwatnych narzędzi, dających mu możliwie najpełniejszy dostęp do nieuchwytniej, częściowo irracjonalnej sfery wyobrażenia. We *Fragments d'une poétique du feu* rewiduje wcześniejsze próby, tak oceniając początki swej poetyki:

Sądziłem, że powinienem studiować obrazy tak, jak badałem idee naukowe: jak najbardziej obiektywnie. Nie czułem, jak bardzo paradoksalne było „obiektywne” badanie sił wyobraźni, które dążą do wyrażenia w języku tego, co nieoczekiwane<sup>16</sup>.

I dalej:

Miałem [...] nadzieję, że mnożąc moje lektury, zobaczę rysujące się perspektywy nauki humanistycznej słowa poetyckiego, słowa wywyższonego wołą pisania. Długo uprawiałem filozofię spokojnej psychologii. Często przychodziło mi na myśl, że jestem botanikiem na spacerze, a przy okazji moich lektur zbieram „poetyckie kwiaty”. Wzrastająca liczba zebranych obrazów sprawiała, że miałem wrażenie bycia bezstronnym, kontrolowania własnych preferencji, że potrafiłem zebrać wszystko<sup>17</sup>.

Chciałbym móc napisać na nowo wszystkie moje książki, uchwycić w nich obrazy rozbrzmiewające w głębi duszy, stworzyć wyobraźniową doktrynę spontaniczności – pisał we *Fragments d'une poétique du feu*

<sup>16</sup> G. Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu*, ed. S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1988, s. 27.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 28.

Bachelard<sup>18</sup>. Zastosowana w *La psychanalyse du feu* próba obiektywizacji pracy wyobraźni nie zdała egzaminu. Jak filozofować o tym, co częściowo niedyskursywne? Oto fundamentalna trudność metodologiczna filozofii wyobraźni Bachelarda.

Na przestrzeni lat, między rokiem 1938 (*La psychanalyse du feu*) a 1961 (*Płomień świecy*), wyraźnie widać zmianę zarówno poglądów Bachelarda – na istotę, cel i metodę psychoanalizy oraz szerzej: filozofii wyobraźni – jak i inspiracji, które wywierały na niego wpływ. Skrótowno rzecz ujmując, można powiedzieć, że 1938 rok i *La psychanalyse du feu* to wpływy Freudowskie, kontynuowane w *Lautréamontie*, w którym Bachelard przyjął Freudowski sposób czytania literatury. W *L'eau et les rêves* filozof dopuszczał refleksję osobistą, introspektywną, odwoływał się także w znaczących fragmentach do obszernej monografii Marie Bonaparte będącej psychoanalityczną interpretacją twórczości i życia Edgara Allana Poe<sup>19</sup>. W *L'air et les songes* oraz w dwutomowym dziele poświęconym marzeniom spod znaku żywiołu ziemi wyraźnie widać, że Bachelard odszedł od Freuda na rzecz Junga, którego metodę odczytał w kontekście koncepcji sterowanego snu na jawie (*rêve éveillé dirigé*) Roberta Desoille'a. Kolejne książki to pozorne porzucenie psychoanalizy<sup>20</sup> na rzecz fenomenologii.

W obliczu tych zmian warto zadać następujące pytanie: czym właściwie zajmuje się Bachelardowska filozofia wyobraźni? Czy istnieją stałe założenia, wspólne dla wszystkich etapów Bachelardowskiej filozofii wyobraźni? Otóż jest ich wiele, przede wszystkim rozumienie wyobraźni jako twórczej mocy organizującej całe oniryczne życie człowieka oraz teza o hierarchicznej strukturze osobowości, opartej na współistnieniu nieświadomości i świadomości. Niezmiennym elementem Bachelardowskiej poetyki jest także kategoria obrazu rozumianego jako rezultat działania wyobraźni. Obrazy, na których koncentrował się Bachelard, są ponadjednostkowymi, uniwersalnymi wzorcami, aktywowanymi na przykład w kontakcie z żywiołami. Jak wyjaśnia Kamila Morawska, w ujęciu Bachelarda:

[...] problematyka obrazu jest ściśle związana z kategorią wyobraźni. Bez niej nie ma obrazów – jest ona procesem ich tworzenia. Jest zdolnością ich przekształcania i ożywiania – wyobraźnia transformuje

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 29.

<sup>19</sup> Por. M. Bonaparte, *Edgar Poe: sa vie – son oeuvre. Etude analytique*, t. 1–2, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

<sup>20</sup> Nazywam porzucenie psychoanalizy pozornym, ponieważ wciąż pozostaje ona obecna, zarówno w warstwie terminologicznej, jak i metodologicznej filozofii Bachelarda.

obrazy archetypowe zawarte w nieświadomości podmiotu (w rezultacie czego mogą powstać dzieła poetyckie związane z wyobrażeniami czterech elementów natury) [...]. Dzięki takiej transformacji, dokonanej za sprawą wyobraźni, konstytuuje się specyficzna, wyobrażeniowa domena przekraczająca wszelką daną rzeczywistość<sup>21</sup>.

Obraz staje się pozytywnym rezultatem twórczej pracy wyobraźni, odnoszącej się do nieświadomych matryc, pierwotnych źródeł obrazowania, a nie na przykład nieistniejącą fikcją, nierzeczywistością lub odtwórczą *mimesis*, kopią istniejącej rzeczywistości<sup>22</sup>. W swej psychoanalizie Bachelard badał związki tak rozumianych obrazów z innymi elementami sfery onirycznej (wyobrażeniami, marzeniami na jawie, marzeniami sennymi), niekiedy utożsamiając te obrazy z kompleksami Freuda lub z archetypami Junga. Pytał o to, w jaki sposób obrazy przejawiają się w świadomości i w języku, wciąż podkreślając ich prymat wobec wszelkich aktów świadomości.

Zwróćmy uwagę na Bachelardowskie rozróżnienie na obrazy i metafory. W *Poetyce marzenia* czytamy: „[...] poeta, aby upoić się prawdziwie, pije z pucharu świata. Metafora już mu nie wystarcza, potrzebuje obrazu”<sup>23</sup>. Metafora jest znakiem tego, co się pod nią ukrywa, próbą wyrażenia w języku tego, co pierwotne, co źródłowe: niedającego się w pełni uchwycić bogactwa obrazu. Wielokrotnie przeczytamy u Bachelarda sformułowanie: to nie jest tylko pusta metafora...<sup>24</sup> To znaczy: pod metaforą skrywa się obraz stanowiący jego podstawę. Obraz ożywia metaforę, to on jest celem, do którego prowadzi literatura. Marzyciel, przywołując przedmiot swego marzenia, ożywia obraz zamknięty w słowach:

Poprzez płomień uchwycony jako przedmiot marzenia najzimniejsze metafory stają się naprawdę obrazami. Metafory bywają często jedynie przesunięciami myśli opanowanej wolą wypowiedzi lepszych albo niepowszednich, natomiast obraz, prawdziwy obraz, jeśli jest życiem pierwszym w wyobraźni, opuszcza świat rzeczywisty dla świata wyobrazonego, imaginacyjnego. Poprzez obraz wyimaginowany poznajemy ów absolut marzenia, którym jest marzenie poetyckie<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 31.

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 32.

<sup>23</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 199.

<sup>24</sup> Por. np. G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, Paris 2014, s. 9; Idem, *L'eau et les rêves...*, s. 17.

<sup>25</sup> G. Bachelard, *Płomień świecy...*, s. 8.

Na materię, w której Bachelard poszukiwał pierwotnych obrazów, składają się jego własne wspomnienia i skojarzenia, lecz głównym punktem odniesienia pozostają dlań teksty literackie. W tym kontekście warto zapytać: w jakiej relacji pierwotne, uniwersalne, aprioryczne wzorce, z których czerpie wyobraźnia, pozostają do ekspresji twórczej? Jak przebiega proces ich realizacji w literackich obrazach? Kwestię tę analizuje Henryk Chudak, pokazując, jak (zobiektywizowany) literacki obraz stawał się dla Bachelarda bezpośrednim przedłużeniem (subiektywnego) marzenia – onirycznego ziarna zasianego w nieświadomości literackiego umysłu:

W procesie twórczym marzenie poszukuje formy, wyobraźnia i refleksja wchodzi we wzajemną relację, funkcja nierzeczywistości tworzy strumień obrazów (*flux d'images*), którym z kolei funkcja rzeczywistości nadaje dyskursywność i status znaków (*signes*). Tak rodzi się obraz literacki, który z definicji jest kompletny, złożony (*image composée*), dwupoziomowy, a dokładniej rzecz ujmując dwukierunkowy<sup>26</sup>.

W ten sposób obraz staje się czytelny w dwóch kontekstach: jako treść kultury oraz jako osobiste przeżycie, „[...] może działać zarazem jako obraz i jako idea. Jest intymny i obiektywny”<sup>27</sup>. Proces twórczy podążałby zatem od nieświadomości przez doświadczenie twórcy ku obiektywizacji pozwalającej na ujęcie onirycznych treści w obiektywną formę. Umożliwiająca ludzkie bycie w świecie funkcja rzeczywistości współdziała ze stanowiącą istotę oniryczności funkcją irrealności. Tę dwubiegunowość Bachelardowskiej koncepcji dostrzega Vincent Thierrien, stwierdzając, że filozof łączy w swej metodzie radość apollinijską z radością kartezjańską<sup>28</sup>.

Thierrien, rekonstruując psychoanalityczną metodę Bachelarda, wyróżnia jej cztery zasadnicze etapy. Pierwszy polega na zanurzeniu się w ambiwalencję, w niejednoznaczności wpisane w pracę twórczej wyobraźni. Celem drugiego etapu jest pokazanie, jak te niejednoznaczności łączą się w ekspresji wyobrażenia. Trzeci moment metody to wykazanie, w jaki sposób literatura wiąże się ze źródłowym doświadczeniem onirycznym. Czwarty, finalny etap polega natomiast na odkryciu

<sup>26</sup> H. Chudak, *O nieco zapomnianej książce Bachelarda*, w: Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje..., s. 140.

<sup>27</sup> G. Bachelard, *La terre et les reveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 1958, s. 218, cyt. za: H. Chudak, *O nieco zapomnianej książce Bachelarda*, w: Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje..., s. 140.

<sup>28</sup> Por. V. Thierrien, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire. Ses fondements, ses techniques, sa portée. Du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire*, Klincksieck, Paris 1970, s. 205.

trzech płaszczyzn dzieła literackiego: psychologicznej, ontologicznej i estetycznej<sup>29</sup>.

Thierrienowska rekonstrukcja wyznacza ramy stale obecne w filozofii wyobraźni Bachelarda, niezmiennie mimo prowadzonych przezeń polemik i mimo przekształceń widocznych na płaszczyźnie metodologicznej. Na pierwszy plan wysuwa się więc relacja między psychiką jako źródłem, z którego czerpie wyobraźnia, a słowem będącym dla niej właściwym środkiem ekspresji. Literatura otwiera dostęp do ukrytego w nieświadomości wewnętrznego świata wyobrażenia, który wymyka się temu, co zewnętrzne. Podsumujmy ten wątek słowami Edwarda K. Kaplana:

Zdaniem Bachelarda, rzeczywista ekspresja poetycka uwalnia od sztucznych norm społecznych oraz od obiektywnej myśli, a jednocześnie zwraca ku najgłębszym źródłom struktury psychicznej. Ostatecznie jednak duchowa zasada poezji sama się potwierdza. Choć poetycką ekspresję mogą przenikać potrzeby psychiczne lub językowe konwencje, to w swej istocie stanowi ona akt nieograniczonej twórczości<sup>30</sup>.

## Bachelard i psychiatria egzystencjalna

Rozważając Bachelardowską psychoanalizę wyobraźni w kontekście metodologicznym, warto uwzględnić jeszcze jeden istotny kontekst: psychiatrię egzystencjalną. W latach 1948–1955 Bachelard korespondował ze szwajcarskim psychiatrą Ludwigiem Binswangerem, który opracował Heideggerowskie założenia analizy *Dasein* dla potrzeb praktyki terapeutycznej<sup>31</sup>. Wymianie myśli towarzyszyła wymiana woluminów.

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 272–273.

<sup>30</sup> E.K. Kaplan, *Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1972, vol. 33, no. 1, s. 15.

<sup>31</sup> Por. G. Bachelard, L. Binswanger, *Correspondance Gaston Bachelard–Ludwig Binswanger (1948–1955)*, trad., transcr., éd. par E. Basso, E. Delille, „Revue germanique internationale” 2019, vol. 30, s. 183–208, <https://doi.org/10.4000/rgi.2383>. Szerzej na temat założeń psychiatrii egzystencjalnej L. Binswanger por. L. Binswanger, *Über Phänomenologie. Referat, erstattet auf der 63. Versammlung des schweizerischen Vereins für Psychiatrie in Zürich am 25. November 1922*, „Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie” 1923, Bd. 82, s. 10–45, <https://doi.org/10.1007/BF02970872>. W tym kontekście dodajmy, że intrygującą byłaby próba porównania myśli Bachelarda z filozofią Martina Heideggera. Taki wysiłek podjął E.S. Casey (*Missing Land: Between Heidegger and Bachelard*, in: *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*, ed. E. Rizo-Patron, E.S. Casey, J.M. Wirth, Suny Press, New York 2017, s. 225–236).

Jej ślady można odnaleźć w książkach, nad którymi wówczas pracował Bachelard<sup>32</sup>, zarówno w *La terre et les rêveries du repos*, jak i w późniejszej *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Są to raczej wzmianki niż znaczące odniesienia, może poza jednym, nieco dłuższym fragmentem, w którym Bachelard przywołał fundamentalne dla *Daseinanalyse* kategorie: *Eigenwelt*, *Mitwelt* i *Umwelt*. Napisał na ten temat następująco:

Mamy więc narzędzie umożliwiające psychologię podmiotu wyrażającego siebie, więcej: podmiotu, który ów sposób wyrażania siebie sobie wyobraża, podmiotu, który przenosi swą odpowiedzialność na poezję jako środek wyrazu. Gdybyśmy mogli kontynuować nasze wysiłki, zyskalibyśmy możliwość przestudiowania uniwersum ekspresji jako odrębnego świata. Dostrzegliśmy, jak uniwersum ekspresji przedstawia się niekiedy jako droga do wyzwolenia od trzech światów rozważanych przez *Daseinanalyse*: *Umwelt*, *Mitwelt*, *Eigenwelt* – świat otoczenia – świat wspólny z innymi – świat osobisty. Co najmniej trzy światy ekspresji, trzy rodzaje poezji, które można tutaj wskazać. Na przykład w poezji kosmicznej można dostrzec wyzwolenie od rzeczywistego wszechświata, wyzwolenie od *Umwelt*, który nas otacza, krępuje i ciemni. Zawsze, gdy dzięki obrazom mogliśmy wznieść się aż do poziomu kosmicznego, zdawaliśmy sobie sprawę, że takie właśnie obrazy przynoszą nam świadomość szczęśliwą, świadomość demiurgiczną<sup>33</sup>.

Bachelard odwoływał się również do prac Rolanda Kuhna i Eugène'a Minkowskiego<sup>34</sup>. Z Kuhnem, intelektualnym spadkobiercą

---

Warto zaznaczyć przy okazji, że E.S. Casey jest autorem jednej z najważniejszych książek dotyczących wyobraźni rozpatrywanych z perspektywy fenomenologicznej (por. E.S. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Montgomery 1976). Z kolei klasyczną pozycją dotyczącą szerokiej i bogatej recepcji fenomenologii w ruchu psychiatrycznym jest książka Herberta Spiegelberga (*Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Northwestern University Press, Evanston 1972).

<sup>32</sup> Z kolei Binswanger odwoływał się do prac Bachelarda już na początku lat czterdziestych. Por. E. Basso, „Une science de fous et de génies”: la phénoménologie psychiatrique à la lumière de la correspondance échangée entre Gaston Bachelard, Roland Kuhn et Ludwig Binswanger, „Revue germanique internationale” 2019, vol. 30, <https://doi.org/10.4000/rgi.2325>.

<sup>33</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 2010, s. 91–92.

<sup>34</sup> Szerzej na temat ich badań, por. E. Minkowski, *Le temps vécu: Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Presses Universitaires de France, Paris 2013; R. Kuhn, *Psychiatrie mit Zukunft. Beiträge zu Geschichte, Gegenwart, Zukunft der wissenschaftlichen und praktischen Seelenheilkunde*, Schwabe, Basel 2004.

Hermann Rorschach i propagatorem jego dzieła oraz współpracownikiem Binswanger, Bachelard korespondował w latach 1947–1957<sup>35</sup>, napisał także wprowadzenie do francuskiego wydania jego książki poświęconej fenomenologii maski w perspektywie diagnostycznego testu Rorschacha<sup>36</sup>. Korespondencja z Kuhnem wskazuje na żywe zainteresowanie Bachelarda *Daseinanalysę*, co wyrażał też w listach do Binswanger<sup>37</sup>.

Odwolania do Binswanger i Kuhna pojawiły się w momencie, w którym Bachelard krytycznie pisał o psychoanalizie Freuda, podkreślając jej redukcjonizm, o czym będzie jeszcze mowa. W jego filozofii wyobraźni dominowała wówczas perspektywa Jungowska, powoli pojawiała się także metoda fenomenologiczna. W wydanych w tamtym czasie *La poétique de l'espace* i *Poetyce marzenia* nie znajdziemy odniesień do prac dwóch wspomnianych wyżej postaci, pojawiają się natomiast odniesienia do Minkowskiego. Tłumacząc, że relacji między obrazem i archetypem nie można postrzegać jako przyczynowej, Bachelard wprowadził kategorię pogłosu (*retentissement*) – „tak subtelnie analizowaną przez Minkowskiego”<sup>38</sup>. Kategoria ta pojawiła się kilkakrotnie, także w *Poetyce marzenia*. Bachelard wykorzystywał ją, by dookreślić istotę pracy wyobraźni oraz odróżnić doświadczenie obrazu od jego obiektywnego istnienia. Pisał na przykład:

Chcąc dotrzeć równie daleko, zejść równie głęboko, dociekanie fenomenologiczne musi z obowiązku metodologicznego wykroczyć poza uczuciowe odbicia (*résonances*), wraz z którymi, w mniej lub bardziej pełny sposób – czy to bogactwo jest w nas, czy w wierszu – odbieramy dzieło sztuki. To tu należy wskazać na fenomenologiczny dublet odbić (*résonances*) i pogłosów (*retentissements*). Odbicia rozpraszają się na

<sup>35</sup> Por. E. Basso, *Correspondance Gaston Bachelard et Roland Kuhn*, „Revue de Synthèse” 2016, vol. 137, n° 1–2, s. 177–189, <https://doi.org/10.1007/s11873-016-0296-4>.

<sup>36</sup> Por. G. Bachelard, *Fenomenologia maski*, tłum. B. Grzegorzewska, w: *Maski*, t. 2, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986, s. 14–24. Dodajmy, że Kuhn także ceniał współpracę z Bachelardem, podkreślając istotność jego metody i filozoficznych rozeznań dla praktyki psychiatrycznej. Por. R. Kuhn, *Le psychiatre devant l'oeuvre de Gaston Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 111–118.

<sup>37</sup> Hans-Jörg Rheinberger, komentując korespondencję Bachelard–Binswanger, stawia tezę, zgodnie z którą rodzące się w filozofii Bachelarda napięcie między metodami psychoanalityczną a fenomenologiczną sprawiło, że mimo entuzjazmu dla *Daseinanalysę* wyrażanego przez Bachelarda w listach, korespondencja ta osłabła, a w ostatnich pracach filozofa poświęconych wyobraźni nie znajdziemy odniesień do psychiatrii egzystencjalnej. H.-J. Rheinberger, *Introduction à la correspondance Gaston Bachelard – Ludwig Binswanger (1948–1955)*, „Revue germanique internationale” 2019, vol. 30, s. 165–177, <https://doi.org/10.4000/rgi.2359>.

<sup>38</sup> G. Bachelard, *La poétique de l'espace...*, s. 2.

różnych płaszczyznach naszego życia w świecie, pogłos wzywa nas do pogłębienia własnej egzystencji. W odbiciu rozumiemy poemat, w pogłosie mówimy nim, jest nasz<sup>39</sup>.

Można tu dostrzec wyraźną zmianę nastawienia filozofa w stosunku do jego pierwszych prac poświęconych wyobraźni poetyckiej. Chodzi już nie tyle o rozumienie obrazu w kontekście umożliwiających go, nieświadomych form, co o świadomość marzącą (*conscience rêveuse*), o intymne, subiektywne doświadczanie obrazu: „W tym pogłosie (*retentissement*) obraz poetycki nabierze dźwięku bytu. Poeta mówi u progu bytu. Musimy więc określić byt obrazu, by doświadczyć pogłosu w stylu fenomenologii Minkowskiego<sup>40</sup>. Czy Minkowski popchnął Bachelarda w objęcia fenomenologii? Z pewnością nie, raczej jego prace były jednym z wielu impulsów, jego koncepcja pomogła jednak filozofowi płynnie połączyć podejście psychologiczne i fenomenologiczne<sup>41</sup>.

Kontakt Bachelarda z psychiatrią egzystencjalną można uznać za jedno ze spotkań, jeden z epizodów, które stały się jego udziałem. Da się jednak dostrzec w nim coś więcej, na przykład dążenie, by pozostawać *au courant*, ciągle zainteresowanie nowymi pomysłami i metodami – zarówno na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym, dążenie nieodłączne od antydogmatyzmu przenikającego tę filozofię. Widoczne jest także zaangażowanie Bachelarda w dyskusje dotyczące psychologii i psychiatrii oraz to, że jego rozpoznania z obszaru psychoanalizy żywiołów były interesujące dla psychiatrów, którzy pisali o nich, analizowali je i włączali do własnych prac<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>41</sup> W artykule poświęconym filozofii wyobraźni Bachelarda Minkowski dostrzega łączące go z filozofem związki. Przede wszystkim docenia Bachelardowskie dążenie do przywrócenia poezji tak do filozofii, jak do ludzkiego życia. Życie to nie tylko proza naukowej obiektywizacji, lecz także poezja tego, co wyobrażone. Filozofia Bachelarda kieruje się ku tej drugiej sferze, o której myśl Zachodu zapomniała, a którą trzeba ukonstytuować na nowo, podkreśla Minkowski. Por. E. Minkowski, *Vers quels horizons nous emmène Gaston Bachelard?*, „Revue Internationale de Philosophie” 1963, vol. 17, n° 66, s. 424–425.

<sup>42</sup> Szerzej na ten temat: E. Basso, „Une science de fous et de genies”... W omawianym kontekście Elisabetta Basso pisze między innymi o liście zachowanym w zbiorach R. Kuhna, dotyczącym propozycji skierowanej do Bachelarda w 1952 roku przez psychologów i psychiatrów uniwersytetu w Utrechcie. Propozycja dotyczyła członkostwa w Komitecie redakcyjnym nowego czasopisma poświęconego *Daseinanalyse* i psychologii fenomenologicznej. Nazwisko Bachelarda pojawia się tu między innymi obok Binswanger, Minkowski, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Helmutha Plessnera i Karla Löwitha.

Na Bachelardowską psychoanalizę wyobraźni oddziaływały rozmaite tradycje myślowe i różne koncepcje, które filozof adaptował do swoich potrzeb. Metodę Bachelarda niełatwo zrekonstruować przede wszystkim ze względu na wielość wykorzystywanych inspiracji, a także na przekształcenia, którym filozof poddawał ją na przestrzeni lat. Podkreślmy, że niezależnie od wprowadzanych korekt Bachelard nie rezygnował z psychoanalizy. Nawet krytykując Freuda za redukcjonizm, wciąż sięgał po jego instrumentarium. Nadal więc wykorzystywał założenia psychoanalizy, inaczej je jednak ukierunkowując: podczas gdy koncepcja Freuda jest deterministyczna i zwraca się ku przeszłości, metoda Bachelarda polega na odejściu od determinizmu i zwróceniu się ku temu, co dopiero staje przed wyobrażającym sobie podmiotem<sup>43</sup>.

Stałość wobec psychoanalizy wynika z presupozycji manifestujących się w filozofii Bachelarda niezależnie od momentu jej rozwoju. Przede wszystkim zastosowanie psychoanalizy w odniesieniu do wyobraźni umożliwia wykazanie źródłowego charakteru onirycznego doświadczenia. Obraz – zakorzeniony w nieświadomych wzorcach psychicznych – jest pierwotny w stosunku do pojęcia wynikającego z refleksji, ze swej istoty wtórnej w stosunku do samorzutnego wyobrażenia. Jak pisze Kamila Morawska, rekonstruuja na podstawie filozofii wyobraźni Bachelarda jego koncepcję antropologiczną: „Człowiek jest bytem wyobrażającym sobie (*être imaginant*), który od początku swego życia relację ze światem tworzy i zapośrednicza przez obrazy”<sup>44</sup>. Psychoanaliza pozwala uwyraźnić ten pierwotny charakter obrazów w ludzkim życiu psychicznym, umożliwia także pokazanie dialektycznej więzi łączącej świadome i nieświadome:

Z jednej strony nieświadome obrazy archetypowe determinują życie podmiotu, z drugiej zaś strony, podmiot poprzez pracę rozumowania naukowego lub poetyckiego zyskuje nad nimi świadomą przewagę [...] <sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. V. Thierrien, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire...*, s. 271. Oto jeden z fragmentów *La poétique de l'espace*, w którym dochodzą do głosu antydeterminizm i charakterystyczne dla Bachelardowskiej nie-psychoanalizy ukierunkowanie na przyszłość: „Obraz poetycki nie podlega naciskom. Nie jest echem przeszłości. Raczej odwrotnie: dzięki rozbłyśkowi obrazu daleka przeszłość wybrzmiewa w pogłosach i niemal nie widać, jak głęboko one sięgają, rozbrzmiewają i nikną. W swym zjawianiu się, w działaniu, obraz poetycki ma swój własny byt, wpisany weń dynamizm”. G. Bachelard, *La poétique de l'espace...*, s. 2.

<sup>44</sup> K. Morawska, *Myśl Gastona Bachelarda: interpretacje francuskiej krytyki i próba antropologicznej syntezy*, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 54.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 53.

Psychoanaliza dostarczyła Bachelardowi narzędzi umożliwiających połączenie obrazu i pragnienia, niemalże stopienia pragnienia i symbolu w całość<sup>46</sup>. Dzięki temu, wraz z hierarchiczną koncepcją osobowości, okazała się być nieidealną i niemożliwą do przyjęcia bez zastrzeżeń, lecz użyteczną metodą analizy relacji: obraz–pojęcie–pragnienie, czyli problemów przenikających całą filozofię Gastona Bachelarda.

### Kompleksy wyobraźni poetyckiej

Jak pokazały analizy kategorii „kompleks” w kontekście psychoanalizy poznania obiektywnego, Bachelard stosował to pojęcie nieortodoksyjnie, co w pełni odzwierciedla jego stosunek do psychoanalizy *in extenso*. Wraz z nowym obszarem problemowym – filozofią wyobraźni poetyckiej – skierował swą uwagę ku dziełom twórczej wyobraźni, a więc ku marzeniom i ich najdoskonalszej formie, którą odnalazł w poezji. Wciąż pozostając pod wpływem psychoanalizy, tu także poszukiwał kompleksów, nie po to jednak, by je usunąć – inaczej więc niż w epistemologii – lecz po to, by lepiej zrozumieć pracę wyobraźni i jej dzieła oraz by dotrzeć do warunkującej je jedności i uchwycić ich istotę<sup>47</sup>.

Potrzebę poszukiwania kompleksów wyobraźni poetyckiej Bachelard wyraził już w *La psychanalyse du feu*:

Kiedy rozpoznaliśmy kompleks psychologiczny, mamy wrażenie, że lepiej, bardziej syntetycznie rozumiemy pewne dzieła poetyckie. W istocie bowiem tylko kompleks może nadać dziełu poetyckiemu jedność. Jeśli kompleksu brak, dzieło, odcięte od swych korzeni, traci łączność z nieświadomością<sup>48</sup>. Wydaje się zimne, sztuczne, fałszywe. I przeciwnie, dzieło, nawet jeśli niedokończone, fragmentaryczne jak *Empedokles* Hölderlina, zachowuje swą jedność, właśnie dlatego, że wyrasta z kompleksu Empedoklesa<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Por. J. Lacroix, *Préface*, in: V. Thierryen, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire...*, s. IX.

<sup>47</sup> „Autonomiczne kompleksy, gdzie indziej rozpatrywane jako przeszkody w rozwoju myśli racjonalnej i naukowej, zostały więc zdefiniowane na nowo jako fundamentalne źródła obrazów”. F. Serina, *C.G. Jung en France. Rencontres, passions, controverses*, Les Belles Lettres, Paris 2021, s. 187.

<sup>48</sup> W cytowanym wydaniu przetłumaczono francuskie *inconscient* jako „podświadomość”, co zmieniam na „nieświadomość”, zgodnie z przyjętą w książce terminologią.

<sup>49</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*, w: Idem, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 36–37.

Poszukiwanie kompleksu stanowi więc istotny element metody filozofii wyobraźni. Jej podstawą jest psychoanalityczne założenie o nieświadomym podłożu dzieła oraz o możliwości ujawnienia – na drodze analizy – związku świadomej warstwy dzieła z nieświadomymi treściami, z których wyrasta. Kompleksy przejawiające się w dziełach literackich stanowią treść nieświadomości i zapewniają dziełu spójność. W ten sposób kompleks zapewnia „prawdę” dzieła – stwierdzenie tyleż interesujące, co nieprecyzyjne.

W poezji nie zawsze musi jednak chodzić o precyzję, niekiedy ważniejsze zdaje się być oddanie przez nią pełni przeżycia. Joanne H. Stroud, podkreślając, że w Bachelardowskiej optyce dominuje zachwyt i podziw dla świata, zaznacza: „Dla niego obiektywny świat to coś więcej niż bierna sfera nauki. Jest żywy i gościnny. Wzywa ludzki byt do zaangażowania”<sup>50</sup>. Wyobrażanie sobie to jeden ze sposobów uczestniczenia człowieka w świecie, sposób prowadzący do pełni tego zaangażowania, o którym pisze Stroud. „Marzenie poetyckie daje nam świat światów. Marzenie poetyckie jest marzeniem kosmicznym. Jest otwarciem na świat piękny, na piękne światy”<sup>51</sup>, pisze Bachelard. I dalej:

Czyni ono z nie-mnie dar mnie ofiarowany, który jest moim dobrem; moim nie-mną. To właśnie owo moje nie-ja zachwyca ja marzyciela i tym nie-mną umięją się poeci z nami dzielić. To moje nie-ja (*ce non-moi mien*) pozwala ja marzyciela w zaufaniu przeżyć byt w świecie<sup>52</sup>.

Próba opisu relacji człowieka i świata zawsze opiera się jednak na dążeniu do wprowadzenia weń porządku. Kompleks byłby w tej perspektywie jednym z fundamentalnych pojęć porządkujących trudny do ujarzmienia, niejednorodny przedmiot, jakim jest wyobrażenie. François Dagognet dostrzega w działaniach Bachelarda wysiłek zmierzający do ustanowienia spójnego pluralizmu oniryzmu<sup>53</sup>. Filozof w żadnym razie nie uważał bowiem sfery onirycznej za przeciwstawną obiektywnemu światu lub za pozbawioną wewnętrznej logiki. Jak trafnie stwierdza Dagognet: „Porządek oniryczny jest odmienny, lecz dość bliski, a w żąd-

<sup>50</sup> J.H. Stroud, *An Elemental Reverie on the World's Stuff*, Dallas Institute Publications, Dallas 2015, s. 1.

<sup>51</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 22.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> „A oto podstawowe dążenie i bezprecedensowe zadanie: zebrać wszystkie kierunki poetyckie, z którymi się zetknął i które odnotował, z czego wynika nagle konieczność, by do ich obfitości wprowadzić porządek, rodzaj spójnego pluralizmu oniryzmu”. F. Dagognet, *Problem jedności*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 105.

nym wypadku nie jest przeciwieństwem pozbawionym konieczności czy reguł<sup>54</sup>.

Bachelardowi nie chodziło o analizę sfery onirycznej konkretnej jednostki. Nie chodziło mu o zbadanie marzeń wybranej osoby, a celem jego metody nie było wskazanie kompleksów kryjących się w wyobraźni jednostkowego marzyciela (poety). Jak pokazuje James Hillman, szczególność metody Bachelarda polega na tym, że „bierze pacjenta w nawias”<sup>55</sup>. Na czym miałyby polegać wyjątkowość tego podejścia? Wszak tego rodzaju „psychoanaliza bez pacjenta” nie była wynalazkiem Bachelarda. Wystarczy przypomnieć Freudowskie analizy tekstów literackich (na przykład powieści *Gradiva* Wilhelma Jensena) czy słynnych postaci, jak w psychoanalitycznej rekonstrukcji biografii Leonarda da Vinci. Wiele podobnych przykładów znajdziemy u Junga, który często odwoływał się do rozmaitych tekstów kultury, poszukując w nich archetypowej symboliki<sup>56</sup>.

O ile jednak Freud i Jung na pierwszym miejscu stawiali kwestie terapeutyczne, a „psychoanaliza bez pacjenta” służyła im za laboratorium, w którym mogli badać wybrane elementy swych metod, to Bachelard – jako nie-lekarz – nie traktował dzieł wyobraźni jako obszaru próbnego dla terapii. Jak zaznacza Hillman, tutaj: „Ani tekst, ani jego autor nie są pacjentami Bachelarda. Jeśli cokolwiek w jego analizach można określić mianem pacjenta, to jest to Wyobraźnia, uobecniająca się jako zjawisko w licznych kompleksach”<sup>57</sup>. Jacques Poirier, interpretujący metodę Bachelarda jako psychoanalizę kultury, także wskazuje, że brak w niej cierpiącego pacjenta poddawanego analizie. Jego miejsce zajmuje tu „zbiór mitów, teorii i marzeń, w których spoczął szept zbiorowej psyche”<sup>58</sup>.

W tekstach Bachelarda odnajdziemy liczne argumenty na poparcie tezy o niezindywidualizowanej Wyobraźni jako przedmiocie psychoanalitycznych studiów. W swej drugiej książce poświęconej wyobrażeniom żywiołów – *L'eau et les rêves* – filozof kontynuował założenie wyrażone *explicite* w *La psychanalyse du feu*: o mniej zintelektualizowanej, mniej głębokiej sferze nieświadomości, która stanowi przedmiot jego badań. Tezę o warstwowej i hierarchicznej strukturze nieświadomości

<sup>54</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>55</sup> J. Hillman, *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, in: G. Bachelard, *Lautréamont*, transl. R.S. Dupree, Dallas Institute Publications, Dallas 2012, s. 105.

<sup>56</sup> Por. ibidem, s. 104–105.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>58</sup> J. Poirier, *Gaston Bachelard: vers la psychanalyse et au-delà*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 27.

uzupełnił kolejną: o warstwowym i hierarchicznym układzie kompleksów. Zgodnie z nią na podłożu kompleksów źródłowych, pierwotnych (*complexes originels*) odkrytych przez psychoanalizę badającą głęboką warstwę nieświadomości, wyrastają kolejne, które Bachelard nazywa kompleksami kulturowymi (*complexes de culture*).

Uzasadniając dobór przykładów literackich, pisał:

By nasze badania przyciągały uwagę, muszą dostarczać kilku środków, kilku narzędzi odnawiających krytykę literacką. Oto cel wprowadzenia nowego pojęcia: *kompleks kulturowy* do psychologii literackiej. Odwołujemy się tutaj do postaw nieuświadomionych, które kierują pracą myśli. W dziedzinie wyobraźni są to na przykład ulubione obrazy, których źródeł upatruje się w spektaklu świata, faktycznie będące jedynie *projekcjami* mrocznej duszy. Kształtujemy kompleksy kultury, sądząc, że kształcimy się w sposób obiektywny. Realista wybiera więc *swoją* rzeczywistość w rzeczywistości. Historyk wybiera *swoją* historię w historii. Poeta porządkuje swe wrażenia, dołączając je do pewnej tradycji. W dobrej formie kompleks kulturowy ożywia i odnawia tradycję. W złej formie jest szkolnym nawykiem pisarza pozbawionego wyobraźni<sup>59</sup>.

Kompleksy, zarówno te kulturowe, jak i te źródłowe (ukryte w głębszej warstwie aparatu psychicznego), odpowiadają za widzenie i kształtowanie świata. Wpisują się tak w wyobrażenia, jak i w język, po który sięgamy, chcąc opisać świat. Ten opis nigdy nie jest niewinny, ponieważ zawsze pozostajemy pod wpływem tego szczególnego *a priori*: zbioru nieświadomych struktur zwanych kompleksami. Co ciekawe, uczestniczenie w kulturze skazuje na nowy rodzaj kompleksów: wyzwolenie się z kompleksu Edypa nie uwalnia z sideł nieświadomości. Przeciwnie: wciąż pozostajemy pod jej wpływem jako ludzie kultury. Ci, którzy żyją w świecie książek, pisał Bachelard, dostrzegają symbolikę nierozpoznawalną dla tych, którzy żyją poza tą sferą<sup>60</sup>. W ten sposób przed tymi pierwszymi otwiera się kolejna warstwa nieświadomości, kształtująca zarówno osobowość, jak i percepcję rzeczywistości.

Psychoanaliza, której przedmiotem są tak rozumiane treści, nie skupia się na jednostce, na jej traumach i nerwicach. Jako ukierunkowana na kompleksy kulturowe staje się badaniem kulturowych obrazów i wyobrażeń wznoszących się ponad głębszymi warstwami psychiki. Ten punkt widzenia odnajdziemy już w książce *Lautréamont* wydanej dwa lata wcześniej niż *L'eau et les rêves*: „Ogólnie rzecz biorąc,

<sup>59</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves...*, s. 26–27.

<sup>60</sup> Por. ibidem, s. 27.

bardziej zintelektualizowana psychoanaliza zyskałaby wiele na bliższym przyjrzeniu się perspektywie kulturowej<sup>61</sup>.

Niezależnie od ewolucji poglądów Bachelarda, wynikającej ze stopniowego odchodzenia od tez Freudowskich na rzecz psychologii Junga, a następnie fenomenologii, ten punkt widzenia pozostaje fundamentem jego filozofii wyobraźni. Pojęcie kompleksu (także kompleksu kulturowego) ustępuje w jego tekstach pojęciom „archetyp” i „obraz” (dookreślany na przykład jako poetycki, pierwotny, pierwszy lub prawdziwy). Zasadniczy przedmiot studiów pozostaje jednak wciąż ten sam – wyobraźnia, jej dynamika i rezultaty jej działania, zarówno te obecne w warstwie onirycznej dziennego marzenia, jak i te zobiektywizowane w literaturze i sztukach wizualnych.

Najczęściej komentowanym spośród wskazanych przez Bachelarda kompleksów jest kompleks Prometeusza, opisany przezeń w *La psychanalyse du feu*. To bezpośrednie nawiązanie do teorii Freuda, kompleks Prometeusza nazwany został wszak „kompleksem Edypa życia intelektualnego”<sup>62</sup>. W tym wypadku związek z Freudem – choć bezpośrednio wskazany przez samego Bachelarda – okazuje się jednak dość nikły. Bachelarda nie interesują ani zawilości konfliktu edypalnego, ani jego znaczenie dla rozwoju osobowego, nie interesują go także przekształcenia, którym Freud poddał swój koncept<sup>63</sup>. Kompleks Edypa zdaje się być tu tylko hasłem przywołującym określone skojarzenia, które filozof wykorzystuje do rozwinięcia własnych tez. Nawet trzynaście lat po wydaniu *La psychanalyse du feu*, obszernie komentując tezę o kompleksie Edypa jako fundamentalną dla ludzkiej psychiki i szczególnie istotną dla psychoanalizy jako ruchu myślowego, Bachelard nie konfrontuje się z nią, sprawozdając jedynie wybrane, związane z nią kwestie<sup>64</sup>.

Postać Prometeusza pojawia się na samym początku *La psychanalyse du feu* jako symbol wpisanej w istotę człowieczeństwa woli autotranscendencji. Analizując symbolikę ognia, Bachelard przywołuje własne dziecięce wspomnienie wzniesienia ognia, poznania go i – tym samym – złamania rodzicielskich zakazów. Pisze:

<sup>61</sup> G. Bachelard, *Lautréamont*, Librairie José Corti, Paris 1995, s. 62.

<sup>62</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 27.

<sup>63</sup> Szerzej na ten temat: M. Drwiga, *W sprawie kontrowersji związanych z kompleksem Edypa*, „Psychiatria Polska” 2002, t. XXXVI, nr 6, s. 895–909.

<sup>64</sup> Por. G. Bachelard, *Préface à l'édition française de Patrick Mullahy*, Oedipe. Du mythe au complexe. Exposé des théories psychanalytiques, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 119–126.

Ponieważ inhibicja jest przede wszystkim zakazem społecznym, bezpośrednie poznanie ognia staje się kwestią zręcznego nieposłuszeństwa. Dziecko pragnie postępować jak jego ojciec, ale z dala od niego i na podobieństwo małego Prometeusza wykrada zapalki. Rusza wtedy na wagary i kryjąc się w wąwozie, rozpala przy pomocy swoich kolegów ogień. Dziecko z miasta nie zna tego ognia, który płonie między kamieniami, ani smaku pieczonej śliwki tarniny czy lepkiego ślimaka rzuconego na rozżarzone węgle. Dziecko miejskie może uniknąć tego kompleksu Prometeusza, którego działanie tak często odczuwałem<sup>65</sup>.

Analogia do prometejskiego aktu sprzeciwienia się boskiemu zakazowi, wykradzenia ognia i dania go ludziom nasuwa się sama. Analogia ta jest czytelna także w odniesieniu do ludzkiego pragnienia przekraczania własnych granic, rozwoju nieodłącznie związanego z aktem buntu.

Fundamentalnym kontekstem, w ramach którego Bachelard analizuje to pragnienie, jest dążenie do poznania: „Proponujemy [...] określić nazwą kompleksu Prometeusza skłonności sprawiające, że chcemy wiedzieć tyle, co nasi ojcowie, więcej niż nasi ojcowie, tyle, co nasi władcy, więcej niż nasi władcy”<sup>66</sup>. I tu warto wrócić do (Freudowskiego) punktu wyjścia, w którym kompleks Prometeusza został nazwany kompleksem Edypa życia intelektualnego. Bachelard zestawia te dwa kompleksy jako wyrażające wspólny mechanizm: sprzeciwu wobec ojca i uosabianego przezeń społecznego zakazu oraz dążenia do realizacji nieświadomego pragnienia leżącego u podstaw tego sprzeciwu.

Lecz ta analogia wydaje się zbyt ogólnikowa. Bez wątplenia symboliki kompleksu Edypa i kompleksu Prometeusza częściowo się na siebie nakładają. Nie ma także wątpliwości, że obydwie kompleksy koncentrują się na problemie relacji między osobistymi pragnieniami a wymogami społecznymi. Jednak kompleks Edypa nie jest tylko dziecięcą fantazją o miłości do matki i nienawiści do ojca. Zdefiniowany przez Freuda jako kluczowy dla procesu formowania się ludzkiej psychiki kompleks kulminuje w wieku dojrzewania. To wtedy „[...] musi jednostka ludzka poświęcić się wielkiemu zadaniu uwolnienia się od rodziców, po którego rozwiązaniu dopiero może przestać być dzieckiem, by stać się członkiem społeczeństwa”<sup>67</sup>. Nieświadome, fundujące kompleks pragnienie stoi w sprzeczności z zasadami społecznymi. Pokonanie go to konieczny warunek socjalizacji, natomiast niemożność dokonania tejże

<sup>65</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*..., s. 31.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>67</sup> S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 308–309.

skutkuje nerwicą<sup>68</sup>. Z kolei stojące w centrum kompleksu Prometeusza przeciwstawienie subiektywnego pragnienia (dążenia do poznania) i społecznego zakazu ma zupełnie inny charakter. Tu nie ma mowy ani o konieczności przełamania osobistej skłonności jako o etapie procesu socjalizacji, ani o nerwicy jako o konsekwencji odwrotnej sytuacji. Przeciwnie: bunt wobec zakazu, który w opowieści Bachelarda uosabia ojciec – autorytet, jest nieodzownym elementem rozwoju jednostki, jej stawania się zarówno jako członka grupy społecznej, jak i jako intelektualisty.

J. Poirier, analizując relację między filozofią Bachelarda a psychoanalizą Freuda, pisze o kompleksie Prometeusza następująco:

W pewnym sensie Bachelard przyznaje kompleksowi Edypa szczególne znaczenie, finezyjnie łącząc z nim postać Prometeusza i sugerując, by czytać „kompleks Prometeusza” jako „kompleks Edypa życia intelektualnego”. W ten sposób psychoanaliza Bachelardowska prezentuje się jako *analogon* psychoanalizy Freudowskiej, skoro figurę zakazanego pragnienia (Edyp) zastępuje heros wykradzionej wiedzy (Prometeusz)<sup>69</sup>.

Poirier wskazuje na znaczące różnice sprawiające, że pozornie klarowne zestawienie Freudowskiego Edypa i Bachelardowskiego Prometeusza jawi się jako dyskusyjne. Odmienność pojawia się już na poziomie odniesienia mitologicznego: podczas gdy ustępujący z tronu i opuszczający Teby Edyp pozostaje samotny, Prometeusz zwraca się ku ludziom, z którymi dzieli się wykradzionym dobrem. I to właśnie ten zwrot ku innym jako cnota mitycznego herosa konstytuuje zdaniem Poiriera istotę Bachelardowskiego kompleksu<sup>70</sup>. Wola wiedzy wiąże się ze współ-byciem, ze zwrotem ku wspólnocie uczonych, ku autorytetom,

---

<sup>68</sup> „Dla syna polega zadanie to na tym, by oderwać się od matki jako przedmiotu życzeń swej libido i zużytkować owe pragnienia do wyboru realnego obcego przedmiotu miłości, a dalej, by pojednać się z ojcem, jeśli nadal trwa we wrogim doń stosunku, lub też, by uwolnić się spod presji z jego strony, jeśli jako reakcja na dziecięcy bunt nastąpiło poddanie się. Zadania te ma przed sobą każdy; jest godne uwagi, jak rzadko udaje się je wykonać w sposób idealny, to znaczy poprawny zarówno pod względem psychologicznym, jak i społecznym. Neurotykom jednak nie udaje się w ogóle ich rozwiązać – syn pozostaje w ciągu całego życia pod presją autorytetu ojca i nie jest w możności przenieść swej libido na obcy obiekt seksualny. To samo ze zmianą sytuacji może stać się udziałem córki. W tym sensie mamy prawo uważać kompleks Edypa za jądro nerwic”. Ibidem, s. 309.

<sup>69</sup> J. Poirier, *La psychanalyse du feu au feu de l'analyse: entre Freud, Jung et Sartre*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 53.

<sup>70</sup> Por. ibidem.

ku wszystkim, z którymi chcemy dzielić się wiedzą i wspólnie poznawać. Tymczasem pragnienie ustanawiające konflikt edypalny jest pragnieniem samotnym i wykluczającym, tak jak samotność i wykluczenie naznaczają mitycznego Edypa na końcu jego tragicznej drogi.

Porównanie dwóch kompleksów prowadzi Poiriera do konstatacji o szerszym zakresie. Jego zdaniem psychoanaliza Bachelarda „wcale nie jest rozszerzeniem psychoanalizy Freudowskiej na inne przedmioty, lecz jej rewizją, która w samych tych przedmiotach znajduje swój początek, aby stopniowo wypracować kontr-analizę”<sup>71</sup>. Teoria Freuda – w tym teoria kompleksów – byłaby więc tylko punktem wyjścia przeniesionym na inny obszar problemowy i prowadzącym do odmiennych wniosków.

Bachelard najczęściej wiązał kompleksy z konkretną postacią, na przykład literacką lub historyczną. Wskazywał na kompleks Prometeusza, a także Novalisa, Empedoklesa, Ofelii, Lautréamonta, Jonasza, Atlasa i wiele innych. Hillman dostrzega tu kolejny związek filozofii Bachelarda z psychologią Junga, który pisał o kompleksach jako upostaciowionych, a więc dających początek pradawnym wierzeniom w duchy i demony. „Nie ma powodu [...], by nie uznawać kompleksów za spersonifikowane od początku, pod-osobowości jako osoby *sui generis*”<sup>72</sup>. U Bachelarda – tak jak u Junga – nazwanie kompleksu czymś imieniem, a więc przypisanie go konkretnej postaci, wskazuje na źródłową moc kompleksu, który przejawia się w wierszu lub w marzeniu. „To nie Novalis czy Hoffmann wynaleźli kompleksy, które noszą ich imiona”<sup>73</sup>, pisze Hillman. Było zupełnie odwrotnie: zawładnął nimi kompleks, który wcielił się w rzeczywistość biografii, w literacką twórczość, w ludzką cielesność<sup>74</sup>. W takim ujęciu kompleks staje się prazródłem znaczeń, zasadą twórczą, która leży u podstaw aktywnej wyobraźni.

Tę intuicję odnajdziemy w słynnym stwierdzeniu Junga dowodzącego, że to nie Goethe stworzył *Fausta*, lecz *Faust*, rozumiany jako obraz fundamentalny dla niemieckiej wyobraźni i głęboko w niej zakorzeniony, stworzył Goethego<sup>75</sup>. „Redukowanie wielkiej poezji, która czerpie z duszy ludzkości, do czynnika personalnego jest, moim zda-

<sup>71</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>72</sup> J. Hillman, *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, in: G. Bachelard, *Lautréamont...*, s. 117.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Por. ibidem, s. 117–118.

<sup>75</sup> „Nie Goethe tworzy *Fausta*, lecz psychiczna komponenta *Faust* tworzy Goethego. A czym jest *Faust*? *Faust* jest symbolem, nie tylko semiotycznym znakiem czy alegorią czegoś od dawna znanego, lecz wyrazem żywego przyczynnika duszy niemieckiej, któremu Goethe musiał pomóc się narodzić”. C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, w: Idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1976, s. 401.

niem, całkowicie fałszywą próbą jej wytłumaczenia”<sup>76</sup>, pisze szwajcarski psychiatra. Człowiek nie funkcjonuje w oderwaniu od zbiorowych wyobrażeń, lecz w szerokim kontekście kulturowych sensów, których bogactwo i siła oddziaływania mogą pozostawać poza obszarem jego świadomości, co nie znaczy, że nań nie wpływają. Do tej intuicji zdaje się nawiązywać Bachelard, którego zdaniem kompleksy – nieświadome, ślepe siły geniuszu<sup>77</sup> – wytyczają drogę twórczości poszczególnych pisarzy.

W *L'air et les songes* odnajdziemy ciekawy przykład takich rozważań. Jednym z tematów podjętych w tej książce o wyobraźni powietrznej jest „psychika wzlatująca” (*psychisme ascensionnel*) Friedricha Nietzschego. Studiując twórczość filozofa, Bachelard uznaje, że powstała pod wpływem kompleksu wysokości (*complexe de la hauteur*)<sup>78</sup>. Przejawy i oddziaływanie kompleksu wysokości Bachelard odnajduje w licznych Nietzscheańskich metaforach i poetyckich obrazach przywołujących górskie szczyty, przeloty ptaków, wznoszenie się nad ziemią. Odnajduje w nich lekkość, uskrzydlenie i wolność, nierozzerwalnie związane z wyobrazeniami powietrznego żywiołu.

Twórczość Nietzschego jest naznaczona powietrzną dynamiką wznoszenia się, którą Bachelard wiąże z wolą i zdolnością przemiany ciężkiego w lekkie<sup>79</sup>. Jak w tym fragmencie *Tako rzecze Zaratustra*: „Jeśli alfą i omegą mą jest, że wszystko ciężkie lekkim, każde ciało tancerzem, każdy duch ptakiem stać się winien: a zaprawdę, toć jest alfą i omegą moją”<sup>80</sup>. Mocą poetyckiego słowa to, co ciężkie (ziemskie brzemie), przekształca się w lekkie (powietrzna wolność). Nietzsche chce wyzwolenia – od trosk, zmartwień, wspomnień; pragnie wzlotu – ku wolności, szczytom i beztrosce<sup>81</sup>.

Fundamentalny postulat Nietzscheańskiej filozofii moralności, głoszący konieczność przewartościowania wszystkich wartości, także wpisuje się w szersze ramy porzucania tego, co ciąży, i wzlatywania ku nowemu. Odnowa i przekształcenie zastanego porządku moralnego,

<sup>76</sup> Ibidem, s. 394.

<sup>77</sup> Hillman, porównujący tezy Bachelarda i Junga, pisze w tym kontekście następująco: „Kompleks jest zatem geniuszem, a więc analiza geniuszu i jego pracy jest psychoanalizą kompleksu, analizą inną, może nawet ważniejszą od analizy osoby, z którą jest związany, osoby jedynie częściowo i niekiedy w bardzo nieznacznym stopniu ucieleśniającej geniusz”. J. Hillman, *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, in: G. Bachelard, *Lautréamont...*, s. 117–118.

<sup>78</sup> Por. G. Bachelard, *L'air et les songes...*, s. 24.

<sup>79</sup> Por. ibidem, s. 207.

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 210–211.

<sup>81</sup> Por. G. Bachelard, *L'air et les songes...*, 184–189.

odejście od wartości osłabiających ludzkiego ducha ku tym, które go wzmacniają, dodają mu siły i pobudzają do nowych czynów. Bachelard ujął ten temat następująco: „Pierwszą przemianą nietzscheańskich wartości jest przemiana obrazów. Przekształca ona bogactwo głębi w chwałę wysokości”<sup>82</sup>. Kompleks wysokości przenika nie tylko teksty Nietzschego rozumiane jako literackie ujęcia jego wglądów, lecz tkwi także w samych założeniach jego filozofii. W ten sposób wyobraźnia poetycka – wyobraźnia powietrzna, wznosząca się, dynamiczna – staje się zasadą moralną<sup>83</sup>.

Kompleks wysokości, stanowiący podstawę myśli Nietzschearńskiej, byłby więc pragnieniem wznoszenia się, wolą oderwania się od obciążeń, przede wszystkim intelektualnych, moralnych i emocjonalnych. Bachelard odnalazł argumenty za tezą o wzlatującej psychice Nietzschego w używanym przezeń języku, w metaforach, które tworzy, a także w założeniach filozoficznych, które przyjął.

Analizy Nietzschearńskiej wyobraźni i fundującego ją kompleksu prowadzą do pytania: czy psychoanaliza wyobraźni może mieć znaczenie praktyczne? A może jej cel jest wyłącznie poznawczy? Tę kwestię rozważa Francimar Arruda, który zastanawia się, w jaki sposób akt twórczy – akt twórczej wyobraźni – staje się działaniem przeobrażającym kompleks, który zarówno Freud, jak i Jung wiązali z neurotyczną kondycją pacjentów. Ich zdaniem, celem psychoanalizy jest takie dobranie i zastosowanie metod terapeutycznych, które uwolni pacjenta od jego kompleksu<sup>84</sup>.

Zadania Bachelardowskiej psychoanalizy wyobraźni są jednak zupełnie inne. Filozof inaczej postrzegał też istotę kompleksu i sposób jego oddziaływania. Jak podkreśla Arruda, zdaniem Bachelarda kompleks może stanowić strukturę spajającą osobowość i pozytywnie wpływać na wewnętrzny rozwój jednostki<sup>85</sup>. Taki sposób postrzegania kompleksów jest w Bachelardowskich analizach wyobraźni poetyckiej wyraźnie widoczny. Filozof wielokrotnie zwracał uwagę na dobroczynny charakter tych źródłowych, ponadjednostkowych wyobrażeń, w których uczestniczymy zarówno dzięki marzeniom na jawie, jak i dzięki doświadczeniom estetycznym.

Arruda definiuje twórczość artystyczną jako transformującą – zarówno dla twórcy, jak i dla odbiorcy. Odbiorca, uruchamiając wyobraź-

<sup>82</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>83</sup> Por. J.-P. Pierron, *Les puissances de l'imagination. Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Éditions du Cerf, Paris 2012, s. 68–70.

<sup>84</sup> Por. F. Arruda, *La question des complexes et de leur dimension esthétique: à partir de la psychanalyse bachelardienne*, in: *L'imaginaire du feu...*, s. 67.

<sup>85</sup> Por. ibidem.

nię, bawi się rzeczywistością. W ten sposób przekształca siebie jako egzystencję – a więc w najbardziej fundamentalnym sensie<sup>86</sup>. Z kolei praca artysty opiera się na osiągnięciu zdolności do dokonywania przemiany i do przemieniania samego siebie. Istotą tworzenia jest osiągnięcie predyspozycji do zatracenia się, do fundamentalnego przekształcenia relacji ze światem<sup>87</sup>. W tym kontekście Bachelardowską psychoanalizę wyobraźni skierowaną ku konkretnym dziełom dokumentującym tę zdolność (artystów) i umożliwiającą ją wciąż na nowo (odbiorcom) Arruda interpretuje jako „projekt etyczny i estetyczny”<sup>88</sup>. Kompleks byłby zatem spoiwem umożliwiającym przemianę dokonującą się w pracy wyobraźni: „integrującą funkcją psychiczną, której rezultatem jest sztuka”<sup>89</sup>.

Na praktyczny wymiar Bachelardowskiej psychoanalizy wyobraźni zwraca uwagę także Hillman, analizujący wartość tej koncepcji dla praktyki psychoterapeutycznej. W posłowie do amerykańskiego wydania *Lautréamonta* Hillman porusza frapującą kwestię: gdzie właściwie tkwi kompleks Lautréamonta wskazany przez Bachelarda? „Gdzie usytuowane są kompleksy?”<sup>90</sup> – pyta, rozważając następnie różne możliwości: w postaci poety Isidore’a Ducasse’a, w tekście *Pieśni Maldorora*, w psychice Bachelarda, w czytelniku?<sup>91</sup>

Każde z rozwiązań łączy się z pewnymi trudnościami. Hillman dłużej zatrzymuje się dopiero przy ostatniej z powyższych opcji, uznając, że kompleks Lautréamonta tkwi w tym czytelniku, który – czytając *Pieśni Maldorora* oraz Bachelardowskiego *Lautréamonta* – rozpozna ów kompleks u samego siebie. Powołując się na Bachelarda, Hillman stwierdza, że nie wszystko (nie każda treść, nie każdy symbol) jest czytelne dla każdego<sup>92</sup>. Wiele zależy od osobistych doświadczeń<sup>93</sup>, skłonności,

<sup>86</sup> Por. ibidem, s. 68.

<sup>87</sup> Por. ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>90</sup> J. Hillman, *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, in: G. Bachelard, *Lautréamont...*, s. 120.

<sup>91</sup> Por. ibidem, s. 120–122.

<sup>92</sup> Hillman cytuje następujący fragment *La psychanalyse du feu*: „W szczególności woda i ogień pozostają przeciwnikami nawet w marzeniu i kto słucha strumienia, nie jest w stanie zrozumieć tego, kto słucha śpiewu płomieni – jeden i drugi nie posługują się tym samym językiem”. G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*..., s. 54.

<sup>93</sup> W innym fragmencie *La psychanalyse du feu* Bachelard stwierdza: „Dla pijącego przepalankę jakże ubogie, jakże zimne i ciemne jest doświadczenie pijącego ciepłą herbatę. Bez osobistego doświadczenia tego słodkiego i ciepłego alkoholu, powstałego o radosnej północy, nie można dobrze zrozumieć romantycznej wartości ponczu, nie ma też dostępu do niektórych poezji fantasmagorycznych”. Ibidem, s. 49.

zainteresowań. Hillman ujmuje to tak: „[...] kompleks tkwi tylko w tym czytelniku i tylko wtedy, gdy samopoznanie skłoni tego czytelnika do wcielenia kompleksu, to znaczy, gdy w akcie czytania ustanowi się trop kompleksu, gdy w toku samej analizy dokona się przemiana w terapię”<sup>94</sup>. W tym sensie Bachelardowskie studia mogą stać się przyczynkiem do analizy terapeutycznej lub drogą autoterapii.

Jednak: gdzie był kompleks, zanim dokonała się autoterapeutyczna przemiana? – drąży dalej amerykański psycholog. I odpowiada:

Otóż „w” Wyobraźni! I tylko to miejsce, jeśli takie istnieje, pozwala, by kompleks w pełni się rozprzestrzenił. Zamiast być dosłownie przytwierdzonym do czterech pozostałych: pisarza, tekstu, krytyka, czytelnika, czyni każdego z nich pacjentem – naznaczonym i zaniepokojonym (*disturbed*) przez kompleks. Mówię „zaniepokojonym”, ponieważ wywodzę się od Junga. Bachelard powiedziałby raczej „wywyższonym” (*raised*), gdyż Wyobraźnia jest ponad-ludzka zdolnością. Zresztą wywyższenie może wywodzić się od niepokoju, jako że odsłaniający kompleks obraz poetycki jest zawsze dekompozycją, zniekształceniem czy nawet destrukcją, a u jego podstaw leżą nagromadzone sprzeczności targające napięciami, które dają kompleksowi jego siłę<sup>95</sup>.

Hillmanowska interpretacja przyznaje Bachelardowskiej filozofii wyobraźni poetyckiej bezdyskusyjny walor praktyczny. Odejście od konkretnej jednostki ku abstrakcji – takiej jak kultura czy wyobraźnia – i poszukiwanie kompleksów jako ponadjednostkowych sensów i symboli, wcale nie musi oznaczać braku znaczenia dla jednostki. Nie bez znaczenia są tu założenia psychologii jungowskiej, tradycji, w którą wpisuje się Hillman i którą reinterpretuje Bachelard. Ponad-ludzka zdolność wyobrażania sobie, kulturowa symbolika, która funduje głębokie warstwy psychiczne, nieświadomość jako sfera ponadindywidualna: ku temu obszarowi problemowemu zwraca się Bachelard i taki – ponadjednostkowy – charakter mają wskazywane przezeń kompleksy. Czy odnajdziemy się w nich jako jego czytelnicy? To już zależy od nas samych. Niewątpliwie jednak, by mogło się tak stać, musimy dostrzec i uznać fundamentalne znaczenie twórczej wyobraźni jako nowej królewskiej drogi do nieświadomości<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> J. Hillman, *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, in: G. Bachelard, *Lautréamont...*, s. 122.

<sup>95</sup> Ibidem. Zachowano oryginalną pisownię dużych i małych liter.

<sup>96</sup> Por. ibidem, s. 123.

## Psychoanaliza marzenia na jawie

Odróżnienie marzenia dziennego (*rêverie*) i marzenia sennego (*rêve*) to jeden z najbardziej charakterystycznych rysów filozofii wyobraźni Bachelarda, *leitmotiv*, który powraca we wszystkich jego tekstach. Kontekst psychoanalityczny jest tu niezaprzeczalny: treść marzeń sennych, ich symbolika i metoda odczytywania ukrytych w nich znaczeń w istotny sposób wpisane są w psychoanalityczną – nie tylko Freudowską – refleksję. Tymczasem Bachelard odrzuca optykę metody skoncentrowanej na nocnych przygodach wyobraźni, zwracając się ku jej działalności dziennej, a więc ku marzeniu na jawie. „I marzenie dzienne, z wielu powodów, zasługuje na bezpośrednie studium”<sup>97</sup>, pisze, negując sytuację, w której psychologizy:

[...] studiują najpierw sen, zadziwiające marzenie senne, a mało uwagi poświęcają marzeniom, tym marzeniom, które są dla nich jedynie pogmatwanymi snami, bez struktury, bez historii, bez zagadek<sup>98</sup>.

Oto postulat Bachelarda: skierować się ku marzeniu i poddać je analizie. Ileż zyskałaby psychoanaliza, gdyby otworzyła się na dzienną pracę wyobraźni!<sup>99</sup>

Czym więc jest dla Bachelarda marzenie dzienne i czym różni się od marzenia sennego? W *La psychanalyse du feu* czytamy:

My, którzy ograniczamy się do psychoanalizowania mniej głębokiej, bardziej zintelektualizowanej warstwy psychicznej, powinniśmy zastąpić badanie marzeń sennych (*rêves*) studiami nad marzeniem dziennym (*rêverie*), a zwłaszcza w tej niewielkiej książce musimy studiować marzenie wobec ognia. Jak sądzimy, marzenie dzienne radykalnie różni się od marzenia sennego przez sam fakt, że jest zawsze mniej lub bardziej skoncentrowane na przedmiocie. Marzenie senne podąża linearnie i zapomina swą drogę. Praca marzenia urzeczywistnia się w porządku gwiazdowym. Powraca do swego rdzenia, by wypuścić nowe promienie<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 19.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> „Psychoanalitycy, owi mistrzowie pośredniego przepytywania, znaleźliby nowe klucze, otwierające drogę w głąb duszy, jeśliby choć trochę praktykowali kosmo-analizę!”. Ibidem, s. 34.

<sup>100</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 32.

Punktem wyjścia marzenia na jawie zawsze jest konkretny przedmiot, do którego marzenie wciąż powraca, który w nim rezonuje, pozostając punktem odniesienia tak długo, jak długo się ono rozwija. Porządek gwiaździsty, a nie linearny – a więc ciągłe powroty i nowe impulsy znaczeniowe wyprowadzane wciąż z tego samego źródła – oto, czym charakteryzuje się marzenie dzienne i co odróżnia je od marzenia sennego, podążającego meandryczną ścieżką sennych, szybko wymazywanych z pamięci skojarzeń.

Zwróćmy uwagę na stwierdzenie Bachelarda, zgodnie z którym jego analizy koncentrują się na mniej głębokiej, bardziej zintelektualizowanej warstwie psychicznej. Punktem odniesienia jest Freudowskie ujęcie nieświadomości – to jest ta głębsza i mniej zintelektualizowana warstwa psychiki, która Bachelarda nie interesuje. Zajmuje go oniryzm codzienności, rozmarzenie, w którym praca wyobraźni nakłada się na jawę. Tak określony przedmiot poddaje badaniu inspirowanemu psychoanalizą, zakładając, że jest to jeden z obszarów, w których ujawnia się nieświadome<sup>101</sup>.

Podkreślmy za Elyaną Barbosą, że sposób, w jaki Bachelard rozumiał pojęcie „marzenie”, znacząco różni się od jego potocznych ujęć, w których najczęściej utożsamia się je ze snem, fantazją czy mrzonką<sup>102</sup>:

W metafizyce wyobraźni marzenie jest słowem-kluczem, które może pokazać, jak wyobraźnia ustanawia nowy byt. Marzenie jest mocą umożliwiającą człowiekowi penetrowanie rzeczy. Marzenie nie jest aktywnością mglistą, rozproszoną, lecz kontrolowanym działaniem, jest to siła wyobrażenia, która rozkwita w obliczu tego, co nowe [...]. Marzenia dziennego nie można pomylić z marzeniem senным, w marzeniu dusza jest spokojna, pozbawiona napięcia i nieustannie aktywna<sup>103</sup>.

Bachelardowskie rozumienie marzenia na jawie ściśle wiąże się – co także sygnalizuje Barbosa – z jego rozumieniem wyobraźni twórczej (poetyckiej)<sup>104</sup>. Marzenie jest twórczym aktem, manifestacją mocy dającej

---

<sup>101</sup> Ilona Błocian, analizując charakterystyczne dla Bachelarda ujęcie wytworów wyobraźni „dziennej” jako materiału do studiów psychoanalitycznych, podkreśla: „Marzenia, obrazy poetyckie, symbole wyrażają nieświadomość; twory wyobraźni ujawniają ją; fantazjowanie, zmyślanie nawet jest sięganiem do nieświadomości”. I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm, Eneteia*, Warszawa 2010, 459.

<sup>102</sup> Por. E. Barbosa, *Rêve et rêverie chez Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2012, n° 12, s. 319.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Jean Hyppolite, analizując sposób, w jaki Bachelard ujmował wyobraźnię, pisze o niej jako o „przygodzie percepcji”, akcentując jej twórcze działanie: „Jako funkcja

marzycielowi szczególny rodzaj wglądu w otaczającą go rzeczywistość. Jego istotą jest kreacja, konstytuowanie zarówno izolowanych znaczeń, jak i znaczeniowych ciągów, obrazów, sensów, które nadbudowują się nad danymi bezpośrednimi.

W perspektywie psychoanalitycznej, marzenia – tak senne, jak i te na jawie – odsyłają do nieświadomych źródeł, w których są zakorzenione i które psychoanalitik odsłania w interpretacji. Uznając, że u podstaw marzeń leżą pierwotne obrazy, Bachelard nazywa niekiedy swoją metodę mianem „psychoanalizy obrazowej” (*psychanalyse imagée*)<sup>105</sup>. To istotny poziom, na którym filozofia Bachelarda łączy się z psychoanalizą, a marzenie senne spotyka się z marzeniem na jawie. Jak pisze Ilona Błocian:

Psychoanaliza odkrywała obrazowość, ważność języka symboliczno-obrazowego w ujawnianiu, wskazaniu i rozumieniu wszystkich aspektów życia jednostki w świecie. Obrazowość ma w tym ujęciu pozycję pośredniczącą pomiędzy nieświadomymi strukturami popędowo-instynktownymi a świadomą osobowością i jej środowiskiem życia – „Marzenie senne stanowi taką właśnie zagadkę obrazkową”<sup>106</sup>.

Intuicję, zgodnie z którą nieświadomość ujawnia się w obrazach zakorzenionych w głębi ludzkiej psychiki, odnajdziemy u Bachelarda wyrażoną wprost, na przykład w tej konstatacji: „Obrazy są pierwszymi rzeczywistościami psychicznymi. Wszystko zaczyna się, w samym doświadczeniu, od obrazów”<sup>107</sup>. Wyobraźnia zakorzeniona w źródłowych obrazach staje się ekspresją i działaniem nieświadomości<sup>108</sup>.

---

w swej istocie twórcza, wyobraźnia nie odtwarza, lecz wymyka się, szukając zupełnie nowego znaczenia”. J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. 2, Presses Universitaires de France, Paris 1971, s. 654. Bachelardowska wyobraźnia jest twórcza, czynna i aktywna.

<sup>105</sup> Ilona Błocian pisze na ten temat następująco: „To, jak Bachelard stosuje odniesienia do pojęć i narzędzi psychoanalizy, jest [...] problemem samym w sobie; w niektórych miejscach nazywa ten własny sposób użytkowania psychoanalizą obrazową (*psychanalyse imagée*). Wskazuje ona na obrazowość życia mentalnego i psychicznego człowieka, a także na wartości i sposób ekspresji”. I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu...*, s. 104.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 93–94. Źródło cytatu przywołanego w powyższym fragmencie: S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015, s. 244.

<sup>107</sup> G. Bachelard, *La terre et les reveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 1948, s. 324, cyt. za: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu...*, s. 97.

<sup>108</sup> Por. I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu...*, s. 99.

Pytania o marzenia dzienne i o marzenia senne są pytaniami o wyobraźniową, oniryczną rzeczywistość dnia i nocy, o świadomość i o nieświadomość, o to, co ujawnione, i o to, co ukryte. Prowadzą do kolejnych pytań, na przykład o to, czy świat wyobrażeń jednostki jest spójny, czy też podzielony, i o to, czy jeden z jego elementów należy uznać za uprzywilejowany w stosunku do drugiego. Maria Noel Lapoujade podkreśla, że podczas gdy psychoanaliza zgłębia nocne wymiary psychiki, Bachelard „ustanawia śmiałe przymierze między filozofią świadomości, filozofią dzienną [...], a filozofią nieświadomości, nocną, oniryczną i ciemną”<sup>109</sup>. Przymierze to urzeczywistnia się „w sferze półcienia, ani światła, ani mroku, w procesie *pomiędzy* (*de l'entre*)”<sup>110</sup>.

Zdaniem Bachelarda ta sfera „pomiędzy” jest jedyną, do której psychoanaliza ma dostęp:

Ileż snów, w których urwał się wątek przypada na jeden sen, o którym opowiadamy, powracając w światło dnia! Psychoanalityk nie pracuje w takich głębiach. Sądzi on, że uda mu się wyjaśnić luki bez zwracania uwagi na fakt, że owe czarne dziury, przerywające linię opowiadanego snu, są być może piętnem popędu śmierci, działającego w głębinach naszych mroków<sup>111</sup>.

We śnie człowiek nie jest podmiotem, lecz biernym odbiorcą jawiącego mu się marzenia: obrazy następujące po sobie w marzeniu sennym nie są zależne od jego woli. Tymczasem Bachelarda interesuje człowiek jako *homo imaginans*, jako byt wyobrażający sobie, aktywny, twórczy. Redefiniuje Freudowskie intuicje, przedmiotem jego filozofii nie może być bowiem zjawisko powstające bez czynnego działania podmiotu<sup>112</sup>.

Figura podmiotu marzenia dziennego – marzącej świadomości, „*cogito* marzyciela” – pojawiła się u Bachelarda dość późno, bo dopiero

<sup>109</sup> M.N. Lapoujade, *L'imagination cosmologique. Regard sur G. Bachelard*, EME Éditions, Louvain-la-Neuve 2021, s. 74.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 168.

<sup>112</sup> Podmiot marzenia sennego pozostaje bierny. Freud pisze na przykład: „Dlaczego nie zasypia życie psychiczne? Prawdopodobnie dlatego, że coś nie daje duszy spokoju. Podniety działają na nią, więc musi na nie reagować. Marzenie senne jest zatem oddziaływaniem duszy na wpływające na nią w stanie sennym podniety”. S. Freud, *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 108. Zoé Pfister, komentując odmienne podejście Bachelarda i psychoanalizy do marzenia sennego, pisze następująco: „Ambicja psychoanalityka dołącza się do ambicji antropologa, który zajmuje się bytem ludzkim nie przywołując pojęcia podmiotu”. Z. Pfister, *Gaston Bachelard et le rêve de la nuit: quelle méthode pour un «mystère d'ontologie»?*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 60, <https://doi.org/10.7413/2724-5470029>.

w *Poetyce marzenia*. Na jej stronach filozof zadeklarował zwrot ku fenomenologii, wciąż jednak pozostając mocno osadzonym w kontekście psychoanalitycznym. Łączą się tu więc dwie perspektywy: psychoanalityczna i fenomenologiczna, która „wymaga od nas uaktywnienia uczestnictwa w tworzącej wyobraźni”<sup>113</sup>. Fenomenologia oznacza dla Bachelarda porzucenie biernego, zobiektywizowanego, empirycznego opisu na rzecz zsubiektywizowanej analizy przeżycia. Takie podejście nie jest mu obce, subiektywną perspektywę można bowiem odnaleźć we wszystkich jego książkach poświęconych wyobraźni poetyckiej, poczynwszy od *La psychanalyse du feu* i wspomnień ojca rozpalającego w kominku. Tym razem chodzi jednak o coś więcej:

Zmuszając nas do systematycznego skupiania się na sobie samych, zmuszając do wysiłku klarowności w uświadomieniu sobie danego przez poetę obrazu, metoda fenomenologiczna prowadzi nas do próby wejścia w kontakt z tworzącą świadomością poety. Nowy poetycki obraz – zwykły obraz! – staje się, całkiem po prostu, absolutnym źródłem, źródłem świadomości<sup>114</sup>.

Marzenie senne było dla Bachelarda istotnym punktem odniesienia, także w rozważaniach na temat świadomości marzącego. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko z przeciwstawieniem dwóch typów marzenia. Bachelard wartościuje je, znacznie wyżej stawiając marzenie na jawie jako jedyne, które powstaje w jedności świadomego podmiotu. Marzenie senne jest zewnętrzne wobec podmiotu, nie jest ani jego przeżyciem, ani stworzoną przezeń treścią, lecz porywaczem, intruzem odbierającym śpiącemu w ciemnościach nocy jego własny byt<sup>115</sup>. Nie pamiętamy snów, nie wiemy, przez jakie drogi przechodzimy podczas nocnych eskapad – z małymi wyjątkami, które Bachelard opisuje obrazowo jako „na-wpół-noce”. W śnionych wówczas snach przez mroki nocy prześwieca dzienna świadomość wraz ze wspomnieniami i skojarzeniami, które wpisują się w oniryczną rzeczywistość marzenia sennego:

Noc nie ma przyszłości. Są oczywiście noce mniej mroczne, w których nasz dzienny byt jest jeszcze wystarczająco żywy, by przemycać swe wspomnienia. Psychoanalityk bada owe na-wpół-noce<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 12.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>115</sup> „Marzenie senne do nas nie należy. Nie jest naszym dobrem. Jest wobec nas porywaczem, najbardziej zbijającym z tropu porywaczem: porywa mianowicie nasz byt”. Ibidem, s. 166.

<sup>116</sup> Ibidem.

Marzenia senne żyją własnym życiem, ich nie-realność staje się naszym udziałem tylko momentalnie, fragmentarycznie i częściowo. Na tych na wpół zerwanych pomostach między bytem na jawie a nocnym nie-bytem skupia się psychoanaliza.

Brak podmiotu marzenia sennego stał się dla Bachelarda jednym z argumentów przeciwko psychoanalizie Freuda. W *Poetyce marzenia* filozof pyta: co właściwie jest przedmiotem badań psychoanalitycznych? Co to znaczy, że jest nią głębia psychiki? Czy jest to jakiś przed-podmiot<sup>117</sup>, jakiś stan przed-subiektywności<sup>118</sup>? Ponadto: czy przejście od bezosobowych obrazów, które pojawiają się w trakcie snu, do konstatacji na temat świadomego życia podmiotu jest uprawnione i możliwe?

Filozof marzenia zadaje sobie więc pytanie: czy naprawdę przejść mogę od marzenia sennego do istnienia śniącego podmiotu, tak jak świadomy filozof przechodzi od myśli – od jakiegokolwiek myśli – do istnienia swego myślącego bytu? Innymi słowy, wyrażając się zgodnie ze zwyczajami języka filozoficznego, nie wydaje mi się, aby w wypadku śniącego sennie marzenie można było mówić o prawowitym *cogito*. Bez wątpienia niełatwo jest wytyczyć granicę między nocną i dzienną Psyche, ale granica ta istnieje. Są w nas dwa ośrodki bytu, ale ognisko ośrodka nocnego jest rozmyte, nie skupia się w jednym punkcie. Nie jest to „podmiot”<sup>119</sup>.

Marzenie senne to dla Bachelarda widma dziwacznych bytów, głębin, „w których mamy ochotę przestać żyć”<sup>120</sup>, przepaść nie-bytu, uszczerbek bytowy, metafizyka ludzkiej nocy<sup>121</sup>. Z kolei marzenie dzienne jest antytezą nocnych widziadeł pozbawiających śniącego jego istoty. Jest kojące, daje poczucie szczęścia, jest oczarowaniem i podziwem. Jest dobro-bytem marzącego: „Bez marzenia nie ma dobro-bytu. Bez dobro-bytu nie ma marzenia. Przez samo marzenie odkrywamy już, że byt jest dobrem. Filozof powie: byt jest wartością”<sup>122</sup>. Marzenie na jawie nie nastrocza problemów ontologicznych, nie prowadzi do zatracenia podmiotowości marzącego, nie doznajemy w nim luk, które pogrążyłyby nas „w świetle

---

<sup>117</sup> „Czy psychoanalityczne badanie dociera aż do przed-podmiotu? A gdyby docierało do tej sfery, czy mogłoby w niej odnaleźć elementy pozwalające rozjaśnić dramaty osobowości?”. Ibidem.

<sup>118</sup> „W takich absolutnych snach sprowadzeni zostajemy do stanu przed-subiektywnego”. Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 169.

<sup>120</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>121</sup> Por. ibidem, s. 166–170.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 174.

Nicości<sup>123</sup>. Nawet jeśli marzenie pomaga w ucieczce od rzeczywistości, to „marzyciel marzenia wie, że to on jest nieobecny”<sup>124</sup>.

Marzyciela stwarza samo marzenie. Wyobraźnia poetycka tworząca obrazy ustanawia nowy typ świadomości: świadomość marzącą, świadomość poetycką. „Byt marzyciela marzeń konstytuuje się za sprawą obrazów, które powołuje on do istnienia”<sup>125</sup>. Marzenie na jawie powstaje z zachwyty przedmiotem świadomości, z przyjemności obcowania z powstałym zeń obrazem i dzięki trwaniu wyobrażającej świadomości w bezpośredniej relacji z obrazem<sup>126</sup>. Marzenie jest absolutnie wolne, wyzwolone z odpowiedzialności, ustanowione poza chaosem myśli i skojarzeń:

Nagle w centrum naszego wyobrażającego bytu osadza się obraz. Skupia na sobie naszą uwagę, osacza nas. Napęlnia nas bytem. *Cogito* zawładnięte zostaje przez przedmiot pochodzący ze świata, przez przedmiot, który sam jeden reprezentuje cały świat. Wyobrażony detal jest zaostrzonym grotem, który przeszywa marzyciela, wyzwala w nim konkretną medytację. Jego byt jest zarazem bytem obrazu i bytem przynależenia do zadziwiającego obrazu. Obraz jest ilustracją naszego zdziwienia. Rejestry zmysłowe odpowiadają sobie wzajemnie. Uzupełniają się. W marzeniu, które marzy o zwykłym przedmiocie, doświadczamy wielowartościowości naszego marzącego bytu<sup>127</sup>.

*Cogito* marzące to *cogito* zanurzone w świecie marzenia, zdeterminowane przedmiotem, który staje się generującym obrazy ośrodkiem nowego, wymarzonego świata. Bachelard nazywa *cogito* marzyciela *cogito* rozproszonym, mniej pewnym, mniej wyrazistym niż *cogito* myśliciela<sup>128</sup>. Wiąże tę cechę marzącej świadomości z ulotnością świata wyobraźni, z niestałością marzenia, z nieustającym rozprzestrzenianiem się i przekształcaniem obrazów marzenia. Świat wyobraźni nie jest światem punktowości, określonego czasu i przestrzeni, lecz światem nastroju, którego podstawę stanowi współzależność marzyciela i jego marzenia<sup>129</sup>.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>126</sup> Por. ibidem, s. 173.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 175–176.

<sup>128</sup> Por. ibidem, s. 191.

<sup>129</sup> „[...] jeśli trzeba powiązać byt człowieka z bytem świata, to *cogito* marzenia da się wypowiedzieć w taki sposób: marzę świat, więc świat istnieje tak, jak go marzę”. Ibidem, s. 180.

Kluczowym pojęciem, umożliwiającym zrozumienie Bachelardowskiej teorii wyobraźni twórczej i marzenia dziennego jako rezultatu jej działania, jest pojęcie „funkcja irrealności” (*fonction de l'irréel*). To funkcja psychiczna przypisana wyobraźni twórczej, dynamizująca i ożywiająca psychikę. Bachelard przeciwstawił ją wprowadzonej do psychologii funkcji rzeczywistości (*fonction de réel*) odpowiedzialnej za percepcję i umożliwiającej prawidłowe adaptowanie się do zasad społecznych<sup>130</sup>. Każda z nich inaczej oddziałuje na podmiot i odgrywa inną rolę. Jak czytamy w *Poetyce marzenia*: „Poprzez wyobraźnię, dzięki subtelnościom funkcji irrealności, wkraczamy w świat zaufania, świat zaufanego bytu, właściwy świat marzenia”<sup>131</sup>. Funkcja irrealności umożliwia marzycielowi wkroczenie do sfery onirycznej i doświadczenie dobro-bytu dziennego marzenia.

Po raz pierwszy pojęcie to pojawiło się u Bachelarda w *L'air et les songes*. Na stronach poświęconych wyobraźni powietrznej stwierdza między innymi: „Byt pozbawiony *funkcji irrealności* staje się neurotyczny tak samo jak byt pozbawiony *funkcji rzeczywistości*. Można powiedzieć, że zaburzenie funkcji irrealności wywiera wpływ na funkcję rzeczywistości”<sup>132</sup>. Te słowa, inaczej niż fragment *Poetyki marzenia*, sygnalizują, że funkcja irrealności stanowi – na równi z funkcją rzeczywistości – podstawę zdrowej psychiki. Chodzi więc o coś więcej niż tylko o otworenie drzwi do świata marzeń i poezji. Prawidłowe działanie wyobraźni twórczej, zdolność marzenia na jawie są niezbędne dla zdrowia psychicznego. Tę tezę Bachelard powtórzył wielokrotnie, ustanawiając tym samym marzenieienne i wyobraźnię twórczą jednym z filarów dobrze funkcjonującej psychiki.

Marzenie urzeczywistnia się w samotności, nawet jeśli marzyciel przebywa wśród ludzi. Subiektywność marzenia i jego niedyskursywność sprawiają, że marzyciel zawsze marzy sam. Marzenia różnych marzycieli

---

<sup>130</sup> Termin *fonction de réel*, czyli „funkcja rzeczywistości”, został wprowadzony do psychologii przez Pierre’a Janeta, którego Bachelard nie wymienia z nazwiska. Termin ten zainspirował Freuda: analizując mechanizmy formowania się aparatu psychicznego, opisał on dychotomię, w której zasada rzeczywistości przeciwstawia się zasadzie przyjemności. Zasady te regulują działanie funkcji psychicznych: zasada przyjemności kieruje Ją ku osiągnięciu zadowolenia i realizacji popędów, podczas gdy zasada rzeczywistości kontroluje jednostkę, konfrontując jej pragnienia z wymogami rzeczywistości. Por. S. Freud, *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 7–14. Szerzej na temat funkcji rzeczywistości w ujęciu Janeta zob. B. Chitussi, *Exercise, Tension and 'fonction du réel'. The Psychological Analysis of Pierre Janet*, „Between” 2021, vol. 21, s. 123–141, <https://doi.org/10.13125/2039-6597/4409>.

<sup>131</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 23.

<sup>132</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes...*, s. 13.

mają jednak wspólne tematy, wątki lub symbolikę. W psychoanalizie i fenomenologii marzenia Bachelard dążył do wskazania uniwersalnych motywów marzeń na jawie, do uporządkowania ich i opisania. Początkowo robił to w kluczu czterech żywiołów, zakładając, że wyobraźnia inaczej opracowuje każdy z elementów świata materii. W późniejszych pracach pojawiły się kolejne tematy: marzenia zrodzone z rozmaitych przestrzeni – domu, szafy, bezmiaru, kolistości (*La poétique de l'espace*), marzenie dzieciństwa, kosmiczne marzenie świata. Dowody na uniwersalność tych motywów Bachelard odnajdywał u poetów, filozofów i innych twórców, a także we wspomnieniach, skojarzeniach i obrazach rozproszonych we własnej marzącej świadomości.

Analiza marzenia nie jest jednak nigdy tożsama z analizą wspomnień. Marzenie jest beczasowe, choć rodzi się w określonym momencie, z zetknięcia z konkretnym przedmiotem. W marzeniu, oddalając się od teraźniejszości, a nawet od swego świadomego Ja, marzyciel wkracza w głąb onirycznego świata marzenia, a więc w głąb nieświadomych warstw psychiki. Czerpie z nieświadomych treści, z pierwotnych obrazów (kompleksów, archetypów), które odkrywa dopiero wtedy, gdy *cogito* myśliciela dopuści do głosu *cogito* marzące: „[...] istnieją tak głębokie marzenia, marzenia, które pomagają nam tak głęboko zstąpić w nas samych, że uwalniają nas one od naszej własnej historii. Uwalniają nas od naszego imienia”<sup>133</sup>.

A zatem marzenia mają moc *katharsis*. Uwalniają marzącego od niego samego, otwierając go na ponadosobowe obrazy, symbole, sensory. Umożliwiają odkrycie nowego wymiaru siebie, jednocześnie zmieniając postrzeganie świata. Usuwać troski i wraz z rozmarzeniem przynoszą wewnętrzny spokój. Świat w oku marzyciela nie jest światem bezosobowym, obojętnym („milczącym” – jak by powiedzieli egzystencjaliści), lecz odwrotnie: światem zamieszkałym, usensowionym, przyjaznym.

W Bachelardowskim postulatcie psychoanalizy marzenia dziennego i w koncentracji analitycznych wysiłków na sferze rozmarzenia, pośredniej między snem a jawą, odnajdziemy przekonanie o autoterapeutycznej funkcji marzeń na jawie. Bachelard opisuje marzenie jako kojące i wzmacniające, co Jean Starobinski podsumowuje następująco: „Marzenie jest potrzebne człowiekowi jak tlen; żyje się źle, jeżeli nie potrafi się dobrze marzyć”<sup>134</sup>. Istotne jest także przeświadczenie o znaczeniu sfery wyobrażenia dla prób całościowego rozumienia istoty człowieka. Człowiek nie wyczerpuje się w świecie pojęć, podkreślał niejednokrot-

<sup>133</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>134</sup> J. Starobinski, *Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni*, tłum. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik Literacki” 1972, t. 63, nr 4, s. 230.

nie Bachelard. Pomijanie istnienia i znaczenia funkcji irrealności oraz marzącego *cogito* skutkuje niepełnym ujęciem istoty człowieczeństwa. Nie da się zrozumieć tego, kim jesteśmy, pozostając jedynie na płaszczyźnie *ratio*. Choć marzenia – jako osobiste i subiektywne – wyłączają marzyciela z tłumu, to istnieją treści wspólne, wspólne marzenia, które biorą swój początek w ludzkich pragnieniach.

## Marzenie i melancholia

Nie jest jasne, w jaki sposób Bachelard po raz pierwszy zetknął się z psychoanalizą. Zastanawiając się nad tym, co mogło zainteresować go w tej koncepcji, Florent Serina zwraca uwagę na kontekst biograficzny: „Bachelard – wdowiec, samotnik naznaczony melancholią, był ponadprzeciętnym czytelnikiem długotrwale zainteresowanym studiami nad zjawiskami psychicznymi”<sup>135</sup>. Do tej krótkiej charakterystyki dodajmy, że po przedwczesnej śmierci żony Jeanne Bachelard samotnie wychowywał córkę Suzanne, zapewne trapiły go też – poza trudami codzienności – doświadczenia i refleksje związane z wojennymi losami ówczesnej Europy. Czy zwrócił się ku studiom psychologicznym ze względu na osobiste przeżycia i potrzebę samorozumienia, jak zdaje się sugerować Serina? Tego nie rozstrzygniemy. Bez wątpienia można jednak znaleźć w jego tekstach ślady melancholii, o której czytamy u Seriny, zaskakujące fragmenty, z których wyłania się obraz Bachelarda o wiele bardziej złożony od tego, do którego przyzwyczaił nas ten zachwycony światem marzyciel słów<sup>136</sup>.

Często czyta się wszak Bachelarda jako filozofa jedynie szczęśliwych obrazów. Za przykład niech posłuży następujący fragment artykułu Starobinskiego:

---

<sup>135</sup> F. Serina, *C.G. Jung en France...*, s. 183.

<sup>136</sup> Marzena Karwowska nazywa filozofię wyobraźni Bachelarda autonarracyjną, wskazując między innymi na subiektywizm i intymny charakter jego książek, a także na częste wykorzystywanie przezeń emotywniej funkcji języka. Ten osobisty zapis Karwowska nazywa drugim planem filozofii, ukrytym za pierwszym, czyli za obiektywnym, naukowym dyskursem. W tym kontekście, podobnie jak Serina, Karwowska uznaje melancholię, smutek i poczucie osamotnienia naznaczające filozofię marzenia Bachelarda za przejaw jego osobistego wyznania. Por. M. Karwowska, *Autonarracyjne marzenia pamięci – o pismach antropologicznych Gastona Bachelarda*, „Prace Polonistyczne” 2013, t. 68, s. 177–188.

Należy zauważyć, że Bachelard swoje zainteresowanie ogranicza do euforycznych aspektów wyobraźni; że uwzględnia on jedynie obrazy szczęśliwe, jak gdyby nie istniał wyobraźniowy świat trwogi; że uprzywilejowuje on nadto wyobraźnię zwróconą ku elementarnym substancjom (ogień, woda, ziemia, powietrze) i skazaną na znajdowanie upodobania w pewnych podstawowych kontaktach w obrębie przestrzeni zazwyczaj przychylniej<sup>137</sup>.

Takie interpretacje pomijają liczne wątki Bachelardowskiej filozofii wyobraźni, na przykład obecną w niej problematykę śmierci, przemijania, upadku w otchłań czy przemocy. Rzeczywiście tematyka, którą najogólniej można nazwać mroczną, nie była przez Bachelarda eksponowana. Trzeba zachować czujność, by wśród błogich marzeń odnaleźć ślady melancholii.

Położenie akcentu na idylliczne obrazy było elementem świadomej strategii filozofa, który przede wszystkim szukał w marzeniu pierwotnego ukojenia<sup>138</sup>. Punktował: „prawem moim jest [...] zaniedbać marzenia, które biegną złą drogą, i skierować swoje badania na marzenia, które zachowują nas w pewnej świadomości nas samych”<sup>139</sup>. Lecz ludzki los nie składa się jedynie z chwil błogości, co ujawnia również życie oniryczne, Bachelard dobrze to wiedział. Jean-Jacques Wunenburger podkreśla, że mamy tu do czynienia ze świadomą decyzją:

[...] choć Bachelard bez wątpienia jest wystarczająco przenikliwy i świadomy, by wiedzieć, że wyobraźnia prowadzi zarówno do mroku, jak i do światłości, zarówno do melancholii, jak i do błogostanu, zarówno do nerwicy, jak i do radości, to nie chce podjąć się poznania niezdrowego, psychopatologicznego kierunku pracy wyobraźni<sup>140</sup>.

W zawieszeniu pozostaje pytanie: z czego wynika odrzucenie tego kierunku? Ta stanowcza deklaracja filozofa, który pisze: moim prawem jest, by milczeć o wyobrażeniach mrocznych, przygnębiających, niepokojących? Pojawia się też druga wątpliwość, łatwiejsza do rozstrzygnięcia: czy Bachelard rzeczywiście tę deklarację realizował? A jeśli nie (co będę chciała wykazać), to z czego to wynika?

<sup>137</sup> J. Starobinski, *Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni...*, s. 231.

<sup>138</sup> „Cokolwiek by powiedzieć, marzenie jest pierwotnym ukojeniem”. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 182.

<sup>139</sup> Ibidem, s. 173.

<sup>140</sup> J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 66.

Psychoanalityczny punkt widzenia sugeruje, by przyczyn szukać w potrzebach, pragnieniach lub traumach filozofa, usłużnie podsuwając na przykład kategorię wyparcia. Nie to jest jednak moim zamierzeniem. Nie będę poddawała życia Bachelarda psychoanalizie – ani w odniesieniu do wątków obecnych w jego twórczości, ani do tych przezeń przemilczanych. Zamiast tego spróbuję wskazać momenty, w których filozof pisał o ciemnych stronach zarówno ludzkiego losu, jak i marzenia, oraz zastanowić się nad ich związkiem z tezami psychoanalizy.

Przede wszystkim zauważmy, że melancholią podszyta jest cała filozofia wyobraźni Bachelarda. Nie ma okresu, w którym byłaby w niej mowa jedynie o sielankowym aspekcie wyobrażeń. Niekiedy jednak fragmenty odsłaniające ciemną stronę oniryzmu są na różne sposoby maskowane, przez co schodzą na drugi (lub jeszcze dalszy) plan i stają się mniej zauważalne. Jean Libis, filozof i pisarz, który w swych odczytaniach filozofii Bachelarda koncentruje się na obecnych w niej przejawach melancholii, następująco pisze o źródłach swego zainteresowania tym tematem:

Poznawałem tego filozofa przez lata, z początku niesystematycznie, i powoli wzrastało we mnie przekonanie, że osnuł on swe dzieło wokół pewnych nieomówień oraz że u podstaw może się ono wiązać z pewnym przemilczeniem. Dziś jeszcze nie mogę się zdecydować, czy to, co zatajone, należy ujmować w liczbie pojedynczej, czy też bardziej ostrożnie, bardziej prawdopodobnie można jedynie ustalić, że to zachwycające dzieło zasiedlają strefy cienia, dodając mu niezwykłości architektury umiejętnie wzniesionej na bazie optycznego złudzenia [...]. Odsłoniły się przede mną całe obszary melancholicznej medytacji, mimo że umiejętnie zdialektyzowano je w figurach żywego, przenikliwego, niekiedy ludycznego pisma. Tak oto podjąłem ryzyko mówienia o Bachelardowskim pesymizmie. Po przeprowadzeniu badań jestem przekonany, że to stanowisko jest uzasadnione i że wpisuje się ono jednocześnie tak w literę niektórych spośród pism Bachelarda, jak i w ducha konstytutywnego dla wielu jego książek<sup>141</sup>.

Libis pisze o Bachelardowskiej melancholii jako o przemilczeniu czy też nieomówieniu. Podkreśla, że „strefy cienia” zostały przez filozofa wprawnie ukryte. Na tę kwestię zwraca także uwagę Marzena Karwowska, podkreślając: „Niekiedy Bachelard odsłania swoje cierpienie,

---

<sup>141</sup> J. Libis, *Bachelard i melancholia. Cień Schopenhauera w filozofii Gastona Bachelarda*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 93–94.

czyni to jednak w sposób pośredni, stosując poetykę maski i pejzażu mentalnego<sup>142</sup>. Spróbujmy odsłonić kilka motywów i momentów, w których ów melancholijny wymiar staje się widoczny.

Jednym z nich jest wątek marzenia sennego. „Marzenie senne rozprasza nasz byt na widma dziwnych bytów, które nie są już nawet naszymi własnymi cieniami”<sup>143</sup>, pisze Bachelard. W marzeniu sennym „Ja rozpływa się [...], *cogito* śniącego bełkoce”<sup>144</sup>. Śnić, to tracić siebie, gubić się w wyobrażeniach, które nie należą do śniącego i zawłaszczają go, narzucając mu niekiedy niepokojące obrazy. Sen odsłania nie-istnienie, nie-podmiotowość. Śniąc, tracimy siebie, przechodząc pod władanie siły, nad którą nie mamy żadnej kontroli.

Niektóre sny budzą grozę bardziej niż inne. Nie tylko odbierają moc sprawczą, ale także wywołują lęk. Zapis takiego snu spowodowanego osobistym doświadczeniem Bachelarda, odnajdziemy w *La terre et les rêveries de la volonté*. To koszmar o upadku z wysoka, który zasiedlił wyobraźnię Bachelarda po wspinaczce na wieżę w Strasburgu:

Na początku drogi, gdy zwiedzający podąża za przewodnikiem po kamiennych schodach, jego prawą rękę prowadzą delikatne kolumnienki, lecz nagle, bardzo blisko szczytu, ten ażurowy układ filarów urywa się. Z prawej strony pojawia się zatem pustka, wielka pustka ponad dachami. Schody skręcają tak szybko, że zwiedzający pozostaje sam, oddalony od przewodnika. Życie zależy więc od ręki spoczywającej na poręczy...<sup>145</sup>

To doświadczenie pozostawiło w psychice filozofa nieusuwalny ślad wyobrazonego upadku. „Nigdy już nie mogłem pokochać gór i wież! Tkwi we mnie engram bezmiernego upadku”<sup>146</sup>, pisał Bachelard. Wspomnienie przytłaczającego obrazu odżywa zarówno na jawie, jak i we śnie<sup>147</sup>. Lęk przed powrotem budzącego grozę obrazu paraliżuje:

---

<sup>142</sup> M. Karwowska, *Autonarracyjne marzenia pamięci – o pismach antropologicznych Gastona Bachelarda...*, s. 183.

<sup>143</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 166.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 170.

<sup>145</sup> G. Bachelard, *Psychologia ciężaru*, tłum. M. Ples-Bęben, w: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu...*, s. 121.

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> „Powrót tego wspomnienia, odżywianie tego obrazu podczas nocy, w marzeniach na jawie, w głębi mego jestestwa, wywołuje niedający się opisać niepokój. Pisząc tę stronicę, cierpiałem, przepisując ją, cierpieć niczym z powodu nowego, rzeczywistego zdarzenia”. Ibidem.

Jedno przeczucie, że wyśnimy sen o upadku, zabija senność [...]. W złych dniach mego życia obawiałem się snu niczym upadku. Są noce, w których przeznaczeniem człowieka jest upaść. Obejmuje go mroczny zawrót głowy, uchwycony w tak jasnej idei!<sup>148</sup>

W innym fragmencie czytamy:

Wyobrazony upadek wciąż dręczy mnie w snach. Gdy tylko niepokojący koszmar powraca, dobrze wiem, że upadnę na dachy Strasburga. A jeśli umrę w mym łóżku, to umrę od tego wyobrazonego upadku; serce ściśnięte, serce złamane [...]. To jeden z najbardziej niebezpiecznych, najbardziej okrutnych obrazów, jeden z tych, które nie ustępują<sup>149</sup>.

Wyobrazone cierpienie wywołuje realne cierpienie ciała i duszy. Do obawy przed upadkiem z wysoka dołącza lęk przed narzucającym swe obrazy marzeniem sennym, w którym obawa ta się ziści, niczym zapowiedź nieuchronnej śmierci.

Zgodnie ze swą metodą Bachelard nie zatrzymuje się na osobistej relacji. Intymne przeżycie staje się pretekstem do studiów literacko-filozoficznych, czyli do psychoanalizy wyobraźni. Sięga do wybranych tekstów prozatorskich i poetyckich, poszukując w nich śladu uniwersalnego motywu (kompleksu–archetypu–pierwotnego obrazu<sup>150</sup>) wyobrazonego upadku. Wybór jest subiektywny, lecz bardzo różnorodny. W kontekście zawrotu głowy i lęku przed upadkiem Bachelard czyta zarówno Alexandre’a Dumasa, jak i Marię Montessori czy Charlesa Baudelaire’a. Odnajduje u nich (i nie tylko u nich) własne intuicje jako zuniwersalizowane schematy wyobraźni. Analizy prowadzą go do radykalnej konkluzji:

Wszystkie obrazy dynamiczne, które zebraliśmy, stanowią warianty tematu dynamicznego, fundamentalnego z perspektywy antropologicznej. Każdorazowo są to obrazy wykraczające poza obszar doświadczenia, nadające efemerycznym niebezpieczeństwom trwałą realność. A nade wszystko dążą one do udratyzowania upadku, do uczynienia zeń przeznaczenia, rodzaju śmierci. Wyjaśniają nasz upadający byt, nasz byt-stający-się-w-upadaniu. Sprawiają, że rozpoznajemy czas wstrząsający<sup>151</sup>.

<sup>148</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>149</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>150</sup> Sygnalizuję wymiennosc tych pojęć u Bachelarda. W książce *La terre et les rêveries de la volonté* pojawiają się wymiennie, każdorazowo odsyłając do nieświadomych matryc determinujących zachowania i wyobrażenia.

<sup>151</sup> Ibidem, s. 127.

Wyobrażony upadek to dla Bachelarda przebłysek lęku przed śmiercią, nieuniknionością wpisaną w ludzki los. W wyobrażeniu upadku ujawnia się przeczcucie wstrząsu (wstrząsającego czasu), a wraz z nim nieprzeniknioność rzeczywistości, groza ludzkiego przeznaczenia, pełnia intymnego – a więc samotnego – nieszczęścia. Jakże inny to obraz od tego, który proponują komentatorzy koncentrujący się wyłącznie na dobro-bycie kojących marzeń!

Śmierć jako temat zasiedlający wyobraźnię pojawiał się u Bachelarda w różnych kontekstach. W książce *L'eau et les rêves* szukał obrazów, w których wyobrażenia śmierci wiążą się z żywiołem wody, każdorazowo zmierzając do uchwycenia kompleksu mającego te wyobrażenia ustanawiać. Odnalazł kompleks Charona, widoczny w symbolice życia rozumianego jako zmierzanie ku śmierci, w obrazach śmierci jako podróży bez końca, w wyobrażeniach ludzkiego losu jako drogi lęku i cierpienia<sup>152</sup>. Odnalazł także kompleks Ofelii, naznaczający wyobrażenia samobójczej śmierci przez utonięcie, śmiertcionośne wezwanie wód<sup>153</sup>.

Bachelardowi obrazy śmierci najmocniej kojarzyły się jednak z innym żywiołem. Ogień, żywioł wciąż powracający w jego myśli, doprowadził go do kompleksu Empedoklesa, którego postać rozważał zarówno jako na wpół legendarnego presokratyka, jak i jako bohatera poematu Hölderlina. Empedokles pojawił się już w *La psychanalyse du feu*, gdzie stał się nie tyle marzycielem ognia, co podmiotem pragnącym tego żywiołu, adresatem wezwania płonącego stosu. Empedokles Hölderlina rzuca się w płomienie Etny, uosabiając w ten sposób nieświadome pragnienie napędzające pracę wyobraźni, w którym instynkt życia nierozzerwalnie wiąże się z instynktem śmierci<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> „Wszystko, co w śmierci ciężkie, powolne, nosi na sobie piętno Charonowe. Łodzie wyladowane duszami są zawsze o włos od zatonięcia. Zdumiewający obraz, za którym czujemy lęk śmierci przed umieraniem, lęk topielca przed utonięciem. Śmierć to podróż bez kresu, to perspektywa nigdy nie kończących się niebezpieczeństw. Brzemie obciążające barkę jest tak ciężkie, bo dusze zmarłych są grzeszne. Łódź Charona płynie zawsze do piekieł. Nie ma przewoźnika wiozącego ku szczęściu. Łódź Charona będzie więc symbolem wiążącym się z nieuchronną niedolą człowieka. Płynie ona poprzez wieki cierpienia”. G. Bachelard, *Woda i marzenia (wybór)*, w: Idem, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 150.

<sup>153</sup> Por. ibidem, s. 153.

<sup>154</sup> „Empedokles Hölderlina zachowuje swą jedność właśnie dlatego, że wyrasta z kompleksu Empedoklesa. Podczas gdy Hyperion wybiera życie ściśle splecione z życiem Natury, Empedokles wybiera śmierć, która zespała go z materią Wulkanu [...]. Śmierć w płomieniach jest najmniej samotną ze śmierci. Jest naprawdę śmiercią kosmiczną – wraz z człowiekiem unicestwieniu ulega jego świat”. G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)...*, s. 37.

Wątek poruszony w *La psychanalyse du feu* znalazł swe rozwinięcie w notatkach filozofa zredagowanych i opublikowanych przez Suzanne Bachelard jako *Fragments d'une poétique du feu*. Tu Empedoklesa określa się mianem „jednego z największych obrazów Poetyki Unicestwienia”<sup>155</sup>. Samobójcza śmierć w płomieniach staje się wolnym aktem, decyzją totalną, która dokonuje się poza dialektyką potwierdzenia i negacji<sup>156</sup>. Późny Bachelard widział w Empedoklesie uosobienie absolutnej wolności, która może zrealizować się w jedynym absolutnym akcie: unicestwiającej śmierci o wymiarze kosmicznym. Czynu Empedoklesa nie da się wyjaśnić w perspektywie psychologicznej, pisał Bachelard. W perspektywie psychologicznej Empedokles jest człowiekiem, który poniósł klęskę<sup>157</sup>. Wyobraźnia podsuwa jednak inne skojarzenia, odmienne interpretacje.

Niezależnie od obecności mrocznych obrazów w tekstach Bachelarda, użycie w odniesieniu do nich pojęcia „melancholia” wymaga dookreślenia, zwłaszcza że tego słowa trudno szukać w tekstach Szampańczyka. Wykorzystanie pojęcia naznaczonego tak wieloma konotacjami musi domagać się doprecyzowania. Niejednoznaczność melancholii – a także ona sama – jednocześnie odpycha i przyciąga. Melancholia ze swej istoty jest antynomiczna. Jak pisze Anna Nasiłowska, melancholia to oksymoron, a samo pojęcie „prowokuje bardziej do szukania pięknych metafor niż do formułowania precyzyjnej definicji, ma bowiem pewną moc poetycką, syrenią moc uwodzenia”<sup>158</sup>. Pobieżne nawet studia nad historią pojęcia przekonują, że jest ono niezwykle szerokie i niedookreślone. Jak trafnie zaznacza Starobinski:

Bez trudu rozumiemy, że długotrwałe utrzymywanie się w użyciu słowa „melancholia” – które przetrwało w języku medycznym od V w. p.n.e. – świadczy wyłącznie o upodobaniu do werbalnej ciągłości: posługujemy się tym samym słownictwem na określenie różnorodnych zjawisk<sup>159</sup>.

Melancholicy bywali opisywani bądź jako geniusze, bądź jako szaleńcy, a mianem melancholii określa się zarówno smutek i przygnębienie wpisane w ludzką egzystencję, jak i depresję odbierającą wolę życia.

<sup>155</sup> G. Bachelard, *Fragments d'une poétique du feu...*, s. 137. Zachowano oryginalny zapis.

<sup>156</sup> Por. ibidem, s. 136–137.

<sup>157</sup> Por. ibidem, s. 139.

<sup>158</sup> A. Nasiłowska, *Melancholia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 4.

<sup>159</sup> J. Starobinski, *Atrament melancholii*, tłum. K. Belaid, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017, s. 15.

Pierwszy z tych znaczeniowych biegunów melancholii doskonale oddają słowa Antoniego Kępińskiego, który pisał: „Smutek jest dolą człowieka”<sup>160</sup>. Melancholia bywa stanem przygnębienia, nostalgii, nieokreślonego przedmiotowo żalu nieodłącznego od ludzkiej kondycji. Może być stanem ducha lub cechą usposobienia, może także charakteryzować miasta, epoki, czy pory roku<sup>161</sup>. Jako taka staje się niekiedy kategorią estetyczną. Dostrzegając kalejdoskopowość melancholijnych nastrojów, w których prócz smutku mieszczą się nuda, *Weltschmerz*, mdłości, chandra czy *taedum vitae*<sup>162</sup>, współczesność przeciwstawia ją ekstazie – lekkiemu, radosnemu, niemal erotycznemu oporowi<sup>163</sup>. W melancholijny nastrój wpisana jest dwuznaczność, ambiwalencja przynależna jej patronowi. W micie o Kronosie-Saturnie okrucieństwo spotyka się wszak z nadzieją na odrodzenie<sup>164</sup>.

Drugi biegun znaczeń wpisywanych w to pojęcie zakreśla pojęcie choroby, której objawami są głęboka depresja, stany lękowe, brak chęci do życia. Rozpacz i bezsilność zajmują miejsce nostalgii i przygnębienia. Tak o melancholii pisał Freud w słynnym artykule poświęconym melancholii i żałobie:

Melancholia pod względem psychicznym wyróżnia się głębokim i bolesnym zniechęceniem, ustaniem zainteresowania światem zewnętrznym, utratą zdolności do kochania, zahamowaniem każdej sprawności i spadkiem samopoczucia, wyrażającym się w formie zarzutów i pretensji kierowanych pod własnym adresem, posuwającym się aż do obłądnego oczekiwania kary<sup>165</sup>.

<sup>160</sup> A. Kępiński, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979, s. 15.

<sup>161</sup> „To [...] znaczenie tyczy się wprawdzie czysto subiektywnego nastroju, może jednak zostać odniesione do obiektywnej rzeczywistości przedmiotowej, bo mówimy przecież o »melancholijnym wieczorze«, »melancholijnej jesieni«, czy – jak Szekspirowski książę Henryk – o »melancholicznym błocie Moorditch«, dzielnicy Londynu, której nazwa pochodzi od bagien Moorditch”. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 23.

<sup>162</sup> Por. M. Marcinów, *Historia polskiego szaleństwa*, t. 1, *Słońce wśród czarnego nieba. Studium melancholii*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017, s. 78.

<sup>163</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Melancholia i ekstaza: dwie formuły subiektywności*, w: Eadem, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2000, s. 61–86.

<sup>164</sup> Por. J. Mitarski, *Z dziejów melancholii*, w: A. Kępiński, *Melancholia...*, s. 289–292. Szerzej na temat symboliki łączącej melancholię z Kronosem-Saturnem por. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia...*, s. 145–242.

<sup>165</sup> S. Freud, *Żałoba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości...*, s. 147.

Freudowski opis melancholii znacząco odbiega od przytoczonych wyżej opisów smutku. Miał on wszak na myśli zupełnie inne zjawisko. Melancholia Freuda to nie nostalgiczne przygnębienie, lecz dogłębne cierpienie obejmujące wszystkie sfery ludzkiego istnienia<sup>166</sup>. Freudowska melancholia to dzisiejsza depresja, na co wskazuje między innymi przytoczony wyżej fragment, a także wskazanie, zgodnie z którym melancholia nie ma łatwo uchwytnej przyczyny<sup>167</sup>. Freud łączy wprawdzie melancholię z poczuciem utraty, jednocześnie pisze jednak o nieuchwytności tejże<sup>168</sup>. Jeszcze bardziej wyraziście o melancholii jako o depresji pisze Julia Kristeva:

Dla tych, których melancholia pustoszy, pisanie o niej ma sens jedynie wtedy, gdy wypływa z samej melancholii. Postaram się opowiedzieć o otchłani smutku, o niewysławialnym bólu, który nas niekiedy ogarnia, często na długo, prowadząc do utraty smaku mowy, jakiegokolwiek działania, a nawet smaku życia. Rozpacz ta nie jest niesmakiem, który zakładałby, że jestem zdolna do pragnienia i tworzenia, bez wątpienia negatywnego, ale jednak możliwego. Jeśli w depresji moja egzystencja znajduje się na skraju załamania, to ów non-sens nie jest tak tragiczny: jest raczej oczywisty, olśniewający, nieuchronny.

Skąd pochodzi to czarne słońce? Z jakiej niepokojącej galaktyki biorą się jego niedostrzegalne, a uciążliwe promienie, które przykuwają mnie do ziemi, do łóżka, prowadzą do utraty mowy, do rezygnacji?<sup>169</sup>

Czy sięganie po pojęcie melancholii w odniesieniu do Bachelarda jest uprawnione? A jeśli tak, to gdzie w tym szerokim spektrum zna-

<sup>166</sup> Dodajmy, że nie jest to jedyny artykuł Freuda poświęcony melancholii. W krótkim tekście, szkicu opartym na rozmowie z zaprzyjaźnionym poetą, Freud opisuje jej łagodniejsze oblicze, zdiagnozowane przezeń jako smutek wywołany przemijaniem (a może raczej: świadomością przemijania). Por. S. Freud, *Przemijalność*, tłum. P. Dybel, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 161–163.

<sup>167</sup> Argumentem przemawiającym za tą tezą jest także sam ruch pojęcia. Pojęcie „depresja” zaczęło zastępować pojęcie „melancholia” w drugiej połowie XIX wieku. Por. A. Kępiński, *Melancholia...*, s. 15.

<sup>168</sup> „[...] melancholia odnosi się do utraconego obiektu, który mimo że przestał istnieć w najbliższym otoczeniu melancholika, trwa nadal w jego świecie wewnętrznym. Mimo że został on przez niego utracony, w rzeczywistości trwa nadal w jego duszy, tyle że ten nie zdaje sobie z tego sprawy. Został on bowiem przez niego wyparty w obręb nieświadomości, wiodąc tam dalej utajoną egzystencję”. P. Dybel, *Przemijalność piękna i melancholia Freuda*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 20. Por. także: S. Freud, *Żaloba i melancholia...*, s. 149.

<sup>169</sup> J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Rzyński, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2007, s. 5.

czeń umieścić wskaźnik? Przytoczony wyżej przegląd podejmowanych przezeń mrocznych tematów daje pewien obraz sytuacji. Jak się zdaje, w filozofii Bachelarda można odnaleźć niemal wszystkie odcienie melancholicznej czerni: od literackich obrazów śmierci i intuicji utraty podmiotowości w sennych marzeniach, przez topos samobójczego skoku w ogień jako wyrazu wolności, do osobistych sennych koszmarów i własnego, na wskroś przejmującego lęku przed śmiercią.

Cytowany już J. Libis w monumentalnym studium Bachelardowskiej melancholii<sup>170</sup> odsyła do króciutkiej medytacji, którą filozof poświęcił liliiom wodnym – zarówno tym, które są dziełem natury, jak tym uchwyconym przez malarza impresjonistę. Lilie symbolizują zmierzch lata, pisze Bachelard. Są ulotnością, wieczną młodością, ciągłym rodzeniem się na nowo<sup>171</sup>. Piękno lilii wodnych to jednak coś więcej niż tylko zachwycająca momentalność: kryje otchłań skrytą pod powierzchnią eterycznego powabu. Natura to wspaniałość i groza, płaszczyzna i głębia. Ta wielowymiarowość musi tkwić też w zrodzonym z podziwu naturą marzeniu: „Nie da się marzyć w pobliżu wody, nie uznając tej dialektyki odbicia i odmętów”<sup>172</sup>. Wieloznaczność, złożoność tkwiąca w istocie marzenia nie pozostaje bez wpływu na marzącego, zmuszając go do dostrzeżenia kosmicznej niedoli (*malheur cosmique*)<sup>173</sup>. Jak podkreśla Libis, wskazanie na tę niedolę przenosi dyskusję dotyczącą melancholii z obszaru „dotkniętej cierpieniem subiektywności [...] na teren samej ontologii braku (*ontologie déficitaire*)”<sup>174</sup>. Na innym poziomie ten sprzeciw wobec harmonijnej pełni bytu wyraża Bachelardowska filozofia czasu, w której chwilowość ma prymat nad trwaniem. Libis ujmuje to następująco: „Czas jest wyrazem sekretnego trwania śmierci w nieciąglej tkance trwania. Bachelard staje w ten sposób przeciwko ontologicznej pełni bergsonizmu”<sup>175</sup>.

W rozważaniach dotyczących Bachelarda i melancholii chodzi nie tyle o to, czy Bachelard był melancholikiem, lecz o to, czy uznawał melancholię za konieczny element świata wyobrażeń. Wielość przytoczonych wyżej obrazów dotkniętych niepokojem lub smutkiem każe odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Skąd ta melancholia w świecie

<sup>170</sup> Por. J. Libis, *Bachelard et la mélancholie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*, Presses Universitaires du septentrion, Villeneuve d'Ascq 2001.

<sup>171</sup> Por. G. Bachelard, *Les nymphéas ou les surprises d'une aube d'été*, in: Idem, *Le droit de rêver*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 9–10.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>173</sup> Por. ibidem.

<sup>174</sup> J. Libis, *Bachelard et la mélancholie...*, s. 9.

<sup>175</sup> J. Libis, *Bachelard i melancholia...*, s. 96.

marzenia? Podążając za Libisem, można uznać, że zdaniem Bachelarda melancholiczność wyobrażeń wynika z braku tkwiącego w bytowej strukturze samej rzeczywistości. Źródłem cierpienia staje się więc niepełnia bytu.

Marzyciel świata dostrzega tę ontologiczną niepełnię i potrafi przełożyć ją na obrazy. A może raczej potrafi odnaleźć w jawiących mu się w marzeniu obrazach ich pierwotne elementy (kompleksy, archetypy, obrazy pierwotne), poświadczające o wpływie, jaki wywiera na nie ów bytowy niedomiar. W pismach Bachelarda znajdziemy liczne spostrzeżenia, które dobitnie przekonują, że wspomniana przezeń niedola kosmiczna to istotny czynnik kształtujący świat wyobrażenia<sup>176</sup>.

Fragmenty potwierdzające tę tezę odnajdziemy już we wczesnych pracach Bachelarda. W *L'intuition de l'instant* z 1931 roku czytamy znamienne słowa: „Optymizm jest wyrazem woli, podczas gdy pesymizm to jasne rozeznanie”<sup>177</sup>. Odnosząc się między innymi do tego fragmentu, Libis wskazuje na powinowactwo Bachelarda i Schopenhauera, których jego zdaniem łączy „aktywny pesymizm”<sup>178</sup>, ukryty u tego pierwszego pod powierzchnią zachwyty nad światem i życiem. Libis interpretuje myśl Bachelarda jako oscylującą między popędem życia a popędem śmierci, podkreślając: „ta filozofia otwiera się na myśl nocy”<sup>179</sup>.

Wpisane w pesymizm jasne rozeznanie jest dziełem świadomości osamotnionej. Choć Bachelard wskazuje na istotność wspólnoty myśli i odkryć w nauce, to pisząc o marzycielu, zawsze zwraca uwagę na jego wyobcowanie. Oto kolejny znak charakterystycznego rozdwojenia. Samotność jest wpisana w byt marzyciela, a także w akt wyobrażania sobie. Ze szczególną mocą ujawnia to marzenie kosmiczne:

---

<sup>176</sup> Oto, co na temat Bachelardowskich obrazów kosmicznej niedoli pisze M. Karwowska: „Często pisze o smutku, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kosmicznym: »Zawsze znajduję przed zasypiającymi oczami tę samą melancholię, melancholię bardzo specjalną, która ma kolor kałuży w wilgotnym lesie« [...]; »Te wody, te jeziora wzbierają od kosmicznych łez spływających z całej natury« [...], »Ciężkie krople łez nadają światu ludzki sens« [...], a termin »melancholia marzenia« [...] stanowi jeden z istotniejszych elementów Bachelardowskiej antropologicznej siatki znaczeń. Jean Libis nazywa Bachelarda uczniem Schopenhauera, spadkobiercą Schopenhauerskiego cienia; analizując pisma filozoficzne francuskiego antropologa, odnajduje w nich »pesymizm aktywny«, »melancholię płodną«, »depresję ontologiczną« [...]”. M. Karwowska, *Autonarracyjne marzenia pamięci – o pismach antropologicznych Gastona Bachelarda...*, s. 182.

<sup>177</sup> G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Librairie José Corti, Paris 1992, s. 100.

<sup>178</sup> J. Libis, *Bachelard et la mélancholie...*, s. 12.

<sup>179</sup> Ibidem, s. 10.

Marzenie kosmiczne [...] jest zjawiskiem samotności, zjawiskiem, którego korzenie sięgają duszy poety. Aby powstać i wzrastać, nie potrzebuje ono pustyni. Wystarczy pretekst – nie przyczyna – abyśmy postawili się w „sytuacji samotności”, w sytuacji marzącej samotności. W samotności tej same wspomnienia układają się w obrazy. Wystrój dominuje nad dramatem. Smutne wspomnienia nasycają się przynajmniej spokojem melancholii. Raz jeszcze odróżniają się od siebie marzenie i sen. Sen przeciążony jest źle przeżyтыми za dnia namiętnościami. W marzeniu sennym samotność jest zawsze wroga. Jest niesamowita. Nie jest to prawdziwie nasza samotność<sup>180</sup>.

Samotność marzenia daje ukojenie, a smutek obrasta spokojem melancholii. W marzeniu spełnia się epikurejskie pragnienie duchowej harmonii. Melancholia staje się tego warunkiem.

W myśli Bachelarda jasne rozeznania – rozumiane jako warunek melancholii, czy też aktywnego pesymizmu, jeśli sięgnąć po zwrot Libisa – nie ograniczają się do wymiaru kosmicznego. Nie mniej miejsca filozof poświęca kondycji ludzkiej, czego dobitnym przykładem jest rozprawa *Lautréamont*.

To książka, która z kilku powodów wyróżnia się w dorobku Bachelarda. Choć opublikowano ją w 1940 roku, a więc między rozprawą o psychoanalizie ognia a pracy poświęconej marzeniom zrodzonym z wody, nie wpisuje się w cykl psychoanalizy żywiołów. Jej przedmiotem nie jest żaden element wszechświata, który – jak w pozostałych książkach o wyobraźni – zostałby zinterpretowany jako pobudzający wyobraźnię poetycką i rozważony w kontekście literackich obrazów. Książkę tę od innych prac Bachelarda odróżnia także to, że przedmiotem analiz jest tylko jeden tekst literacki: *Pieśni Maldorora*. Poemat, który zgodnie z zastosowanymi tu zasadami Freudowskiej lektury tekstów kultury ma stać się kluczem umożliwiającym poznanie autora poematu Isidore’a Ducasse’a<sup>181</sup>.

Główną kategorią jest tu pojęcie „kompleks życia zwierzęcego” (*complexe de la vie animale*). Zwierzęcość sama – oto zasada organizująca poemat Comte’a de Lautréamonta, „poety mięśni i krzyku”<sup>182</sup>. W *Pieśniach Maldorora* Bachelard dostrzega przede wszystkim emocje, cielesność i zmysłowość. A także agresję, wolę dominacji i przemoc. Ciemna strona wyobraźni poetyckiej wybrzmiewa tu bardzo wyraźnie:

<sup>180</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 23.

<sup>181</sup> Tezy książki *Lautréamont*, jej psychoanalityczne (i nie tylko) inspiracje oraz metodologiczne założenia analizuję w artykule: M. Ples-Bęben, *Psychoanaliza życia, czyli Gaston Bachelard czyta Pieśni Maldorora*, „Diametros” 2016, nr 49, s. 84–102, <https://doi.org/10.13153/diam.49.2016.922>.

<sup>182</sup> G. Bachelard, *Lautréamont...*, s. 103.

„Zwierzęcość jest [...] uchwycona od wewnątrz, w swoim okrutnym i nieustępliwym geście, który jest produktem czystej woli”<sup>183</sup>.

W studium Bachelarda nie chodzi tylko o autora poematu, choć pragnienie zbadania jego biografii stało się punktem wyjścia tej psychoanalitycznej lektury. Kompleks życia zwierzęcego ma przede wszystkim – jak każdy kompleks – sens uniwersalny, a w *Pieśniach Maldorora* ujawnia się zarówno los Ducasse’a, jak i prawda o człowieku skrywana w głębi nieświadomości:

Rozumiemy więc doskonale, że niektóre dusze odwracają się od Lautréamonta. Ale Lautréamont jest taki, a nie inny. Reprezentuje kompleks bardzo wyraźny na tle innych, kompleks niebezpieczny, straszny, bardzo sprzyjający neurozie. Dalej zobaczymy, że Lautréamont może służyć do syntetycznego ujęcia pewnych obserwacji psychologicznych. Uosabia pewne maksimum energii animalizującej, która może pomóc przy określaniu energii na pewno bardziej cywilizowanych, w postaci złagodzonej wciąż jednak zawierających odruchy drapieżności, potrzebę zemsty, czystą wolę atakowania<sup>184</sup>.

Kompleks zwierzęcości, który Bachelard oddestylował jako esencję *Pieśni*, jest kompleksem, w którym cierpienie miesza się z namiętnością. To kompleks działania i odczuwania, woli mocy i resentymentu. Z pełną mocą ujawnia się w dzieciństwie, a zwłaszcza w szkole, jako w przestrzeni, w której wszelkie relacje wymagają ustalenia stosunku dominacji<sup>185</sup>. Jako taki, kompleks życia zwierzęcego okazuje się być wpisany w wiek adolescencji, konieczny etap formowania się jednostki.

Tezy Bachelarda wykazują pewną zbieżność z teorią Sigmunda Freuda, zgodnie z którą ludzką psychiką zawiadują dwa rodzaje popędów: popęd miłości i popęd śmierci. Oddzielenie ich to zabieg metodologiczny, w rzeczywistości mieszają i łączą się z sobą, ujawniając się w różnych dążeniach człowieka: bądź do samozachowania, bądź do samorozpadu<sup>186</sup>. Popęd śmierci, objawiający się agresją i nienawiścią, jest w ujęciu Freuda „czynnikiem biologicznym zniewalającym wszystkie

<sup>183</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>184</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>185</sup> „Ten ambiwalentny kompleks aktywnego resentymentu zawiązuje się przede wszystkim w okresie młodzieńczym. Nie mścimy się jednakowo na słabszym i silniejszym: obchodzimy się brutalnie z kolegą, sztydymy z nauczyciela. Wreszcie, w okresie młodzieńczym, rywalizacja szkolna dostarcza wielu radości, których grubiaństwo i ekshibicjonizm są ledwo zawoalowane. Cóż to za przywilej być prymusem: pokazuje się tylek innym”. Ibidem, s. 97.

<sup>186</sup> Por. S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 78–84.

żywe organizmy”<sup>187</sup>. Ten aspekt Freudowskiej teorii instynktów można uznać za jej słaby punkt, jednak tutaj interesuje nas zgodność z tezami Bachelarda. Zarówno bowiem dla Francuza, jak i dla Freuda „agresja nie jest w istocie reakcją na bodziec, ale nieprzerwanie ewokowanym popędem zakorzenionym w strukturze ludzkiego organizmu”<sup>188</sup>.

W *Lautréamontie* Bachelard pokazał wizję człowieka daleką od jednoznacznego optymizmu. A może po prostu nie chciał fałszować swej diagnozy ludzkiej kondycji? Mroczne nuty wybrzmiewają także w innych tekstach Bachelarda, w których filozof koncentrował się na istocie człowieka, na samym sobie i wreszcie: na istocie rzeczywistości. Czy Bachelardowska melancholia ma umocowanie psychoanalityczne? I tak, i nie. Można ją oczywiście rozważać w kontekście psychoanalitycznych systematyzacji, pytając, jak Bachelardowski niepokój rezonuje z poszczególnymi rozpoznaniemmi Freuda, Junga i innych psychoanalityków. Można także wykorzystać psychoanalizę jako narzędzie dające dostęp do przyczyn i warunków melancholii filozofa (a więc jako „psychoanalizę życia”). Jednocześnie jednak warto szerzej spojrzeć na przywoływane przez Bachelarda obrazy. Nie tylko jako przejaw wyparcia, stłumienia czy popędu śmierci, ale jako na filozoficzną – czy też egzystencjalną – reakcję na pęknięcia: ukryte, lecz dostrzegalne w ontycznej strukturze świata. Wreszcie: jako na element ludzkiego losu, z konieczności wpisany w proces stawania się człowiekiem.

---

<sup>187</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 48.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 47.

### Rozdział III

## Archetyp jako problem Bachelard wobec Junga

### Bachelard i psychologia analityczna

Nic nie wskazuje na to, by Bachelard i Jung kiedykolwiek się spotkali. Kontakt, jaki nawiązali, można nazwać kurtuazyjnym: w 1938 roku Bachelard za pośrednictwem wydawnictwa Gallimard przesłał Jungowi egzemplarz *La psychanalyse du feu*. Jak słusznie komentuje Florent Serina, na podstawie listownej odpowiedzi należy uznać, że Jung raczej książki nie przeczytał<sup>1</sup>. Odpowiedź jest bowiem ogólna i zdawkowa, Jung chwali w niej przedsięwzięcie, w którym psychoanalizę wykorzystuje się do badania motywów symbolicznych, co – jak podkreśla – pomaga w „codziennej pracy z naszymi chorymi”<sup>2</sup>. Problem jednak w tym, że książka Bachelarda nie dotyczy terapeutycznych aspektów psychoanalizy, a sam Bachelard psychiatrą nie był.

Prawdopodobnie więc Jung nie czytał Bachelarda, lecz z całą pewnością Bachelard czytał Junga. Kontekst jungowski będzie w niniejszym rozdziale kluczowy, jego celem jest bowiem rozważenie znaczenia kategorii „archetyp” w filozofii Bachelarda. Choć to nie Jung stworzył pojęcie archetypu, to wypracowana przezeń teoria nieświadomości zbiorowej oraz zakorzenionych w niej wzorców przejawiających się w świadomym życiu zarówno jednostek, jak i kultur, zdefiniowała sposób, w jaki współcześnie używa się tej kategorii. Bachelardowskie rozumienie pojęcia „archetyp” ściśle wiąże się z Jungowską psychologią analityczną i wprost wynika z zainteresowania filozofa pismami Junga. W dalszej części tekstu prześledzimy, jakie znaczenie miała dla

---

<sup>1</sup> Por. F. Serina, *C.G. Jung en France. Rencontres, passions, controverses*, Les Belles Lettres, Paris 2021, s. 186.

<sup>2</sup> Ibidem.

Bachelarda ta koncepcja i jak interpretował charakterystyczne dla niej pojęcie archetypu.

Biblioteka Bachelarda wciąż pozostaje niedostępna dla badaczy, więc tylko na podstawie odniesień odnotowanych w jego publikacjach można próbować określić, jakie książki czytał, a także co uznawał w nich bądź za szczególnie inspirujące, bądź za nieuprawnione. Publikacje Junga nie stanowią tu wyjątku.

Opierając się na książkach napisanych przez Bachelarda, można uznać, że jego zainteresowanie Jungowską psychologią analityczną narastało z biegiem lat. Po raz pierwszy nazwisko Junga pojawiło się w wydanej w 1938 roku *La psychanalyse du feu*, gdzie Bachelard przywoływał go raczej akcydentalnie, w kontekście antropologicznych rozważań poświęconych technikom uzyskiwania ognia w czasach prehistorycznych<sup>3</sup>. Podobnie w *L'eau et les rêves* Jung pojawił się kilkakrotnie<sup>4</sup>: tu Bachelard cytuje jego książkę *Wandlungen und Symbole der Libido*<sup>5</sup>, której fragmentami ilustruje swe analizy marzeń zrodzonych z żywiołu wody.

W książce *Lautréamont* wydanej w 1939 roku – a więc w okresie między dwiema wspomnianymi wyżej książkami – Bachelard przywołał francuskie wydanie *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*<sup>6</sup>. Wprawdzie jest to jedyne w tej pracy bezpośrednie nawiązanie do Junga, warto je jednak odnotować, jako że nie gra ono jedynie roli ilustracji lub przykładu obrazującego tezę. Bachelard nawiązał tu do Jungowskiego założenia, które podzielał i rozwijał w swej filozofii: o istnieniu pierwotnych, podstawowych obrazów, „przed którymi niemal nie można uciec”<sup>7</sup>.

Ogromny przeskok w stronę jungizmu, który dokonał się od wskazanych wyżej pojedynczych wzmianek do faktycznej inspiracji potwierdzonej licznymi odwołaniami, nastąpił pod koniec lat czterdziestych,

---

<sup>3</sup> Por. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Les Éditions Gallimard, Paris 1938, s. 43.

<sup>4</sup> Por. G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 1942, s. 61, 99, 200.

<sup>5</sup> Por. C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Leipzig–Wien 1912. Bachelard przywołuje francuskie wydanie: *Métamorphoses et symboles de la libido* (trad. L. de Vos, Paris 1927). Wspomnijmy, że tekst ten jest także dostępny w języku polskim, wydany w tłumaczeniu Roberta Reszke pod tytułem *Symbole przemiany* (Warszawa 2012).

<sup>6</sup> Por. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Reichl, Darmstadt 1928. Francuskie wydanie, do którego odwołuje się Bachelard, nosi tytuł *Le Moi et l'inconscient* (trad. A. Adamov, Paris 1938).

<sup>7</sup> C.G. Jung, *Le Moi et l'inconscient...*, s. 236, cyt. za: G. Bachelard, *Lautréamont*, Librairie José Corti, Paris 1939, s. 171.

gdy ukazały się dwa tomy ostatniej części Bachelardowskiej tetralogii poświęconej psychoanalizie żywiołów. Chodzi o książki zatytułowane *La terre et les rêveries de la volonté* oraz *La terre et les rêveries du repos* (obydwie części ukazały się w 1948 roku nakładem paryskiego wydawnictwa José Corti). W tej dwutomowej pracy poświęconej wyobrażeniom żywiołu ziemi nazwisko Junga pojawiło się wielokrotnie i to nie w charakterze egzemplifikacyjnym, lecz jako propozycja teoretyczna, której tezy i założenia Bachelard włączył w ramy swojej „psychoanalizy żywiołów”, początkowo zdefiniowanej za pomocą metody Freuda. Przypomnijmy, że już sam koncept książki poświęconej ziemi ufundowany został na Jungowskiej klasyfikacji typów psychologicznych, stanowiącej podstawę podziału wyobrażeń na te skierowane ku wnętrzu (introvertyczne) i te uformowane dzięki energii skierowanej na zewnątrz, ku działaniu (ekstrawertyczne).

Lata pięćdziesiąte (a także początek lat sześćdziesiątych, do śmierci filozofa w 1962 roku) to kolejne, coraz wyraźniejsze nawiązania do Junga. Jego psychologia analityczna stała się w filozofii wyobraźni Bachelarda jednym z najistotniejszych punktów odniesienia, co znalazło swój wyraz zarówno na poziomie terminologicznym, jak i treściowym. Kategoria „archetyp” stała się elementem metodologicznego instrumentarium filozofa, a w jego rozważaniach łatwo można wskazać tezy zaczerpnięte z Jungowskiej psychologii głębi. Niekiedy założenia Junga dają w nich początek dalszym filozoficznym analizom, jak w przypadku słynnego rozdziału *Poetyki marzenia*, w całości poświęconego archetypom animy i animusa<sup>8</sup>. Wśród prac naznaczonych mocnym jungowskim rysem trzeba wskazać zwłaszcza *La poétique de l'espace* (Paris 1957) i właśnie *Poetykę marzenia* (*La poétique de la rêverie*, Paris 1960), o której Jean-Jacques Wunenburger pisze, że jej lektura „dla jungisty jest rozkoszą”<sup>9</sup>. Wyraźne nawiązania do Junga odnajdziemy także w innych pracach z tamtego okresu, na przykład w *Le matérialisme rationnel* (Paris 1953) czy w wydanych pośmiertnie *Fragments d'une poétique du feu* (Paris 1988).

Wyraźnemu wzrostowi zainteresowania Jungiem towarzyszy krytyka „klasycznej psychoanalizy”, czyli psychoanalizy Freuda. W późnych pracach (począwszy od *La poétique de l'espace*) Bachelard krytykował Freudowski redukcjonizm i charakterystyczne dla niego racjonalistyczne podejście do analizowanych treści. Leszek Brogowski wyjaśnia:

<sup>8</sup> Por. G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 40–112.

<sup>9</sup> J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 64.

Paradoksalnie, metoda psychoanalityczna nie nada się już do nowych badań nad marzącą wyobraźnią ze względu na swój pozytywizm: wyjaśnienia przyczynowe, zewnętrzny (nie zaangażowany) punkt widzenia, typologizujące ukierunkowanie<sup>10</sup>.

Bachelard, podtrzymując tezę o istnieniu nieświadomości rozumianej jako źródło powstałych w wyobraźni obrazów, nie zgadzał się na uznanie wyobrażeń za dyskursywne.

Ograniczenia freudyzmu skierowały Bachelarda ku teoriom bardziej otwartym, nie tak dogmatycznie zwróconym ku porządkowi *ratio*. Jako że przedmiotem jego filozofii wyobraźni były obrazy i marzenia dzienne, tworzone przez wyobraźnię na jawie, to poszukiwał inspiracji w koncepcjach umożliwiających jak najszerze uchwycenie zarówno złożoności ich symboliki, jak i ich znaczenia oraz funkcji – dla twórcy je marzyciela oraz dla kultury, z której się wywodzą i którą współtworzą. Interesującą propozycję odnośnie do badania i terapeutycznego wykorzystania onirycznej sfery życia psychicznego odnalazł w metodzie sterowanego snu na jawie (*rêve éveillé dirigé*) opracowanej przez Roberta Desoille'a.

Metoda opiera się na przeświadczeniu o terapeutycznej mocy wyobrażeń wznoszenia się (w późnym etapie swej działalności Desoille uzupełnił metodę o wyobrażenia opadania i wnikania w głąb). Jej podstawą są seanse snu na jawie prowadzone przez terapeutę, który podsuwa pacjentowi obrazy wyzwalamy wyobrażenia ruchu w górę lub w dół. Seansom tym towarzyszą następujące po nich sesje analityczne. Bachelard poświęcił metodzie Desoille'a cały rozdział książki *L'air et les songes* i fragmenty *La terre et les rêveries de la volonté*. Komentując założenia metody, zwrócił uwagę na powiązanie wyobraźni i woli, z którego wynika przeświadczenie o terapeutycznej mocy wyobrażenia. Podkreślił także szczególną interpretację sublimacji, rozumianej tu nie jako przenoszenie wypartej energii seksualnej na inne obszary ludzkiej działalności (tak sublimację definiuje Freud), lecz jako zdolność przekształcania cierpienia w spełnienie i samorozumienie. Desoille, pisząc o sublimacji, nawiązywał do Jungowskiego procesu indywiduacji i podkreślał, że jego metoda polega na pogłębianiu Ja, na poszerzaniu świadomości<sup>11</sup>. Bachelard doceniał u Desoille'a także to, że stawiał on

<sup>10</sup> L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, w: G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 244.

<sup>11</sup> Por. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscience collectif*, Presses Universitaires de France, Paris 1945, s. 361. Podkreśmy w tym miejscu pozytywny wymiar teorii Junga, którą – jak pisze Andrzej

w centrum swej metody twórczą wyobraźnię oraz tworzone przez nią obrazy ruchu wzdłuż wertykalnej osi, która i w ujęciu Bachelarda ma znaczący, symboliczny charakter<sup>12</sup>.

Choć Bachelard komentował i cenił metodę Desoille'a, to stanowiła dlań raczej egzemplifikację pewnej tendencji, pewnego (podzielanego przezeń) sposobu myślenia o aktywności wyobraźni, niż kontekst wytyczający nowy kierunek dla jego własnych badań. Taką szeroką perspektywą, za którą Bachelard podążył i która stała się jego istotną inspiracją, była natomiast psychologia analityczna Carla Gustava Junga. I to ta koncepcja stała się dlań w 1948 roku dominującym punktem odniesienia jako znacznie szersza od Freudowskiej i pozbawiona jej redukcjonistycznego charakteru.

J.-J. Wunenburger, analizując znaczenie psychologii Junga dla myśli Bachelarda, wymienia punkty wspólne łączące te dwie koncepcje. Tym, co jego zdaniem w największym stopniu wiąże Bachelardowską filozofię wyobraźni i Jungowską psychologię analityczną, jest ujęcie nieświadomości, która dla Junga – a także dla Bachelarda – nie wykracza poza to, co stłumione, będąc „wszystkim, co w psychice pochodzi z wewnątrz, by zasilać świadomość i co pozwala świadomości pozostawać w ciągłej relacji z głębokimi zasobami obrazowymi”<sup>13</sup>, tkwiącymi w nieświadomo-

---

Jastrzębski – „cehuje optymistyczna wiara w możliwości psychiczne człowieka – w przeciwieństwie do pesymistycznej postawy wielkiego twórcy psychoanalizy Zygmunta Freuda. Psychologia Junga bowiem daje – zarówno lekarzom praktykom, jak i pacjentom w szerokim tego słowa znaczeniu – przesłanki teoretyczno-praktyczne, wręcz zachęcające do indywidualnego kształtowania poczucia sensu życia”. A. Jastrzębski, *Od redakcji*, w: J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 7–8. Ten aspekt Jungowskiej psychoanalizy stał się deklarowaną i faktyczną inspiracją dla Desoille'a, a także dla Bachelarda. By zarysować pełny kontekst Desoille'owskiego, a także Bachelardowskiego użycia terminu „sublimacja”, trzeba dodać, że sam Jung dystansował się od tego pojęcia. Pisał o nim bardzo krytycznie, na przykład tak: „Freud [...] wynalazł pojęcie sublimacji. Idea sublimacji to nic innego, jak tylko sztuczka alchemiczna polegająca na tym, by to, co nieszlachetne, zamieniać w szlachetne, nieprzydatne – w przydatne, niepotrzebne – w potrzebne. Ten, kto umiałby tego dokonać, mógłby być pewny nieśmiertelnej sławy. Niestety, fizycy nie wymyślili jeszcze, w jaki sposób zamienić wydatkowaną energię w energię w stanie czystym, nie zużywając do tego jeszcze większej ilości energii. »Sublimacja« jest zatem pobożnym życzeniem wymyślonym gwoi uspokojenia niewygodnych pytających”. C.G. Jung, *Sigmund Freud jako zjawisko kulturowo-historyczne*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2017, s. 60.

<sup>12</sup> Por. m.in. F. Bonicalzi, *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2012, n° 12, s. 155–169.

<sup>13</sup> J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 62–63.

mości. Z takim rozumieniem nieświadomości wiąże się kolejna teza, zgodnie z którą głębia *psyche* i świadomość płynnie się z sobą łączą – założenie wyraźnie odróżniające Junga od Freuda uznającego istnienie blokad zniekształcających nieświadome treści, których właściwy sens może odkryć dopiero praca analityczna<sup>14</sup>. Jak wyjaśnia Wunenburger, z ujęcia relacji między nieświadomością i świadomością jako ciągłej, Bachelard wyprowadził przekonanie, zgodnie z którym to „świadomość na jawie jest instancją i »miejscem«, momentem fenomenologicznego uchwytowania treści nieświadomych obrazów”<sup>15</sup>. Zamiast kierować się ku marzeniom sennym, Bachelard skierował swą uwagę ku *cogito* marzyciela – dziennej świadomości tworzącej i przekształcającej obrazy, świadomości marzącej i wyrażającej swe marzenia w języku. Także i w niej, jak niestrudzenie wykazywał Bachelard, z pełną mocą manifestuje się praca nieświadomości.

Zgodnie z kolejnym, przejętym przez Bachelarda od Junga założeniem „nieświadomość nie jest chaosem, czasowym bądź przestrzennym, lecz polem obrazów już uporządkowanych, a nawet ustrukturyzowanych ku archetypom”<sup>16</sup>. Kluczową, zapożyczoną od Junga, kategorią, jest archetyp, zarówno jako element porządkujący nieświadomość i jej treści, jak i jako ponadindywidualne źródło symboli manifestujących się w świadomości. Dzięki hipotezie tych uniwersalnych wzorców „Bachelard otwiera drogę do idei powszechnego udziału w tych samych wyobrażeniach”<sup>17</sup>.

Trzecią Jungowską ideą mocno zaznaczoną w filozofii Bachelarda jest androgyniczność wyobraźni. Zgodnie z nią „wyobrażenia samorzutnie rozwija się na dwa sposoby: na sposób kobiecy i na sposób męski”<sup>18</sup>. W rozdziale *Poetyki marzenia*, będącym najsłynniejszym Bachelardowskim rozwinięciem tezy o psychicznej androginii zarówno kobiet, jak i mężczyzn w odniesieniu do marzenia dziennego, filozof sytuuje pod znakiem animy. Przypomnijmy także jego wcześniejsze studia poświęcone wyobrażeniom zrodzonym z żywiołu ziemi, w których odróżnia wyobraźnię odpoczynku, zgodną z psychiką spod znaku animy, i wyobraźnię woli, oznaczoną znakiem animusa.

Zapożyczeniom i odniesieniom towarzyszy charakterystyczna dla Bachelardowskiej filozofii dowolność terminologiczna. Na tę kwestię zwraca uwagę Ilona Błocian: „Psychoanaliza nie jest przez niego postrzegana tylko przez pryzmat dzieł Junga, stosuje on inne *quasi-*

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 63.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>18</sup> Ibidem.

-psychoanalityczne terminy, również sam termin »psychoanaliza« staje się dla niego istotny»<sup>19</sup>. Rozwijając tę myśl, Błocian pisze:

Przez „quasi-psychoanalityczne terminy” rozumiem tu specyficzny sposób ich zastosowania, np. „kompleks”, „animus”, „anima”, „nieświadomość” występują w ujęciu Bachelarda w całkiem nowym kontekście teoretycznym i mimo że najczęściej użycie ich wiąże się z jakąś formą dokonywania przez niego „psychoanalizy poznania doświadczającego”, to jednak wychodzą one daleko poza ich sposób rozumienia w psychoanalizie, nawet przy wzięciu pod uwagę jej wielonurtowości i niezmiernej różnorodności w definiowaniu podstawowych pojęć<sup>20</sup>.

Bachelard zaproponował nowy sposób rozumienia terminów ukutych przez twórców teorii psychoanalitycznych. Kategorie tak freudowskie, jak i jungowskie nabrały w jego filozofii znaczenia ściśle związanego z projektami, w które zostały wpisane. W przypadku psychoanalizy poznania obiektywnego głównym punktem odniesienia stała się historia nauki rozumiana jako dzieje poznającego umysłu, który trzeba oczyścić z przeszkód epistemologicznych. Z kolei psychoanaliza wyobraźni poetyckiej poszukuje w dziełach literackich kompleksów i archetypów odsłaniających uniwersalne struktury marzącego *cogito*.

### Bachelard wobec Jungowskiej koncepcji archetypu

Począwszy od dwutomowej rozprawy poświęconej wyobrażeniom ziemi, pojęcie archetypu zaczęło pojawiać się w tekstach Bachelarda coraz częściej i stało się w jego filozofii wyobraźni istotną kategorią metodologiczną. Rozważając Bachelardowskie rozumienie archetypu, w pierwszej kolejności zwróćmy się więc ku jego „ziemskiemu” dyptrykowi.

W pierwszym tomie (*La terre et les rêveries du repos*) odnajdziemy następujący passus, w którym na przykładzie wyobrażeń labiryntu filozof dookreśla swoje rozumienie terminu „archetyp”, rozjaśniając je przy pomocy słów R. Desoille’a:

<sup>19</sup> I. Błocian, *Jung i Bachelard. Problem wyobraźni i mitu*, „Analiza i Egzystencja” 2005, nr 1, s. 90.

<sup>20</sup> Ibidem.

Spróbujmy najpierw zrozumieć, że sen o labiryncie, przeżyty tak szczególnie, jak to jest możliwe, krótko mówiąc, sen labiryntowy, jest zazwyczaj związany z głębokimi odczuciami. Można tu dodać dobry przykład archetypów wskazywanych przez C.G. Junga. Robert Desoille sprecyzował pojęcie archetypu. Mówił, że źle rozumie się archetyp, robiąc z niego prosty i pojedynczy obraz. Archetyp jest w większym stopniu serią obrazów „podsumowującą dotyczące przodków doświadczenie człowieka wobec typowej sytuacji, to znaczy w okolicznościach, które nie są szczególne dla jednego indywiduum, ale mogą wpływać na każdego człowieka...”; chodzenie po ciemnym lesie lub po pełnej ciemności grocie, gubienie się, bycie zgubionym – oto sytuacje typowe, które dają niezliczone obrazy i metafory w najwyraźniejszej aktywności umysłu, nawet jeśli w życiu współczesnym wszystkie takie rzeczywiste doświadczenia są bardzo rzadkie. Kochając tak bardzo lasy, nie przypominam sobie, żebym się w nich zgubił. Można jednak odczuwać lęk przed zgubieniem się, nigdy się nie zgubiwszy<sup>21</sup>.

Archetyp jest więc nieświadomym wzorcem zachowania, obrazowania, rozumienia, wynikającym z odwiecznego ludzkiego dziedzictwa. Takie ujęcie archetypu w pełni zgadza się z tezami Junga, który w 1927 roku pisał: „Nieświadomość zbiorowa to olbrzymia mentalna masa dzie dziczna procesu ewolucji ludzkości, ponownie narodzona w strukturze mózgu każdego indywiduum”<sup>22</sup>. W innym tekście, napisanym przez Junga wiele lat później, czytamy:

Ta niezmiennie stara *psyche* formuje zręby naszego życia psychicznego w takim samym stopniu, w jakim struktura naszego ciała oparta jest na ogólnym, anatomicznym wzorcu ssaka. Wprawne oko anatoma lub biologa bez trudu odnajdzie liczne ślady tego pierwotnego wzorca w naszych ciałach. Podobnie doświadczony badacz umysłu potrafi odnaleźć analogie pomiędzy obrazami ze snu współczesnego człowieka a wytworami prymitywnego umysłu, jego obrazami kolek tywnymi i motywami mitologicznymi<sup>23</sup>.

Zgodnie z Jungowską optyką ewolucja człowieka dokonała się tak na poziomie cielesnym i fizjologicznym, jak psychicznym i osobowościowym.

<sup>21</sup> G. Bachelard, *Labirynt*, tłum. I. Błocian, w: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 164.

<sup>22</sup> C.G. Jung, *Struktura duszy*, w: Idem, *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2014, s. 177.

<sup>23</sup> C.G. Jung, *Bliżej nieświadomości*, w: Idem, *Człowiek i jego symbole*, tłum. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2018, s. 102.

Do takiego rozumienia archetypu, jako zakorzenionego w praprzyszłości człowieka wzorca zachowania, reagowania na określone sytuacje, nawiązał w zacytowanym fragmencie Bachelard. Obrazy rodzące się w wyobraźni, niekiedy obce osobistym doświadczeniom konkretnej jednostki, stają się wytłumaczalne i rozpoznawalne w szerszym kontekście doświadczeń ludzkości<sup>24</sup>.

Bachelard podkreślał także, że archetyp nie jest pojedynczym obrazem zakorzenionym w nieświadomości. To raczej „ciąg obrazowy” jak pisał, dyspozycja określająca reakcje człowieka stojącego w obliczu sytuacji typowej nie tyle dla konkretnej jednostki, ile dla całego gatunku. Archetyp miałby więc wymiar procesualny, dynamiczny, a przede wszystkim byłby pewną potencjalnością. Taka charakterystyka archetypu, jako zawartej w zbiorowej nieświadomości możliwości, która może (lecz nie musi) się urzeczywistnić, został wyraźnie uwypuklony także w pismach Junga. Oto, jak w 1922 roku pisał o treściach zawartych w nieświadomości zbiorowej:

W przeciwieństwie do nieświadomości osobniczej, względnie naskórkowej, warstwy zaraz pod progiem świadomości, nieświadomość zbiorowa w normalnych warunkach nie ma zdolności do uświadomienia, nie można jej zatem przypomnieć sobie za pomocą techniki analitycznej, nie jest bowiem wyparta ani zapomniana. Jako taka, nieświadomość zbiorowa wcale nie istnieje, jest bowiem jedynie możliwością, taką możliwością, którą już od prapoczątków ludzkości dziedniczy w określonej formie obrazów pamięciowych czy – by ująć to w kategoriach anatomicznych – w strukturze mózgu. Nie istnieją żadne wrodzone wyobrażenia, z pewnością jednak istnieją wrodzone

---

<sup>24</sup> W 1940 roku Jung następująco rozważał kwestię pochodzenia archetypu i jego relacji wobec doświadczeń jednostki: „Często mnie pytano, skąd pochodzi archetyp – czy jest on czymś odziedziczonym, czy też nabytym. Na pytanie to nie da się odpowiedzieć bezpośrednio. Archetypy to – zgodnie z definicją – czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne, nadając im formę obrazów (trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w ługu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki *a priori* stanowią szczególnie psychiczny przypadek znanego biologom *pattern of behaviour*, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju. Ujmując jednak rzecz empirycznie, archetyp nigdy nie miał początku w zakresie życia organicznego. Pojawił się razem z życiem”. C.G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.*, w: Idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1976, s. 173.

możliwości wyobrażeń wytyczające granice nawet najśmielszej fantazji, by tak rzec, kategorie aktywności wyobraźniowej, w pewnym sensie idee aprioryczne, z których istnienia nie można jednak zdać sobie sprawy bez doświadczenia<sup>25</sup>.

Archetypy, czyli uniwersalne wzorce zawarte w zbiorowej nieświadomości, mają więc charakter aprioryczny i urzeczywistniają się w indywidualnym doświadczeniu. Ich realizacja jest możliwością, a nie koniecznością. Ten sposób myślenia Jung rozwijał w swych późniejszych pismach i wykładach. I tak na przykład, rozważając w 1940 roku dogmat o Trójcy świętej, pisał następująco: „Archetyp sam w sobie jest [...] dyspozycją, która w określonym momencie rozwoju ludzkiego ducha zaczyna się aktywizować, porządkując zgromadzony w świadomości materiał i nadając mu określoną postać”<sup>26</sup>.

W 1946 roku Jung dookreślił kategorię archetypu, wprowadzając podział na „archetyp *per se*” i archetyp zaktualizowany, urzeczywistniony. Archetyp *per se* to, jak wyjaśnia Jolande Jacobi, „archetyp niedostrzegalny i tylko potencjalnie obecny w każdej strukturze psychicznej”, podczas gdy archetyp zaktualizowany „występuje jako archetypowy obraz, wyobrażenie, zdarzenie lub proces itd., wskutek czego jego sposób przejawiania się nieustannie się zmienia i zależy od konstelacji, w której się znalazł”<sup>27</sup>. Interesujące jest użycie tu przez Jacobi określenia „archetypowy obraz” na oznaczenie archetypu *in actu*. Choć nazwanie zaktualizowanego archetypu obrazem zdaje się sugerować jego statyczny charakter, to takie ujęcie byłoby sprzeczne z intencjami Junga, wskazującego na istnienie zarówno archetypowych symboli, jak i procesów. Określenie „archetypowy obraz” nie tyle wiąże się z ujęciem archetypu jako niezmiennej, stałej treści psychiki, ile z uchwyceniem go jako symbolicznej treści mającej swe źródło w archetypie *per se*. Sam Jung pisał na ten temat tak:

Wyobrażeń archetypowych przekazywanych nam przez nieświadomość nie należy mylić z *archetypem jako takim*. To różnorodne formacje odsyłające do *nieobrazowej formy podstawowej*. Ta ostatnia wyróżnia się pewnymi elementami formalnymi oraz zasadniczymi znaczeniami, które można ująć tylko w przybliżeniu<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> C.G. Jung, *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce...*, s. 121.

<sup>26</sup> C.G. Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.*, w: Idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane...*, s. 173.

<sup>27</sup> J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 60.

<sup>28</sup> C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości...*, s. 232–233.

Archetyp rozumiany jako rdzeń, jako podstawa archetypowych wyobrażeń, jest nam dany jedynie częściowo, nie w pełni urzeczywistniając się w świadomych przedstawieniach.

Przywołany podział uwyrażnia intencje Junga, pozwala także na dookreślenie relacji między wytworami wyobraźni i archetypami w filozofii Bachelarda. W *La terre et les rêveries de la volonté* (czyli w drugim tomie dyptyku o wyobrażeniach ziemi) pisał następująco:

[...] łączę rzeczywiste życie obrazów z archetypami, których aktywność wykazała psychoanaliza. Wyobrażane obrazy są raczej sublimacjami archetypów niż reprodukcjami rzeczywistości. A ponieważ sublimacja jest najbardziej prawidłowym dynamizmem naszej psychiki, to będę mógł pokazać, że obrazy wywodzą się z prawdziwej ludzkiej głębi<sup>29</sup>.

Obraz, wyobrażenie, marzenie i urzeczywistniające się w nich treści symboliczne są zdaniem Bachelarda realizacjami archetypowych wzorców. Są w nich zakorzenione i stanowią ich przejaw, na różne sposoby manifestując się na poziomie świadomości. Można więc uznać, że w analizach Bachelarda wyraźnie ujawnia się Jungowska dwustopniowość archetypowych wzorców (archetyp *per se*) i ich realizacji (archetypowy obraz/wyobrażenie, który – jak już zostało wspomniane – nie musi być statyczny i może mieć charakter procesualny).

Warto zwrócić uwagę na fakt użycia przez Bachelarda pojęcia „sublimacja”. Zastanówmy się: co oznacza przywołane wyżej stwierdzenie, zgodnie z którym obrazy są raczej sublimowanymi archetypami niż reprodukcjami rzeczywistości? Otóż Bachelard odcinał się od Freudowskiego rozumienia sublimacji, przede wszystkim odrzucając jej seksualne nacechowanie. Pisząc o sublimacji, sięgał do prac R. Desoille’a, który z kolei inspirował się Jungiem i koncepcją indywiduacji. Zdaniem Desoille’a sublimacja jest procesem, w którym jednostka rozumiejąco zwraca się ku samej sobie i ku człowieczeństwu jako takiemu oraz wzrasta wewnątrznie w samoświadomości<sup>30</sup>.

Co więc oznacza teza, zgodnie z którą obrazy są raczej „sublimowanymi archetypami” niż „reprodukcjami rzeczywistości”? Prowadzi ona do następujących wniosków: 1) tworzone w wyobraźni obrazy odnoszą się do archetypów, a jako takie są zakorzenione w nieświadomości ponadindywidualnej; 2) zakorzenione w nieświadomości zbiorowej obrazy

<sup>29</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Librairie José Corti, Paris 1948, s. 4–5.

<sup>30</sup> Por. R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscience collectif...*, s. 361.

są „sublimowane”, a więc wpisane w osobistą sytuację marzącego podmiotu, naznaczone osobistym rysem jego psychicznego rozwoju; 3) obrazy stanowią w większym stopniu ekspresję wewnętrznego świata marzyciela i symbol ponadindywidualnej nieświadomości niż odbicie realnego świata.

Jolande Jacobi, komentując teorię Junga, zwraca uwagę na zmienny i sytuacyjny charakter archetypowego obrazu. Ten aspekt wyobrażeń zakorzenionych w archetypie mocno akcentował także Bachelard. Pisał na przykład tak: „Każda psychika wnosi do fundamentalnego obrazu własne rysy. To wymiar osobisty, który sprawia, że archetypy żyją; każdy marzyciel odnosi dawne sny do własnej sytuacji”<sup>31</sup>. Dlatego koniecznym elementem psychoanalizy jest praca analityczna – czy to podczas terapii, czy to w studiach z zakresu filozofii wyobraźni – uwalniająca nieświadome sensory. Można uznać, że metoda Bachelardowskiej filozofii wyobraźni stanowi właśnie rodzaj analizy obrazów (danych w marzeniach, a zwłaszcza w literaturze, jako ich najdoskonalszej formie), której celem jest odnalezienie ich nieświadomego wzorca. Filozof pisał na ten temat następująco:

Spędzam godziny, dni na powolnej lekturze książek, linijka po linijce, opierając się, o ile to w mojej mocy, historiom (czyli świadomej części książek), by zyskać pewność, że przebywam w nowych obrazach, w obrazach odnawiających nieświadome archetypy<sup>32</sup>.

I to literatura, w której praca wyobraźni manifestuje się za pośrednictwem języka – wszak marzenie na jawie, a nie marzenie senne jest przedmiotem filozofii Bachelarda – stała się dlań królewską drogą do archetypowego bogactwa nieświadomości.

### Archetyp i obraz

Według Bachelarda archetypy urzeczywistniają się w obrazach. W swej archetypowej lekturze zwracał się ku obrazom powstałym w marzeniach oraz ku ich najwyższym formom: obrazom literackim. Żeby sięgnąć w głąb nieświadomości, do jej zbiorowych zasobów, „psychologiczna archeologia” kieruje się ku obrazom, określając je przez

<sup>31</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 1948, s. 227.

<sup>32</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté...*, s. 6.

swego rodzaju pierwotne uczucie<sup>33</sup>. A to pierwotne uczucie nasycza obrazy szczególnymi barwami zaczerpniętymi z ich archetypowej podstawy.

Fundamentalny dla Bachelarda obrazowy wymiar archetypów jest obecny także u Junga. Przypomnijmy, że najpierw określał je mianem praobrazów lub obrazów pierwotnych, a pojęciem archetypu zaczął się posługiwać dopiero w 1919 roku<sup>34</sup>. Początkowo, pisząc o „obrazie pierwotnym”, Jung akcentował jego wymiar energetyczny, ufundowany na libido – pozostającej w nieustannym ruchu i spajającej całość systemu psychicznego energii, której nie ujmował w kategoriach seksualności, polemizując w ten sposób z Freudem. Dodajmy, że pojawienie się w pismach Junga terminu „archetyp” jako zastępującego „obraz pierwotny” wiąże się z uzupełnieniem nieświadomego wzorca o wymiar biologiczny: „archetyp staje się pojęciem oznaczającym wszystkie przejawy ludzkiego życia”<sup>35</sup>. Początkowo Jung używał pojęcia archetypu, by wskazać psychiczne motywacje, które mogą zostać wyrażone w formie obrazu. Wraz z ewolucją koncepcji nieświadomości zbiorowej i archetypu rozszerzył sposób ich rozumienia, odnosząc je do każdego rodzaju ludzkiej aktywności (na przykład do dziejów rozwoju naukowego).

Przyjęcie przez Bachelarda tezy o nieświadomym ufundowaniu obrazów – danych w marzeniach oraz znajdujących swe rozwinięcie w sztuce – dało mu podstawę do uznania ich powszechnego charakteru. Archetypy jako takie (*per se*) nie były jednak przedmiotem badań Bachelarda (choć, jak zostanie pokazane, nie wszystkie wyodrębniane przezeń obrazy mają ten sam status). Przede wszystkim filozof analizował kategorię obrazu oraz jego źródła, czyli wyobraźni, wyraźnie odwołując się do psychologii głębi. W *La terre et les rêveries de la volonté* pisze następująco:

Krótko mówiąc, wraz z wyobraźnią materii ziemskiej odżywa długa dyskusja na temat funkcji obrazu i tym razem mój adwersarz ma niezliczone argumenty, a jego teza zdaje się być niemożliwa do pokonania: dla filozofa realisty, a także dla ogółu psychologów to percepcja obrazów określa pracę wyobraźni. Ich zdaniem najpierw widzi się rzeczy, a następnie się je wyobraża; łączy się w wyobraźni elementy rzeczywistości postrzeżonej, wspomnienia rzeczywistości doświadczonej, lecz nie dociera się do królestwa wyobraźni twórczej. By niepowstrzymanie łączyć, trzeba wiele zobaczyć. Rada, by

<sup>33</sup> Por. G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos...*, s. 264.

<sup>34</sup> Por. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 60.

<sup>35</sup> M.-H. Hong, *La notion d'archétype chez Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 1998, n° 1, s. 61.

widzieć wyraźnie, leżąca u podstaw kultury realistycznej, łatwo zyskuje przewagę nad naszą paradoksalną radą, by wyraźnie marzyć, by marzyć, pozostając wiernym oniryzmowi archetypów zakorzenionych w ludzkiej nieświadomości<sup>36</sup>.

Mamy więc dwa ujęcia wyobraźni i obrazu: w pierwszym obraz rodzi się z postrzeżenia świata zewnętrznego, w drugim zaś fundamentalną relacją, dzięki której powstają obrazy, jest ta łącząca wyobraźnię z nieświadomością. Zwrotowi ku zewnątrz Bachelard przeciwstawia zwrot ku wnętrzu, w nim upatrując źródeł wyobraźni twórczej oraz podstaw jej działania.

O koncepcji obrazu jako przeciwstawionemu spostrzeżeniu następująco pisze J.-J. Wunenburger:

Dla Bachelarda obraz zdaje się być [...] pierwszy w sensie chronologicznym i logicznym, wcześniejszy od spostrzeżenia i pojęcia, choć jego aktualizacja psychiczna może następować w tym samym czasie, co percepcja. Obraz organizuje i przygotowuje percepcję, obciążając ją oczekiwaniami oraz wartościowaniami. Oto dlaczego może on zostać uznany za przyczynę pierwszych błędów osądu intelektualnego i „przeszkód epistemologicznych” opóźniających tworzenie wiedzy naukowej; nauka, by zyskać dostęp do prawdziwego poznania natury, musi więc ujarzmić obrazy aż do oczyszczenia, aż do prawdziwej psychoanalizy poznania obiektywnego<sup>37</sup>.

Wunenburger odwołuje się tu do Bachelardowskiej psychoanalizy wiedzy, uznającej dzieje nauki za pole walki abstrakcyjnej, obiektywnej myśli z nieuświadomionymi przeszkodami epistemologicznymi wprowadzanymi do nauki między innymi przez aktywność wyobraźni twórczej. Psychoanaliza poznania obiektywnego przede wszystkim postuluje działanie terapeutyczne i katarsyczne względem poznania: jej celem ma być wskazywanie błędów poznawczych i przeszkód epistemologicznych oraz usuwanie ich z nauki. Chodzi w niej o uwolnienie procesu racjonalizacji od tego, co subiektywne<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté...*, s. 10–11.

<sup>37</sup> J.-J. Wunenburger, *O narodzinach obrazu: obecność czy znikanie bytu?*, tłum. M. Ples-Bęben, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, vol. XXVIII, nr 2, s. 378, <https://doi.org/10.15290/idea.2016.28.2.20>.

<sup>38</sup> Charakterystyczne dla psychoanalizy poznania obiektywnego przeciwstawienie subiektywnego obrazu i abstrakcyjnego pojęcia oraz teza o myśli naukowej, która – by osiągnąć poznanie – musi wyzwolić się od wpływu wszelkiego wyobrażenia, odnajdziemy w Bachelardowskim zestawieniu trzech stadiów rozwoju umysłu naukowego. W pierwszym stadium (konkretnym) „umysł zabawia się pierwotnymi obrazami jakiegos zjawiska i opierając się na literaturze filozoficznej, opiewa Naturę, osobiwie

Choć z tezą o szkodliwym wpływie wyobraźni twórczej na proces poznawczy można polemizować, to uwyrażnia ona wskazane wyżej, charakterystyczne dlań przeciwstawienie. Napięcie między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, przebiega od obrazu, który wpływa na spostrzeżenie, do pojęcia. Zrodzony z subiektywnej pracy wyobraźni obraz leży u podstaw percepcji zewnętrznego świata, z którą – jak i z wszelkimi wyobrażeniami – umysł poznający powinien zerwać, by wypracować wiedzę wyrażoną w abstrakcyjnych tezach i pojęciach. Zdaniem Bachelarda to obraz zabarwia percepcję, a nie percepcja umożliwia obraz. W początkowym etapie swej twórczości, Bachelard jako filozof nauki chciał usunąć wszelkie obrazowanie z aktywności poznawczej. Później, tworząc psychoanalizę żywiołów, wypracował pozytywną filozofię obrazów i wyobraźni twórczej, wciąż jednak – na co dobitnie wskazuje przywołany wyżej cytat z *La terre et les rêveries de la volonté* – przeciwstawiając je spostrzeżeniu, jako temu, co zewnętrzne i obiektywne<sup>39</sup>.

Rozważając obrazy pojawiające się w marzeniach, Bachelard hierarchizował je, odróżniając obrazy pierwotne, które określał także mianem obrazów pierwszych, podstawowych lub elementarnych (pisząc o nich, używa określeń: *images premières*, *images fondamentales*, *images primitives*, *images élémentaires*) od wywodzących się z nich przedstawień, które można określić mianem wtórnych lub pochodnych (*images secondaires*, *images dérivées*). W kręgu obrazów ziemi za pierwotne uznawał obrazy twardości i miękkości. Pisał następująco:

[...] w porządku materii *tak i nie* noszą nazwy *miękkie i twarde*. Nie istnieją obrazy materii poza tą dialektyką zaproszenia i wykluczenia,

wysławiając zarazem jedność świata i jego przebogatą różnorodność”. W kolejnym stadium – konkretno-abstrakcyjnym – „umysł dołącza do doświadczenia fizycznego schematy geometryczne i opiera się na filozofii prostoty. Umysł znajduje się jeszcze w paradoksalnej sytuacji: tym bardziej pewien jest swej abstrakcji, im jaśniej jest ona przedstawiana przez intuicję zmysłową”. Trzecie stadium to stadium abstrakcyjne, w którym „umysł podejmuje badania rozmyślnie odcięte od intuicji realnej przestrzeni, celowo oderwane od bezpośredniego doświadczenia, a nawet otwarcie polemiczne w stosunku do pierwotnej rzeczywistości, zawsze bezkształtnej i zanieczyszczonej”. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 12–13. Ten opis rozwoju umysłu poznającego jako urzeczywistniającego się w trzech fazach, w których dokonuje się przejście od konkretności (obrazowego przedstawienia rzeczywistości) do abstrakcji (pojęcia zrywającego z wszelkim obrazowaniem), uwyrażnia sens stwierdzenia J.-J. Wunenburgera, który pisze o pierwotności obrazu względem pojęcia jako charakterystycznej dla filozofii Bachelarda.

<sup>39</sup> „Obrazy, będące podstawowymi siłami psychicznymi, są silniejsze od idei, silniejsze od realnych doświadczeń”. G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos...*, s. 20.

dialektyką, którą wyobraźnia przekształca w niezliczone metafory, dialektyką, w głębi której dokona się niekiedy zwrot spowodowany osobliwymi dwuznacznościami, na przykład nieszczerą wrogością tego, co miękkie, lub prowokującym zaproszeniem twardości. Jednak podstawy wyobraźni materialnej tkwią w pierwotnych obrazach twardości i miękkości. Elementarny charakter tych obrazów sprawia, że zawsze będzie można je odnaleźć, niezależnie od wszelkich przekształceń, pomimo wszystkich przemian, u podstaw każdej z metafor<sup>40</sup>.

Pierwotne obrazy są podstawą dla kolejnych, stanowiących ich transformacje i rozwinięcia. Zasilane przez ziemski żywioł dialektyczne, pierwotne obrazy miękkości i twardości formują dalsze wyobrażenia: gliny, mułu, kuźni (w której uderzenie młota staje się mocą tworzenia), kamienia, minerału. Te z kolei prowadzą do metafor, przedstawień oraz wyobrażeń krystalizujących i konkretyzujących leżącą u ich podstaw źródłową dialektykę miękkości oraz twardości i nieustająco do niej odsyłających. Mianem obrazów pierwotnych Bachelard określał także inne wyobrażenia urzeczywistniające się w zetknięciu wyobraźni z żywiołami, na przykład w książce *L'air et les songes* pisał w tym kontekście o błękitie nieba: „Błękitne niebo jest prawdziwie, z całą mocą tego słowa, obrazem podstawowym. Stanowi nieusuwalną ilustrację niebieskiej barwy. Pierwszy błękit na zawsze pozostaje błękitem nieba”<sup>41</sup>.

Nieświadomą warstwę pracy wyobraźni ujawniają także pojawiające się w niej obrazy upadku. Strach przed upadkiem i przed ciemnością, przed upadkiem w ciemność to dla Bachelarda „lęk pierwotny”<sup>42</sup>. Zarówno obrazy lęku, jak i obrazy upadku klasyfikował jako obrazy pierwsze, a wyobrażone doświadczenie upadku uważał za tak dobrze znane, że postrzegał je jako odwiecznie zapisane w ludzkiej *psyche*: „Wypowiadamy je, zanim je pomyślimy; wyraża doświadczenie zamierzone i marzycielskie”<sup>43</sup>. Wspomnijmy w tym miejscu cytowany wcześniej fragment Bachelardowskich analiz wyobrażeń labiryntu, w których przywołuje on lęk przed zgubieniem, odczuwany nawet bez osobiście przeżytego doświadczenia zagubienia. Lęk ten filozof wprost nazwał archetypowym, danym nie dzięki indywidualnemu przeżyciu, lecz w wielowiekowym, powszechnym doświadczeniu ludzkości. Podobnie pisał o lęku przed upadkiem, choć nie użył tu nazwy „archetyp”. Pisał

<sup>40</sup> G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté...*, s. 18.

<sup>41</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, Paris 1990, s. 196–197.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 69.

tak: „tkwi »w trzewiach« wyobraźni dynamicznej. Poczucie ciężenia bezdyskusyjnie jest prawem ludzkiej psychiki. Jest w nas, jest przeznaczeniem, które należy pokonać [...]”<sup>44</sup>. Bezsprzeczny był dlań pierwotny charakter obrazu upadania, obrazu wyrażającego – tak jak wyobrażenie zagubienia się w labiryncie – pradawne doświadczenie wpisane w istotę człowieczeństwa.

Obrazy upadania znajdują swe przeciwstawienie i dopełnienie w wyobrażonych wzlotach, które – wraz z onirycznym upadkiem – urzeczywistniają się wzdłuż wertykalnej osi spajającej ludzką psychikę<sup>45</sup>:

Sformułuję więc tę pierwszą zasadę wyobraźni wznoszącej: wśród wszystkich metafor, metafory wysokości, wznoszenia, głębi, zniżania, upadku są *par excellence* metaforami aksjomatycznymi. Nic nie stanowi ich wyjaśnienia, natomiast one stanowią wytłumaczenie dla wszystkiego. Ujmując to prościej: gdy chce się je przeżyć, poczuć, a zwłaszcza porównać, to okazuje się, że są oznaczone w szczególny sposób i że są bardziej naturalne niż inne [...]. Waloryzacja wertykalna jest tak podstawowa, tak pewna, jej dominacja jest tak bezdyskusyjna, że umysł nie może się od niej odwrócić, gdy już raz odkrył nagłość i spontaniczność jej ruchu. Nie można się bez niej obejść, wyrażając moralne wartości. Gdy lepiej zrozumiemy znaczenie fizyki poezji i fizyki moralności, dotrzemy do tego przekonania: każde wartościowanie jest wertykalizacją<sup>46</sup>.

Wertykalność, rozumiana przez Bachelarda niezwykle szeroko, stanowi jedną z najistotniejszych kategorii jego filozofii wyobraźni. Pisząc o obrazach związanych z osią góra–dół w kontekście psychicznej integralności człowieka, filozof akcentował ich absolutnie pierwotny, podstawowy i nadrzędny charakter. Obrazy związane ze wznoszeniem i zniżaniem się (a także z upadaniem) miały dla niego fundamentalny wymiar tak wyobrażeniowy, jak i moralny. Podkreślmy wagę stwierdzenia, zgodnie z którym tych obrazów nic nie wyjaśnia, za to one stanowią wyjaśnienie dla wszystkiego. Obrazy wertykalności są podstawą i warunkiem wszystkiego, co wydarza się w świecie twórczej wyobraźni.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Francesca Bonicalzi określa wertykalność w ujęciu Bachelarda mianem „wektora egzystencjalnego”, definiując ją jako determinantę określającą nie tylko wewnętrzność, lecz także cielesność marzyciela. Wznoszenie się, w każdym sensie tego słowa, przynależy do istoty człowieczeństwa, wertykalne obrazy, marzenia, wyobrażenia ujmują więc człowieka w jego integralności. Por. F. Bonicalzi, *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité...*, s. 157.

<sup>46</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes...*, s. 18.

Do tego skrótownego i niepełnego wyliczenia Bachelardowskich obrazów pierwotnych dodajmy obraz schronienia, szeroko omówiony w *La poétique de l'espace*, w książce, której ważnym tematem są wyobrażenia domu. Oto jej fragment:

Zbliżyliśmy się ku pierwotności schronienia. Poza sytuacjami przeżytymi trzeba odkryć sytuacje wymarzone. Oprócz pozytywnych wspomnień stanowiących przedmiot pozytywnej psychologii znów trzeba otworzyć pole pierwotnych obrazów, które mogły być ośrodkami fiksacji wspomnień zachowanych w pamięci. Dowód na istnienie wyobrażeniowych pierwotności można przeprowadzić w odniesieniu do stale pozostającego w pamięci bytu, jakim jest dom rodzinny. Na przykład w samym domu, w pokoju rodzinnym, marzyciel schronienia marzy o szałasie, o gnieździe, o zakamarkach, w których chciałby się skulić niczym zwierzę w swej norze. W ten sposób żyje poza ludzkimi obrazami<sup>47</sup>.

W tym fragmencie Bachelard kieruje się ku uniwersalnym obrazom rodzinnego domostwa, nie uznając ich jednak za wyobrażenia elementarne. Pod nimi kryją się bowiem rzeczywiste obrazy pierwotne – obrazy schronienia. Poprzedzają i warunkują indywidualne doświadczenie domu i rodzinnego ciepła, tak jak lęk przed zgubieniem się czy strach przed upadkiem wyprzedzają faktyczne, jednostkowe przeżycia, które nie u każdego muszą się urzeczywistnić, każdy jednak nosi je w sobie jako możliwość.

Pierwotnych obrazów wskazywanych przez Bachelarda jest oczywiście o wiele więcej, nie sposób ich tu jednak wszystkich wymienić, zwłaszcza że Bachelardowski podział wyobrażeń na pierwotne i wtórne jest nieostry i raczej intuicyjny. Filozof nie przedstawia w swych pracach usystematyzowanej klasyfikacji, lecz zgłębiając poszczególne obszary świata marzenia, podąża za twórczością poetów, szukając jej wyobrażeniowych źródeł.

Fakt dostrzeżenia przez Bachelarda hierarchicznego, wertykalnego uwarstwienia obrazów tworzonych w wyobraźni akcentuje J.-J. Wunenburger. Podkreśla, że zgodnie z koncepcją Bachelarda samorzutna (a więc wolna zarówno od wszelkiej wiedzy, jak i od aktywności intelektualnej wytwarzającej pojęcia), oniryczna praca pozostającej w stanie czuwania wyobraźni otwiera drogę do uchwycenia obrazów w ich bezpośredniości, w procesie ich powstawania. Dosięga się w ten sposób obrazu „fundamentalnego”, „pierwszego”, który Bachelard de-

---

<sup>47</sup> G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, s. 44–45.

finiuje jako absolutnie źródłowy, czyli taki, który wyprzedza zarówno myśl, jak opowieść i emocję. Taki obraz jest ahistoryczny i rezonuje w nas, stając się rzeczywistym podmiotem zamiast dopełnieniem. Jako taki ustanawia pierwotną materię wyobraźni<sup>48</sup>.

Czy jednak Bachelardowskie pierwotne obrazy można bezdyskusyjnie uznać za zgodne z Jungowskimi archetypami? Wątpliwość w tej kwestii wyraża Simone Rosenberg, która podkreśla, że Jung definiował archetypy jako pozbawione zawartości, czysto formalne *a priori* wszelkich przedstawień, które *à son tour* wypełniają je treścią<sup>49</sup>. Konsekwencją takiego rozumienia archetypów jest podział na archetypy *per se* i obrazy archetypowe. Tymczasem, jak wskazuje Rosenberg, dążenie Bachelarda, by rozszerzyć Jungowskie pojęcie archetypów, można uznać za wynik niezrozumienia idei Junga, odrzucającego ich obrazową formę<sup>50</sup>.

W dalszej części wywodu, badaczka przeformułowuje jednak tę wątpliwość, pytając, czy nie należałoby raczej uznać, że różnica tych dwóch podejść wynika z odmienności zainteresowań: podczas gdy praca Junga chce osiągnąć cel terapeutyczny, analizy Bachelarda mają przede wszystkim intencje estetyczne. Rosenberg pisze na ten temat następująco: „Bachelard komentuje dzieła poetów, by rozciągnąć granice ludzkiego uniwersum, poszerzyć możliwości marzenia”<sup>51</sup>, podczas gdy „Jung pochyla się nad obrazowanymi treściami, w których przejawiają się archetypy po to, by zrozumieć funkcjonowanie ludzkiej psychiki”<sup>52</sup>. W centrum zainteresowań Jungowskiej psychologii stoi jednostka, a badanie archetypów strukturyzujących ludzką psychikę ma pomóc w poznaniu jej i uzdrowieniu (czyli ukierunkowaniu w procesie indywiduacji). Analiza archetypów stała się dla Junga narzędziem umożliwiającym wyzwolenie (uleczenie) i rozwój człowieka. Dlatego nie mógł poddać się pięknu mitycznych opowieści, nie mógł dać się unieść bogactwu pierwotnych obrazów. To ograniczenie nie dotyczy Bachelarda, który „pokłada w obrazie całą swą ufność i podąża za nim w jego ekspansji ku wielkości Wszechświata”<sup>53</sup>. W jego filozofii analiza obrazów – zarówno pierwotnych, archetypowych, jak i tych, które określił mianem pochodnych – jest drogą prowadzącą do uchwycenia istoty wyobraźni twórczej i marzenia. Dlatego, mimo niewątpliwych

<sup>48</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Image et image primordial*, in: *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, dir. D. Chauvin, P. Walter, Éditions Imago, Paris 2005, s. 198.

<sup>49</sup> Por. S. Rosenberg, *L'image chez Bachelard et chez Jung: l'archétype est-il „poétisable”?*, „Cahiers Jungiens de Psychanalyse” 1988, vol. 59, s. 52.

<sup>50</sup> Por. ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 53.

Jungowskich inspiracji wyraźnie widocznych w filozofii Bachelarda, nie można między tymi dwiema koncepcjami postawić znaku równości. Podziw dla możliwości twórczej wyobraźni człowieka przybiera w nich odmienne formy spełniające zupełnie inne funkcje.

Ponadto Bachelarda nie interesował istotny dla Junga wątek biologicznego umocowania archetypu i związku łączącego archetypy z instynktami. Filozof koncentrował się przede wszystkim na czystym obrazie jako na rezultacie pracy wyobraźni oraz źródle dalszych obrazów przeobrażających i rozwijających leżące u ich podstaw pierwotne wyobrażenie. Rosenberg podkreśla, że tym, co w najwyższym stopniu różnicuje te dwa stanowiska, jest przeciwstawienie instynktu i wolności<sup>54</sup>. Można tę opozycję uznać za najistotniejszą z rozbieżności dzielących Jungowskie i Bachelardowskie rozumienie archetypu. Wynika ona z odmienności celów, jakie stawiali przed sobą badacze, a także z różnic widocznych zarówno w zainteresowaniach ukierunkowujących ich analizy, jak i w stosowanych przez nich metodach.

W tym kontekście znów musi powrócić stwierdzenie o dość swobodnym, skrojonym do własnych potrzeb podejściu Bachelarda do inspirujących go teorii – w tym także Jungowskiej. Choć bowiem filozof wyraźnie inspirował się psychologią Junga i zdawał się stosować charakterystyczne dla niej rozumienie kategorii „archetyp” zgodnie z Jungowską definicją, to faktycznie wykorzystywał je w sposób dowodzący znaczących różnic między tymi dwoma ujęciami. Podczas gdy Jung pozostał lekarzem i perspektywa terapeutyczna determinowała jego badania poświęcone symbolicznemu, zakorzenionemu w archetypach życiu człowieka, to Bachelard koncentrował się przede wszystkim na archetypie jako źródle obrazów, stanowiących najważniejszy temat jego filozofii wyobraźni.

### Archetypy w literaturze

Analizując wpływ psychoanalizy na krytykę literacką we Francji, Justyna Zych podkreśla oryginalność koncepcji Bachelarda, który skupił swą uwagę na wyobraźni jako odgrywającej w twórczości literackiej fundamentalną rolę. Wyobraźnia twórcza strukturyzuje nasze postrzeganie świata, ponieważ to przez jej pryzmat uchwytnymy rzeczywistość. W konsekwencji „każde dzieło, a zwłaszcza dzieło lite-

---

<sup>54</sup> Por. ibidem.

rackie, jest naznaczone wyobraźnią swego autora, jako że prowadzi ona artystę ku twórczości w decydujący sposób, wpływając na treść oraz formę jego pracy, do pewnego stopnia je narzucając<sup>55</sup>. W książkach poświęconych wyobraźni poetyckiej Bachelard przywoływał liczne dzieła poetów, prozaików i filozofów, dążąc do nakreślenia ram uniwersum wyobraźniowego każdego z twórców. Ich teksty stanowiły dlań środek prowadzący do źródłowego i zarazem uniwersalnego warunku wyobrażeń, determinującego sposób obrazowania charakterystyczny dla twórczości danego artysty. Jak bowiem czytamy w jednej z jego książek: „Poezja nie jest tradycją, lecz pierwotnym snem, przebudzeniem pierwszych obrazów”<sup>56</sup>. Jako przykłady przywołajmy wnikliwe analizy wyobraźni powietrznej Friedricha Nietzschego w *L'air et les songes*<sup>57</sup> lub wodnej wyobraźni Edgara Allana Poeego z *L'eau et les rêves*<sup>58</sup>.

Niewątpliwie Bachelardowska teoria wyobraźni ewoluowała, ewoluowała również jego metoda analizy dzieł literackich, rozwijająca się w napięciu między psychoanalizą Freuda, psychologią analityczną Junga i fenomenologią. Niezależnie jednak od tych przemian Bachelard za fundamentalny uznawał fakt istnienia *cogito* marzyciela rozumianego jako źródło i ośrodek tworzonych przezeń obrazów. W swej rozprawie z 1960 roku pisał: „Byt marzyciela marzeń konstytuuje się za sprawą obrazów, które powołuje on do istnienia”<sup>59</sup>. A kilka wersów dalej:

Droga między podmiotem, który sobie wyobraża, i wyobrażonym obrazem jest najkrótsza ze wszystkich. Marzenie żyje swoim pierwotnym gestem zainteresowania. Podmiot marzenia zdziwiony jest obrazem, który został mu ofiarowany – zdziwiony, oczarowany, pobudzony<sup>60</sup>.

Filozofia wyobraźni Bachelarda jest więc przede wszystkim filozofią wyobrażającego sobie podmiotu, która wydaje się być ufundowana na paradoksie: z jednej strony podmiot ten jest tu bowiem ujęty jako źródło obrazów, z drugiej natomiast – jako ich odbiorca („Podmiot marzenia zdziwiony jest obrazem, który został mu ofiarowany”).

<sup>55</sup> J. Zych, *L'influence de la psychanalyse sur la critique littéraire en France (1914–1939)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 204.

<sup>56</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes*..., s. 207.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 146–185 (rozdział V. zatytułowany: *Nietzsche et le psychisme ascensionnel*).

<sup>58</sup> Por. G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 1993, s. 57–84 (rozdział II. zatytułowany: *Les eaux profondes – les eaux dormantes – les eaux mortes. „L'eau lourde” dans la rêverie d'Edgar Poe*).

<sup>59</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia*..., s. 174.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 175.

Ujęcie struktury marzącego podmiotu jako częściowo nieświadomej godzi te pozorne sprzeczności. Zgodnie z tą koncepcją, „Pod mnogością obrazów kryje się jednolitość przyczyny”<sup>61</sup>. Bachelardowska lektura zmierza ku odkryciu tej przyczyny, upatrując jej podstaw w nieświadomości. We wczesnym okresie, silnie naznaczonym inspiracją Freudowską, przyczyną tą stają się kompleksy. Wraz ze wzrostem zainteresowania badaniami Junga kompleksy zostają zastąpione archetypami. Podkreślmy jednak, że niezależnie od tego, który etap rozwoju filozofii Bachelarda weźmiemy pod uwagę, to w centrum jego dociekań odnajdziemy powszechne i nieświadome uwarunkowania determinujące pracę wyobraźni i określające tworzone przez nią obrazy. Jak pisze na ten temat Justyna Zych:

Poetyckie lektury Bachelarda skłonią go do uznania, że uniwersum wyobrażeniowe każdego poety, jak wyjątkowe i oryginalne by nie było, zasadza się na obrazach pochodzących ze wspólnych podstaw ludzkości. W wyobraźni istniałaby rzeczywista dialektyka tego, co jednostkowe, i tego, co uniwersalne. Obrazy, które odnajdujemy w wersach poetów, w pełni odzwierciedlając ich własną wyobraźnię, odsyłają nas w tym samym czasie do wyobrażeniowego zbiorowego dziedzictwa, które my też rozpoznajemy jako czytelnicy<sup>62</sup>.

Ta nieświadoma scheda jest wspólną matrycą, dzięki której wszyscy uczestniczymy w tych samych znaczeniach.

Bachelard badał wyobraźnię jako źródło wszelkich marzeń, lecz przede wszystkim opierał się na tekstach literackich. To one stanowiły dlań najwyższy stopień pracy wyobraźni, w nich bowiem w najdoskonalszy sposób ucieleśniają się wyobrażenia i obrazy. Marzenie jest punktem wyjścia, który może przekształcić się w wiersz:

Aby zyskać godność wiersza, dokumenty rozbudzonego oniryzmu, których źródłem jest marzenie, muszą zostać opracowane przez poetę, opracowane niejednokrotnie w długotrwałym procesie. Ale przecież te ukształtowane przez marzenie dokumenty są właśnie materią najodpowiedniejszą po temu, by z niej uformować wiersze<sup>63</sup>.

Marzenie jest pierwotną materią poezji, poddaną refleksji i uchwyconą w języku:

<sup>61</sup> Ibidem, s. 195.

<sup>62</sup> J. Zych, *L'influence de la psychanalyse sur la critique littéraire en France (1914–1939)*..., s. 205–206.

<sup>63</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia*..., s. 181.

Poeci pomagają nam ukierunkować płynną substancję naszych marzeń, podtrzymać ją w ruchu, któremu nadane zostają prawa. Poeta zachowuje wystarczająco wyraźną świadomość marzenia, by zapanować nad misją jego spisania. Zrobić z marzenia dzieło, być autorem w samym marzeniu, jakież to piękne wspieranie bytu!<sup>64</sup>

Bachelard zwracał się więc ostatecznie ku słowom, jako że finalnie to język okazuje się być środkiem ekspresji przynależnej człowiekowi funkcji irrealności<sup>65</sup>. Dzięki słowom obrazy ucieleśniają się, ich efemeryczny byt odnajduje ustaloną, komunikowalną intersubiektywnie formę. Na szczególne znaczenie, jakie Bachelard przywiązywał do języka, zwraca uwagę Edward K. Kaplan, analizujący jego filozofię wyobraźni w kontekście mowy i pisma jako językowych obiektywizacji twórczych możliwości człowieka. W językowej ekspresji marzenia człowiek tworzy nową rzeczywistość, nowy byt: „Mowa jako sposób realizacji, obiektywizacji ducha w dźwięku, jest ruchem wyobraźni od czysto potencjalnej intencjonalności do konkretnego dzieła”<sup>66</sup>. W wypowiedzi poetyckiej uzewnętrzniającej intymne przeżycie wyobrażenia, ucieleśnia się wolność wyobraźni. W ten sposób język literacki wykorzystuje wszystkie funkcje słowa: zarówno jako obiektywizujące narzędzia rzeczywistości, jak i jako formy wyrazu wyobrażeń zrodzonych w pełni subiektywnego przeżycia<sup>67</sup>.

Bachelard wielokrotnie deklarował swe przywiązanie do słów, zarówno mówionych, jak i pisanych. Samego siebie nazwał marzycielem słów, a swą metodę oparł na analizie tekstu literackiego<sup>68</sup>. Tak dalece

<sup>64</sup> Ibidem, s. 181–182.

<sup>65</sup> Por. ibidem, s. 22. Funkcja irrealności, przeciwstawiona przez Bachelarda funkcji realności (dzięki której przystosowujemy się do rzeczywistości, możemy w niej funkcjonować oraz na nią wpływać), urzeczywistnia się w marzeniu dziennym, w pracy twórczej wyobraźni. Funkcja irrealności wyzwala marzący podmiot z funkcji realności i pozwala mu otworzyć się na świat obrazu, na świat marzenia. Dzięki temu udziałem marzyciela staje się doświadczenie bezpośredniości świata, w którym „świat realny jest [...] pochłonięty przez świat wyobrażony”, a marzący otwiera się na głębszy wymiar zarówno wszechświata, jak i samego siebie. „Poprzez wyobraźnię, dzięki subtelnościom funkcji irrealności, wkraczamy w świat zaufania, świat zaufanego bytu, właściwy świat marzenia”. Ibidem, s. 23.

<sup>66</sup> E.K. Kaplan, *Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1972, vol. 33, no. 1, s. 16.

<sup>67</sup> Por. ibidem.

<sup>68</sup> „Jestem bowiem w istocie marzycielem słów, marzycielem słów pisanych. Wierzę, że czytam. Jakieś słowo przyciąga mnie. Odrywam się od stronicy. Sylaby słowa się uaktywniają. Akcenty toniczne wywracają na opak. Słowo porzuca swój sens, jak zbyt ciężki balast, który przeszkadza w marzeniu. Słowa nasycają się wtedy innymi znaczeniami, jak gdyby miały prawo być młode. I w gęstwinach słownika słowa wy-

posunięte zaufanie do mocy słowa może jednak budzić pewne wątpliwości, zwłaszcza w odniesieniu do filozofa wyraźnie przeciwstawiającego sobie wyobrażenie i pojęcie (a także obraz i metaforę). Czyż język nie redukuje tego, co w wyobrażeniach niedyskursywne, subiektywne i irracjonalne?

Analizując tę (pozorną) sprzeczność, Edward K. Kaplan podkreśla, że dla Bachelarda ekspresja poetycka rozumiana jako zespolenie dwóch podstawowych mocy ludzkiej duchowości, za jakie uważał on wolę i wyobraźnię, stanowiła w swej istocie akt nieograniczonej twórczości: „Wola ekspresji, przy pomocy której Bachelard definiuje prawdziwą poetycką twórczość, jest najczystszy zjawiskiem samotranscendencji w twórczości artystycznej, twórczą intencjonalnością wyobraźni”<sup>69</sup>. Choć konwencjonalną strukturę języka można postrzegać jako ograniczenie twórczości, to w ujęciu Bachelarda poezja uwalnia ludzkiego ducha zarówno od sztucznych norm i struktur, jak i od obiektywnej, abstrakcyjnej myśli, zwracając się ku najgłębszym źródłom *psyche*<sup>70</sup>.

Poezja, odwołując się wprost do świata wyobrażeń, zespała psychiczny dynamizm wyobraźni i zapobiega rozproszeniu się obrazów. Jednocześnie uzewnętrznia je, w wyjątkowy sposób łącząc *psyche* i kosmos, co czyni z niej niezrównane źródło wiedzy o obrazach. Szczególną funkcję poezji ilustruje następujący fragment książki *L'air et les songes*:

Zadaniem poety jest delikatne pobudzanie obrazów, by zyskać pewność, że ludzki duch oddziałuje na nie w ludzki sposób, by zyskać pewność, że są to ludzkie obrazy, obrazy, które uczłowieczają siły wszechświata. Dochodzimy więc do kosmologii tego, co ludzkie.

---

ruszają na poszukiwanie nowego towarzystwa, złego towarzystwa. Ileż pomniejszych konfliktów trzeba potem rozwiązać, gdy z włóczęgowatego marzenia powraca się do roztropnego słownika”. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 27. „Jeśli o mnie idzie, w te szczęśliwe poranki, gdy wspomagają mnie poeci, lubię robić porządki wśród mych najbliższych słów. Sprawiedliwie rozdzielam radości obu rodzajów. Wyobrażam sobie, że słowa doznają swych drobnych radości, gdy łączy się je z przeciwnym rodzajem, a także rywalizują ze sobą w dniu literackich przycinków”. Ibidem, s. 58.

<sup>69</sup> E.K. Kaplan, *Gaston Bachelard's Philosophy of Imagination: An Introduction...*, s. 15.

<sup>70</sup> Por. ibidem. A oto, jak w *Poetyce marzenia* Bachelard ujmuje to wyzwolenie dokonujące się dzięki poetyckiemu językowi otwierającemu nas na to, co nowe, i na to, co dopiero nadejdzie: „Poezja jest jednym z przeznaczeń języka. Kiedy staramy się wysubtelnić uprzytomnienie sobie języka na poziomie poezji, potęguje się w nas wrażenie, że dosiegamy człowieka nowym słowem, słowem, które nie ogranicza się do wyrażania idei lub wrażeń, ale które usiłuje zapewnić sobie przyszłość. Powiedzielibyśmy, że obraz poetycki, w swej nowości, otwiera przyszłość języka”. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 11.

Zamiast żyć naiwnym antropomorfizmem, zwracamy człowieka elementarnym i głębokim siłom<sup>71</sup>.

Bachelard akcentuje tu zarówno znaczenie wyobraźni spajającej ludzki świat wyobrażeń z naturą w jej kosmicznym wymiarze, jak i głęboko humanistyczną rolę poety, który, rozwijając obrazy, zakotwicza człowieka w pierwotnych elementach wszechświata, jednocześnie uczłowieczając go i znosząc jego obcość.

Wróćmy jednak do głównego tematu i zapytajmy: jakie miejsce w Bachelardowskiej metodzie analizy tekstu literackiego zajmuje kategoria archetypu? Zanim odpowiemy na tak sformułowane pytanie, zwróćmy się ku psychologii analitycznej Junga i jej relacji do literatury.

Szwajcarski psychiatra omówił te kwestie *explicite*<sup>72</sup>, przeprowadził także analizy dzieł literackich, w których wykorzystał założenia i narzędzia wypracowane w ramach psychologii analitycznej<sup>73</sup>, wreszcie – w swych rozważaniach psychologicznych często nawiązywał do literackich tekstów, ilustrując za ich pomocą stawiane przez siebie tezy. Bez wątpienia można więc uznać, że uważał literaturę za istotny obszar duchowej działalności człowieka, którego badanie może dostarczyć doniosłych wniosków na temat ujawniających się w nim nieświadomych treści.

Krytycznie odnosił się do Freudowskich analiz literatury, akcentując szczególnie charakter dzieła sztuki, w tym tekstu literackiego, którego Freud jego zdaniem nie dostrzegał, koncentrując się na mających go determinować manifestacjach jednostkowej nieświadomości. Tymczasem wedle Junga wszelka lektura, także psychoanalityczna, musi tę szczególność uwzględniać, by uniknąć sprowadzenia dzieła do pozaartystycznych okoliczności życia jego twórcy. Podejście Freuda, poszukującego w tekstach literackich śladów stłumień czy nerwic bądź ich bohaterów, bądź autorów<sup>74</sup>, jest zdaniem Junga redukcjonizmem zapoznającym wyjątkowość literatury, traktującym ją niczym chorego, którego należy zdiagnozować i uzdrowić<sup>75</sup>. Tymczasem poeta nie jest pacjentem, a jego

<sup>71</sup> G. Bachelard, *L'air et les songes...*, s. 52.

<sup>72</sup> Por. C.G. Jung, *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce...*, a także C.G. Jung, *Psychologia i literatura*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce...*, s. 127–157.

<sup>73</sup> Por. m.in. C.G. Jung, „Ulisses”. Monolog, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce...*, s. 161–193.

<sup>74</sup> Por. m.in. S. Freud, *Obłąd i sny w „Gradivie” Wilhelma Jensena* (wraz z Apendyksem do wydania II) oraz *Dostojewski i ojcostwo*, w: Idem, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 5–68, 229–244.

<sup>75</sup> Odnosząc się wprost do Freudowskich interpretacji tekstów literackich, Jung pisał następująco: „Zastosowana do dzieła sztuki, metoda ta prowadzi do opisanych

dzieło to nie choroba, wobec czego odstąpienie od „medycznego przesądu” wydaje się tu być koniecznością<sup>76</sup>.

Literatura wymaga zupełnie innego podejścia niż medyczne, co jednak nie znaczy, że należy pomijać szeroko rozumiany kontekst, w którym została stworzona. Zgodnie z założeniami psychologii Junga największy nacisk należy jednak położyć nie na to, co jednostkowe, lecz na to, co ponadindywidualne:

Nastawienie na to, co osobiste, nastawienie pojawiające się wraz z kwestią przyczynowości indywidualnej, jest nieadekwatne w stosunku do dzieła sztuki o tyle, o ile nie jest ono człowiekiem, lecz zjawiskiem nadosobniczym. Dzieło sztuki to rzecz, nie osobowość, toteż element osobniczy nie może tu być żadnym kryterium. Autentyczne dzieło sztuki ma nawet specyficzny sens polegający na tym, że udaje mu się uwolnić z ciasnoty i ślepych uliczek tego, co osobnicze, pozostawiając daleko z tyłu przemijalność i krótki oddech tego, co tylko osobnicze<sup>77</sup>.

Wartość sztuki polega na jej uniwersalności, na jej wymiarze ponadindywidualnym i ta świadomość powinna, zdaniem Junga, stać w centrum wszelkich psychologicznych odczytań zarówno literatury, jak i szerzej – sztuki.

Ponadindywidualny wymiar sztuki wynika jego zdaniem z zakorzenienia w zbiorowej nieświadomości i w zawartych w niej archetypach. Jung odróżnia dwa rodzaje dzieł literackich. W pierwszym autor utożsamia się z twórczym procesem, jest podmiotem twórczego przekazu. Dzieło, jako podporządkowane woli i świadomości pisarza, wyraża jego twórczy zamysł. Z kolei w dziełach drugiego rodzaju autor podąża za głosem swej Jaźni, zarówno treść, jak i forma zdają się być mu narzucone, a on sam – podrzędny względem swego dzieła i manifestujących się w nim treści<sup>78</sup>: „Podczas gdy jego świadomość staje w obliczu tego zjawiska bezradna i pusta, on zostaje zalany całą powodzią myśli i obrazów, których on sam nigdy by nie stworzył podług swych zamiarów, które nigdy by się nie zrodziły z jego woli”<sup>79</sup>. Tego rodzaju poezja i proza wypływa z nieświadomości, przekładając archetypy na

---

tu rezultatów: z mieniającej się wszelkimi barwami sukni dzieła sztuki wyłuskuje nagą codzienność elementarnego *homo sapiens*, do którego to gatunku należy sam artysta”. C.G. Jung, *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce...*, s. 106.

<sup>76</sup> Por. ibidem, s. 108.

<sup>77</sup> Por. ibidem, s. 109.

<sup>78</sup> Por. ibidem, s. 110–111.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 111.

literacki język i poetyckie obrazy. Ona stoi w centrum zainteresowań Jungowskiej psychologii.

To nie pisarz powinien więc stanowić przedmiot analiz, lecz dzieło uchylające przed interpretatorem podwoje nieświadomości. Jung następująco określa cel psychologicznej lektury: „[...] nasze pierwsze pytanie powinno mieć następujące brzmienie: do jakiego praobrazu nieświadomości zbiorowej można sprowadzić obraz rozwinięty w dziele sztuki?”<sup>80</sup>. W tym sensie proces twórczy polega na formowaniu archetypu, a istotę sztuki stanowi jej zdolność aktualizowania, utrwalania i przekładania na język współczesności nieświadomych, archetypowych potencjalności. Potencjalności te Jung nazywa najgłębszymi źródłami życia, ponieważ to one określają nasze człowieczeństwo<sup>81</sup>.

Ujawniające się w literaturze archetypy obdarzają dzieło mocą oddziaływania na czytelnika, który odnajdzie w niej obrazy odwołujące się do swego losu. Cierpienie, obawy, radości i spełnienia – wszystkie kluczowe momenty ludzkiego życia znajdują swe odzwierciedlenie w archetypach uzewnętrzniających się w sztuce. Dlatego w różnych momentach życia, a więc i w różnych etapach psychicznego rozwoju, który Jung nazywa indywiduacją, czytelnik może odmiennie odczytywać poszczególne teksty, na przykład zwracając uwagę na fragmenty, które wcześniej nie przykuły jego uwagi<sup>82</sup>. Tkwiąc swymi korzeniami w głębi zbiorowej nieświadomości, literatura przemawia do nas „niczym tysiącem głosów”<sup>83</sup>, odwołując się do tego, co w nas pierwotne.

I. Błocian, zestawiając Jungowską koncepcję archetypów z Bachelardowską filozofią obrazów, zwraca uwagę na napięcie między momentalnością, nagłością obrazu i stałością fundujących je matrycowych wzorców:

Obrazy w studiach Bachelardowskich nad wyobraźnią dotyczą metaforycznych obrazów poetyckich, „momentarycznych”, a jednocześnie reflektujących pewne matryce oglądu i działania człowieka [...]. Nie są one bezładem form odbioru i reagowania na uwarunkowania, ale tworzą się wedle pewnych pryzmatów wiodących i na podłożu

<sup>80</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>81</sup> Por. ibidem, s. 123.

<sup>82</sup> „Często dane nam się było przekonywać, że nagle człowiek ponownie odkrywa jakiegoś poetę. Dzieje się to wówczas, gdy nasza świadomość w trakcie procesu rozwoju wspięła się na wyższy szczebel i z tej perspektywy ów dawny poeta mówi nam nagle coś nowego. Te nowe treści już od dawna tkwiły w jego dziele, były jednak ukrytym symbolem i odczytanie go możliwe było jedynie dzięki odnowieniu ducha czasu. Potrzebne tu były inne, nowe oczy, bo stare mogły w nim dostrzec tylko to, co i tak już widziały”. Ibidem, s. 116.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 123.

pewnych matryc możliwości i potrzeb ludzkich oraz sytuacji człowieka i procesu jego rozwoju<sup>84</sup>.

Choć Bachelardowskie rozważania poświęcone wyobraźni poetyckiej mają charakter eseistyczny i mogą sprawiać wrażenie bardzo swobodnych, to wyraźnie widać w nich dążenia filozofa do usystematyzowania analiz przez wiązanie poszczególnych wyobrażeń w grupy podporządkowane nadrzędnym wobec nich obrazom pierwotnym, czego przykłady przywołałam wcześniej.

Ta systematyzacja wynika wprost z lektury tekstu. Zdaniem Bachelarda w literaturze czynnikiem systematyzującym rozproszone obrazy jest sama opowieść, sterująca wyobrażeniami, skojarzeniami, marzeniami czytelnika i jednocześnie stanowiąca zapis twórczej pracy pisarza. Opowieść pośredniczy między twórcą i odbiorcą, zakotwicząc ich obydwu w nieświadomych, pierwotnych, archetypowych obrazach wytyczających kierunek dzieła. W *La poetique de l'espace* czytamy:

Opowieść jest obrazem, który rozbrzmiewa. Zmierza ku złączeniu obrazów niezwykłych, jak gdyby mogły one osiągnąć spójność. W ten sposób opowieść przekazuje przeświadczenie o istnieniu obrazu pierwszego dla całego zbioru obrazów pochodnych. Powiązanie jest jednak tak nieskomplikowane, a wnioskowanie tak potoczyste, że nie widzimy, gdzie tkwi załóżek tej historii<sup>85</sup>.

Na wczesnym etapie rozwoju swej filozofii wyobraźni Bachelard – podążając za Freudem – kierował się ku ukrytym w marzeniach kompleksom. To Freud bez wątpienia najmocniej wpłynął na Bachelardowską psychoanalizę poznania obiektywnego wyłożoną przezeń w *Kształtowaniu umysłu naukowego* i kontynuowaną w *La psychanalyse du feu*, książce z pogranicza epistemologii i poetyki. Podejście Freudowskie patronuje także analizom przeprowadzonym w *L'eau et les rêves*, a zwłaszcza tak zwanej psychoanalizie życia (*psychanalyse de vie*) – projektowi zrealizowanemu przez Bachelarda w książce *Lautréamont*.

Wraz z rozwojem swej filozofii wyobraźni Bachelard odszedł jednak od Freudowskiego typu lektury psychoanalitycznej i zwrócił się ku Jungowi, wraz z nim odnajdując bogactwo uniwersalnych, nieświadomych obrazów, dzięki którym indywidualne światy wyobraźni naznaczone są wspólnymi rysami. Z tej perspektywy, umieszczającej indywidualną

<sup>84</sup> I. Błocian, *Obrazy matrycowe, obrazy mityczne w filozoficzno-antropologicznym ujęciu Junga, Bachelarda, Duranda oraz Wunenburgera*, w: *Czy obrazy rządzą ludźmi?*, red. A. Kampka, A. Kiryrow, K. Sobczak, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2017, s. 147.

<sup>85</sup> G. Bachelard, *La poétique de l'espace...*, s. 152.

nieświadomość w szerokich ramach nieświadomości zbiorowej, libido jako energia seksualna, a także biografizm psychoanalizy Freuda jawią się Bachelardowi jako redukcjonistyczne i prowadzące do zapoznania bogactwa nieświadomości człowieka. O biografizmie pisał na przykład tak: „Jeśli więc ująć poezję w porywie ludzkiego stawania się, u szczytu natchnienia, które ofiarowuje nam nowe słowo, na cóż mogłaby nam się przydać biografia, która mówi nam o przeszłości, o ciężkiej przeszłości poety?”<sup>86</sup>. Obrazy muszą przemówić same, to poezja, wyobrażenie, marzenie powinny być przedmiotem badania. I to one muszą doprowadzić do swego źródła, jakim jest obraz pierwotny, przejawiający się w życiu twórczej wyobraźni w niezliczonych wariantach.

„[...] to *anima* jest u źródła marzeń”<sup>87</sup>

Wspominany już rozdział *Poetyki marzenia*, którego lekturę J.-J. Wunenburger nazwał rozkoszą dla jungisty, jest jednym z tych tekstów Gastona Bachelarda, w których najwyraźniej nawiązał do Jungowskiej psychologii. Nie tylko powołał się w nim na charakterystyczne dla myśli Junga kategorie, ale też wykorzystał je jako narzędzia analityczne umożliwiające uchwycenie istoty pracy wyobraźni twórczej oraz jej wytworów: marzeń i pojawiających się w nich obrazów.

Bachelard podzielił ten rozdział na dwie części. Pierwszą zatytułował: *Marzenie o marzeniu. Marzyciel słów*, drugą natomiast: *Marzenie o marzeniu. Animus – anima*. Najważniejszym Jungowskim wątkiem, który się w nich pojawia, jest archetypowa dychotomia animy i animusa. To wewnętrzne, psychiczne obrazy męskości i kobiecości, które Jung uznał za wywodzące się z podstawowych archetypów, przypisane każdemu człowiekowi „fundamentalne formy, które leżą u podłoża »kobiecego« aspektu osobowości mężczyzny i »męskiego« aspektu osobowości kobiety”<sup>88</sup>.

Zakorzenione w nieświadomości wzorce męskości i kobiecości wyznaczają napięcie między biegunami płciowego różnicowania. Bachelard odniósł to przeciwstawienie do sytuacji onirycznej, w ramach której oddzielił marzenie senne (*rêve*) od marzenia na jawie (*rêverie*). Pierw-

<sup>86</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 17.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>88</sup> A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, tłum. W. Bobecki, L. Zielińska, Unus, Wrocław 1994, s. 38–39.

szemu z nich przypisał znak animusa, drugiemu natomiast – animy. Dogłębną analizę pojęć i zjawisk onirycznego życia poprzedza analiza języka, dowodząca wspomnianego wcześniej, szczególnego stosunku Bachelarda do słów, który skądinąd przenika cały ten rozdział.

*Le rêve* (marzenie senne, śnienie) jest w języku francuskim rzeczownikiem rodzaju męskiego, z kolei *la rêverie* (marzenie dzienne, marzenie na jawie) to rzeczownik rodzaju żeńskiego. Tę różnicę, której nie da się w pełni uchwycić w polszczyźnie, tłumacz polskiego wydania *Poetyki marzenia* oddał przy użyciu słów „sen” i „marzycielskość”. Czytamy więc:

Już nawet gramatyczny rodzaj słów „sen” i „marzycielskość” sugeruje ich odmienne natury. Tracimy to rozróżnienie, gdy sen i marzenie traktujemy jako gatunki tego samego oniryzmu. Trzymajmy się więc klarowności języka. Pójdźmy do kresu tego rozróżnienia i spróbujmy wprowadzić w czyn kobiecy charakter marzenia<sup>89</sup>.

Różnica gramatyczna jest dla Bachelarda pierwszym sygnałem dwupłciowości onirycznej sfery ludzkiego życia. Wyprowadzając z tak zarysowanej opozycji inne konsekwencje, można tu dostrzec krytykę „klasycznej psychoanalizy” odnoszącej się przede wszystkim do treści snów, a także ujęcie psychiki człowieka jako działającej w dwóch rejestrach – pod znakiem animy i pod znakiem animusa, w dychotomii marzenia dziennego i marzenia sennego, w czuwaniu i we śnie.

Gramatyczne rozróżnienie rzeczowników odnoszących się do świata wyobrażeń wpisuje się w szerszy kontekst Bachelardowskich rozważań nad językiem, w kontekście nadanych słowom rodzajów. Filozof zastanawia się na przykład nad tym, w jaki sposób rodzaj gramatyczny nazwy wpływa na wyobrażenia jej desygnatu (uwzględniając w swych rozważaniach różnice między poszczególnymi językami), poszukuje także – między innymi za Simone de Beauvoir – prawidłowości, które umożliwiłyby wyjaśnienie źródeł rodzajów słów. I wreszcie, odkrywa przeciwne względem siebie odpowiedniki słów, które stają się dlań przedmiotami marzeń:

W nie kończących się marzeniach pobudzam tym sposobem matrymonialne możliwości swego słownika. Czasem, w plebejskich marzeniach, łączę kuferek z kamionką. Ale szczególnie oczarowują mnie bardzo bliskie synonimy, które przechodzą od rodzaju męskiego do żeńskiego. Nie przestaję o nich marzyć. Wszystkie moje marzenia podwajają się. Wszystkie słowa, bez względu na to, czy dotyczą rze-

<sup>89</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 40.

czy, świata, uczuć czy potworów, wyruszają – jedne w poszukiwaniu towarzyski, inne w poszukiwaniu towarzysza: zwierciadło i tafla, dokładny zegar i wierna klepsydra, kartka w książce i arkusz papieru, bór i puszcza, obłok i chmura, potwór i poczwara, flet i lutnia, płacz i łza...<sup>90</sup>

Zwieńczone sukcesem poszukiwania potwierdzają biegunowy, zarazem męski i kobiecy charakter języka, co ostatecznie odnosi nas znów do androginii *psyche* jako podstawy wszelkiej kulturotwórczej działalności człowieka.

Jak pisze Zenon Waldemar Dudek, „W Jungowskiej psychologii głębi [...] mówi się o psychologicznej dwupłciowości, tj. o współwystępowaniu cech męskich i żeńskich, czyli o androgynii człowieka”<sup>91</sup>. Do tej tezy Junga Bachelard nawiązuje wprost, pisząc:

W licznych swych dziełach, C.G. Jung wykazał istnienie głębokiej dwoistości *Psyche*. Dwoistość tę podporządkował dwoistemu znakowi: *animus* i *anima*. Według niego i jego uczniów, we wszelkiej psychice, zarówno męskiej, jak i kobiecej, istnieją, już to współpracując, już to zderzając się jedno z drugim, oba te pierwiastki, *animus* i *anima*<sup>92</sup>.

Zgodnie z psychologią Junga, objawiająca się między innymi w zróżnicowanej symbolice kulturowej<sup>93</sup> dwupłciowość tak męskiej, jak i kobiecej psychiki opiera się na przeciwstawieniu obecnego w nieświadomości mężczyzny wzorca idealnej kobiecości i wzorca męskości zakorzenionego w nieświadomości kobiety. I tak, *anima* – odpowia-

<sup>90</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>91</sup> Z.W. Dudek, *Psychologia integralna Junga. Człowiek archetypowy*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury „Eneteia”, Warszawa 1996, s. 164.

<sup>92</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 29–30.

<sup>93</sup> Wielość i zróżnicowanie występujących w kulturze symboli dowodzi wielowymiarowości archetypowych obrazów animy i animusa. Oto, co pisze na ten temat Jolande Jacobi: „Na przykład *anima* może się pojawić jako słodka dziewczyna, albo jako bogini, czarownica, anioł, demon, żebraczka, nierządnica, koleżanka, amazonka itd. Szczególnie charakterystyczną postacią, którą przybiera *anima*, jest na przykład Kundry z legendy o Parsifalu albo Andromeda z mitu o Perseuszu; w formie artystycznej *anima* występuje na przykład jako Beatrycze z *Boskiej Komedii*, Ona Ridera Haggarda, Antinea z *Atlantydy* Benoit itd. Podobnie w różnych formach występuje *animus*; jego wyższą postacią może być Dionizos, rycerz Sinobrody, Szczurołap z podań ludowych, Latający Holender lub Zygfryd, niższą zaś, bardziej prymitywną – gwiazdor filmowy Rudolf Valentino, sławny bokser Joe Louis, a w czasach szczególnie niespokojnych, jak na przykład nasza epoka, także niektórzy słynni politycy lub dowódcy wojskowi”. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 148.

dająca macierzyńskiemu erosowi – kieruje mężczyznę między innymi ku działalności artystycznej oraz ku sferze emocji i relacji<sup>94</sup>. Z kolei *animus* – odpowiadający ojcowskiemu logosowi – skłania kobietę ku niezależności, samodzielności i aktywności<sup>95</sup>. Jung stwierdza:

Terminów „eros” i „logos” używam jedynie jako pojęciowych środków pomocniczych w celu opisania faktu, że świadomość kobiety bardziej charakteryzuje jednoczący eros niż różnicujący i odpowiadający poznaniu logos. U mężczyzny eros – funkcja relacyjna – jest z reguły mniej rozwinięty niż logos, u kobiet zaś wyrazem ich prawdziwej natury jest eros, podczas gdy logos nierzadko bywa jedynie przykrym incydentem<sup>96</sup>.

Nie wdając się w dyskusje z wyrażonym tu stanowiskiem, odnotujmy jedynie, że *anima* wiąże się z uczuciowością, impulsywnością i nastrojowością, podczas gdy *animus* warunkuje intelektualną niezależność, odpowiedzialność i samostanowienie.

Tak zarysowaną dychotomię Bachelard przeniósł na obszar badań, w których z jednej strony skierował się ku epistemologii i filozofii nauki, z drugiej natomiast ku filozoficznej refleksji nad marzeniem i wyobraźnią. Tę dwutorowość odzwierciedla problem stale obecny w myśli Bachelarda: problem relacji między pojęciem a obrazem. W *Poetyce marzenia* przeciwstawił je sobie, wykorzystując przytoczoną wyżej charakterystykę męsko-żeńskiej syzygii:

Gdyby przyszło mi podsumować nieregularną i pracowitą karierę, naznaczoną różnymi książkami, najlepiej byłoby umieścić ją pod sprzecznymi znakami, męskim i żeńskim, pojęcia i obrazu. Nie jest możliwa synteza pojęcia i obrazu [...]. Kto duchem całym oddaje się pojęciu, całą duszą zaś obrazowi, wie dobrze, że pojęcia i obrazy rozwijają się na dwu rozwidlających się ścieżkach życia umysłowego<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> „*Anima* jest personifikacją wszystkich żeńskich psychologicznych tendencji w *psyche* mężczyzny takich jak: mgliste uczucia i nastroje, profetyczne wglądy, podatność na irracjonalność, zdolność do osobowej miłości, uczucia związane z przyrodą i nie mniej od nich ważny stosunek do nieświadomości”. M.-L. von Franz, *Proces indywiduacji*, w: C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole...*, s. 243.

<sup>95</sup> „[...] jej [kobiety – M.P.-B.] *animus* może przekształcić się w nieocenionego wewnętrznego towarzysza, który obdarzy ją takimi męskimi cechami, jak: inicjatywa, odwaga, obiektywizm oraz duchowa mądrość”. Ibidem, s. 266.

<sup>96</sup> C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1997, s. 24–25.

<sup>97</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 64.

Obiektywne pojęcie *versus* subiektywny obraz, poznanie naukowe kontra marzenie, intelekt przeciwstawiony wyobraźni – tak oto rysuje się podział wskazany przez Bachelarda już w książce *Kształtowanie się umysłu naukowego*, w której postulował usunięcie z poznającego, racjonalizującego i obiektywizującego umysłu tego, co subiektywne. Ponad dwie dekady po opublikowaniu książki o błędach w dziejach nauki Bachelard podtrzymywał swe stanowisko, pisząc: „W myśli naukowej pojęcie tym lepiej funkcjonuje, im bardziej oderwane jest od wszelkiego tła obrazowego”<sup>98</sup>. U Junga odnalazł kolejne, zakorzenione w nieświadomości uzasadnienie tego przeciwstawienia: fundamentalna odmiennność pojęcia i obrazu wynika z tego, że każde z nich bierze swój początek w przeciwnym biegunie psychiki. Mając źródło w biegunowych archetypach animy i animusa, obraz i pojęcie są istotowo różne.

A zatem męskości pojęcia przeciwstawia się kobiecość obrazu. „Dwiema odmiennymi miłościami kochać trzeba moce psychiczne, jeśli kocha się pojęcia i obrazy, męski i żeński biegun Psyche”<sup>99</sup>. Podkreślamy, że dla Bachelarda pojęcie i obraz, zrodzone i czerpiące swe moce z odmiennych archetypów, nie są swymi dopełnieniami. Nie da się urzeczywistnić ich syntezy, nigdy nie ustanowią pełni, bo jedno nie jest dopełnieniem drugiego. „Obraz nie może dostarczyć pojęciu materii. Zapewniając obrazowi stabilność, pojęcie zdusiłoby jego życie”<sup>100</sup>. Ujęcie pojęcia i obrazu jako przeciwstawnych względem siebie wytworów umysłu doprowadziło Bachelarda do konstatacji, zgodnie z którą nie da się zobiektywizować obrazu, uchwycić jego istoty w abstrakcyjnym porządku *ratio*:

Obraz badać można jedynie obrazem, marząc obrazy takie, jakie układają się w marzeniu. To nonsens sądzić, że możliwe jest obiektywne studium wyobraźni, bo obrazu nie da się dostąpić inaczej niż w uwielbieniu. Nawet gdy tylko porównujemy jeden obraz z drugim, możemy utracić udział w jego indywidualności<sup>101</sup>.

Zgodnie z koncepcją Junga *anima* i *animus* są swymi dopełnieniami. Kobieca świadomość znajduje dopełnienie w archetypowym wzorcu męskości *animus*, a świadomość mężczyzny wkracza na drogę prawidłowego rozwoju dzięki uspojnieniu z archetypem kobiecości *anima*. Odniesienie świadomości do archetypowego obrazu duszy, zakładające zaktywizowanie i przyswojenie nieświadomych treści oraz scalenie ich

<sup>98</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 65–66.

w obszarze psychiki, to jeden z koniecznych etapów procesu indywiduacji, a więc psychicznego rozwoju, traktowanego przez Junga jako najważniejsze zadanie człowieka, jako proces jego wewnętrznego stawania się i samorozumienia. W finalistycznej psychologii Junga wszystkie konflikty i przeciwieństwa rozważane są z perspektywy całości, pełni, którą ma stać się *psyche* dzięki ich przekroczeniu<sup>102</sup>.

Bachelard natomiast przeciwstawił sobie te archetypy, jako że *anima* i *animus* nie były dlań elementem procesu indywiduacji, lecz znakami dwóch odmiennych ruchów ludzkiego umysłu. Człowiek – niezależnie od płci i indywidualnych wyzwań związanych z samorozwojem – może uczestniczyć zarówno w porządku *ratio*, jak i *imaginatio*, a więc zarówno w abstrakcyjnej pracy intelektualnej spod znaku animusa, jak i w obrazotwórczej działalności wyobraźni zakorzenionej w animie. Najlepszym przykładem takiej dwoistości jest postać i działalność samego Bachelarda: badacza pojęć i marzyciela obrazów.

To założenie doprowadziło Szampańczyka do dalszych wniosków, zgodnie z którymi kobiecość marzenia i męskość pojęcia wyrażają dwie przeciwstawne strony ludzkiej świadomości, „z których jedna byłaby świadomością jasnego dnia, a druga – świadomością akceptującą nocną stronę duszy”<sup>103</sup>. Człowiek nigdy nie jest jednowymiarowy – ma swą dzienną stronę, ma także swą stronę nocną, tkwi tak w rozmarzonym porządku animy, jak i w racjonalnym porządku animusa. J.-J. Wunenburger umiejscawia tę dwuwymiarowość w szerszym kontekście, określając przy jej pomocy Bachelardowskie rozumienie zadań filozofii. Píše:

Bachelard okazuje się [...] mieć dwa oblicza, nieco niekompatybilne, lecz dokładnie dopełniające się, niczym dzień i noc. To oczywiście metafora, igrająca z realną, dwudziestoczęterogodzinną układanką, która jednak wskazuje na to, że filozofia musi zdawać sobie sprawę z dwudziestu czterech godzin umysłu i studiować w równej mierze tak pojęcie, jak i obraz<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> „Podobnie jak doprowadzenie cienia do świadomości umożliwia poznanie naszej drugiej ciemnej, należącej do tej samej płci strony, tak uświadomienie sobie obrazu duszy umożliwia poznanie tego, co w naszej psychice należy do płci odmiennej. Gdy ten obraz zostanie poznany i ujawniony, wtedy przestaje działać z głębi nieświadomości; pozwala to nam wreszcie na zróżnicowanie tej odmiennopłciowej części psyche i na zintegrowanie jej z naszą świadomą postawą; wynikiem tego jest nadzwyczajne wzbogacenie treści naszej świadomości oraz rozszerzenie naszej osobowości”. J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga...*, s. 156–157.

<sup>103</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 66.

<sup>104</sup> J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand...*, s. 60.

Stwierdzenie Wunenburgera pokazuje także, że animę i animusa można pojmować jako swe dopełnienia w perspektywie dwubiegunowości świadomości człowieka. Przeciwnieństwa biorące początek w tych dwóch archetypach spotykają się w świadomości tego, kto myśli i marzy, kto stworzył się na te dwa porządki przynależne jego naturze.

Przypisanie pojęcia animusowi i zakorzenienie marzenia w animie jest zgodne z Jungowską charakterystyką tych archetypów, wedle której pierwiastek męski w większym stopniu podporządkowany jest logosowi, podczas gdy żeński stanowi przede wszystkim emanację erosa, rozumianego jako funkcja relacji. Ponieważ Bachelard wykorzystuje kategorie „anima” i „animus” w książce poświęconej filozofii wyobraźni, skoncentrujemy się teraz na aktywności tej funkcji umysłu oraz na obrazach i marzeniach, które wytwarza. Spytajmy następująco: co to znaczy, że to właśnie *anima* determinuje marzenie i obraz?

Oddajmy głos Bachelardowi:

[...] marzenie uwalnia każdego marzyciela, mężczyznę i kobietę, od świata żądań. Marzenie idzie w kierunku przeciwnym do żądania. W czystym marzeniu, które przywraca marzyciela jego spokojnej samotności, wszelki ludzki byt, kobieta czy mężczyzna, znajduje wytchnienie, którego miejscem jest *anima*, zstępując w głębie, zstępując nieustannie po „zboczu marzenia”. Schodzenie bez upadku. W tej nieokreślonej głębi króluje kobiece wytchnienie. W tym kobiecym wytchnieniu, z dala od trosk, ambicji i projektów, zaznajamamy konkretnego wytchnienia, które całemu naszemu bytowi przynosi odpoczynek<sup>105</sup>.

Podczas gdy *animus* wyraża się w projektach, ambicjach i troskach, sposobach na to „by nie być obecnym dla siebie samego”<sup>106</sup>, *anima* żyje bieżącą szczęśliwością obrazów<sup>107</sup>. W czystym marzeniu wypływającym z głębi marzyciela, w szczęśliwej chwili marzenia, urzeczywistnia się kobieca część ludzkiej natury. Zakotwiczone w *anima* marzenie ma zarówno wymiar pozytywny, urzeczywistniający się w ukojeniu, w zwrocie ku wnętrzu, w skierowaniu się ku pełni bytu, jak i negatywny, odrywający marzącego od racjonalnego ujmowania rzeczywistości oraz od codzienności nie dającej pełni wytchnienia. Bachelard uwyrażnia ludzką androginię, współwystępowanie w człowieku pierwiastków męskiego i żeńskiego. Zarówno *animus* – racjonalność, pojęcie, abstrahowanie, troski i projekty, jak i *anima* – „zasada naszego wytchnienia [...]”,

<sup>105</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 75.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>107</sup> Por. ibidem.

spokojna kobiecość”<sup>108</sup>, współistnieją w naturze człowieka. Odnalezienie dwóch biegunowych, formujących nas pierwiastków tworzących tę szczególną androginię, to droga do odnalezienia wewnętrznej równowagi sięgającej nieświadomych głębi ludzkiej natury.

### Król i Królowa. Kosmiczne marzenie alchemii

Zarówno Jung, jak i Bachelard odwoływali się w swych analizach do alchemii, odnajdując w niej szczególną, mistyczną ekspresję archetypowych wzorców. W *Poetyce marzenia* Bachelard wprost podjął rozważany przez Junga wątek alchemicznych przeobrażeń, których ostatecznym celem ma być *coniunctio oppositorum* – zespolenie przeciwieństw, przezwyciężenie dualizmu i odnalezienie ukrytej jedności spajającej przeciwieństwa.

Oto, co na ten temat pisał Jung: „Tak zatem idea *coniunctio* z jednej strony usiłuje rozjaśnić mroczną tajemnicę związku chemicznego, z drugiej jednak strony, jako mitologem, wyraża archetyp zjednoczenia przeciwieństw, stając się tym samym obrazem *unio mystica*”<sup>109</sup>. W alchemii, poszukiwaniu jedności mającej leżeć u podstaw przeciwnych sobie substancji, towarzyszy przeświadczenie o mistycznym związku przeciwieństw obecnych zarówno w człowieku, jak i w świecie, czego jednym z przejawów ma być właśnie zespolenie substancji i przekształcenie ich w nową materię. „Poszukiwana przez stulecia i nigdy nie znaleziona *prima materia* względnie *lapis philosophorum*, jak to niektórzy trafnie przeczuwali, jest do odnalezienia w samym człowieku”<sup>110</sup>, pisze Jung. Transcendencja, filozoficzny kamień niedostępny dla śmiertelników zamkniętych w empirii i doczesności staje się odpowiednikiem zbiorowej nieświadomości, a poszukiwanie go – analogią dla dokonywanego w terapii wysiłku samorozumienia<sup>111</sup>.

Dla Bachelarda alchemia jest uniwersum kosmicznych marzeń, to one wyznaczają bowiem punkt wyjścia, metodę i cel alchemicznych badań:

<sup>108</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>109</sup> C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo Sen, Warszawa 1993, s. 13.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 36–37.

<sup>111</sup> „Opracowanie *prima materia* – treści nieświadomej – wymaga bezgranicznej cierpliwości, wytrwałości, *aequanimitas* (równowagi ducha), wiedzy i umiejętności lekarza; od pacjenta natomiast wymaga natężenia wszystkich jego sił i umiejętności znoszenia cierpienia, której też i lekarzowi nie może zabraknąć”. Ibidem, s. 39.

„W swym laboratorium alchemik poddaje doświadczeniom własne marzenia”<sup>112</sup>. Filozof przeniósł Jungowskie rozważania poświęcone alchemicznemu wyobrażeniu i tkwiącym u ich podstaw archetypom na obszar swej filozofii marzenia. W *Poetyce marzenia* podjął jeden z wątków przedstawionych w Jungowskiej *Psychologii przeniesienia*, której przedmiot stanowią ryciny z pierwszego wydania *Rosarium Philosophorum*, traktatu alchemicznego pochodzącego z połowy szesnastego wieku. Jung odniósł te ryciny do założeń psychologii analitycznej, szczególnie nacisk kładąc na zjawisko przeniesienia, w wyjątkowy sposób naznaczającego relację między pacjentem a terapeutą. Dla Bachelarda rozważania te stały się inspiracją do refleksji nad marzeniem jako ujawniającym wszechmoc animy i animusa<sup>113</sup>.

Bachelard odwołuje się do Jungowskich rozważań wychodzących od ilustracji przedstawiającej zaręczyny lub zaślubiny Króla-Oblubieńca i Królowej-Oblubienicy. Jung szczegółowo analizował bogatą symbolikę ryciny: studiował między innymi stroje Króla i Królowej, dzielący ich dystans z jednoczesnym wzajemnym zwrotem ku sobie, zetknięte lewe dłonie, skrzyżowane gałązki trzymane przez nich w rękach, Słońce i Księżyc pod ich stopami. Mocą spajającą wszystkie elementy ilustracji jest jego zdaniem obustronna miłość naznaczona tabu kazirodczej relacji, która z kolei „symbolizuje zjednoczenie z własną istotą, indywiduację lub urzeczywistnienie Jaźni”<sup>114</sup>. Ten aspekt kazirodztwa rozumianego jako symbol sprawia, że relacje między pierwszymi bogami są niemal wyłącznie kazirodcze. Jung pisze: „Kazirodztwo jest po prostu następującym tuż po praidei samozapłodnienia kolejnym etapem rozwoju idei zjednoczenia z tym, co jest tego samego rodzaju”<sup>115</sup>.

Odnosząc te rozważania do kontekstu relacji terapeutycznej, Jung podejmuje zagadnienie przeniesienia jako podległej wobec procesu

---

<sup>112</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 83. J.-J. Wunenburger podkreśla znaczenie Bachelardowskich studiów nad alchemią jako jednego z kluczowych kontekstów, w których filozof kształtował swoją teorię wyobraźni: „Dla Bachelarda alchemik jest prawdziwym pierwowzorem marzyciela, ponieważ jego wyobraźnia jest jednocześnie wpisana (*engrammée*) w nieświadome archetypy i wszczepiona w materie będące projekcjami, w których sama psychicznie się przekształca”. J.-J. Wunenburger, *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand...*, s. 65.

<sup>113</sup> Trzeba podkreślić, że *Poetyka marzenia* nie jest jedynym tekstem, w którym Bachelard odwoływał się do alchemii – wręcz przeciwnie. Alchemiczne teksty były dlań istotnym punktem odniesienia, zarówno w filozofii wyobraźni, jak i w filozofii nauki. Tu jednak, ze względu na oś problemową rozdziału, przywołujemy jedynie te rozważania Bachelarda, w których analizował archetypy animy i animusa, odnosząc je do Jungowskich uwag na temat alchemicznego obrazu Króla i Królowej.

<sup>114</sup> C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia...*, s. 75.

<sup>115</sup> Ibidem.

indywidualacji i współwystępującej z sytuacją konwencjonalną nieświadomej „famiaryzacji” partnera, stanowiącej wynik projekcji infantylnych i archaicznych obrazów<sup>116</sup>. W relacji pacjent–lekarz ten drugi zostaje niejako wciągnięty w nieuświadomione zależności, które musi pokonać, by integracja osobowości pacjenta stała się możliwa. Motywy przeniesienia są ukryte i mroczne, co wynika z istoty człowieczeństwa:

[...] wszystko, co należy do Dzieła, jest czarnym cieniem (*umbra solis* lub *sol niger* alchemików), który każdy za sobą ciągnie, a mianowicie tym gorszym, toteż ukrytym aspektem osobowości – jest to słabość przynależna każdej sile, noc, która podąża za każdym dniem, zło dobrego<sup>117</sup>.

Wzajemne odniesienie Króla i Królowej, zakładające jasną i mroczną (dzienną i nocną) stronę osobowości, zdaje się przedstawiać relację przeniesienia. Jung polemizował jednak z taką interpretacją. Jego zdaniem w alchemicznych figurach Króla i Królowej dostrzec można treści projektowane z nieświadomości adepta oraz *soror mystica* (mistycznej siostry)<sup>118</sup>. Przede wszystkim zwrócił uwagę na współlistnienie i współodniesienie elementu żeńskiego i męskiego, ujmując je jednak *à rebours*, jako w swej (nieświadomej) istocie przeciwstawione temu, co dane. Píše następująco:

Ponieważ adept świadom jest swojej męskości, to nie może ona ulegać projekcji, która dotyczy treści nieświadomych. Skoro zaś przede wszystkim chodzi tu o męczyznę i kobietę, to w przypadku męczyzny projektowaną częścią jego osobowości może być tylko to, co jest w nim żeńskie – anima, w przypadku kobiety zaś – jej męski aspekt. W wyniku tego powstaje osobliwe skrzyżowanie charakterów płci: męczyzna (w tym przypadku adept) jest reprezentowany przez Królową, podczas gdy kobieta (w tym przypadku *soror mystica*) – przez Króla<sup>119</sup>.

Dochodzi tu do złożonej sytuacji wynikającej z czterech płaszczyzn wzajemnego odniesienia: 1) na poziomie świadomym dokonuje się ono w relacji kobiety i męczyzny; 2) męczyzna i kobieta kierują się ponadto do nieświadomych, archetypowych wzorców męskości (w przypadku kobiety) i kobiecości (w przypadku męczyzny);

<sup>116</sup> Por. ibidem, s. 75–76.

<sup>117</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>118</sup> Por. ibidem, s. 77.

<sup>119</sup> Ibidem.

3) *animus* i *anima* wzajemnie odnoszą się do siebie; 4) kobiecie *animus* kieruje się ku mężczyźnie (gdy kobieta utożsamia się z animusem), a męska *anima* kieruje się ku kobiecie (gdy mężczyzna utożsamia się ze swą animą)<sup>120</sup>.

Do tego poczwórnego odniesienia zwraca się Bachelard, przenosząc wnioski Junga na swoją filozofię marzenia:

W marzeniach o kochanku, o istocie marzącej o innej istocie, *anima* marzyciela pogłębia się, marząc o pierwiastku *anima* wymarzonej istoty. Marzenie komunii nie jest tutaj filozofią porozumienia między świadomościami. Jest życiem w jakimś *alter ego*, życiem dzięki niemu, które ożywia się intymną dialektyką *animus-anima*. Zdwarzanie i podwajanie wymieniają się funkcjami. Zdwarzając swój byt poprzez idealizację bytu umiłowanego, podwajamy byt własny w jego podwójnej mocy – *animus* i *anima*<sup>121</sup>.

Bachelard przyjął Jungowskie wnioski z rozważań nad ryciną z *Rosarium Philosophorum*, wykorzystując je w swych badaniach twórczej wyobraźni. Król i Królowa z alchemicznego traktatu to dlań „prawdziwy majestat żeńskiego i męskiego w pracy nad kosmicznym marzeniem”<sup>122</sup>. Alchemiczne figury są więc tak jak u Junga archetypowymi obrazami kobiecości i męskości, lecz – zgodnie z Bachelardowską lekturą alchemii jako zapisu kosmicznego marzenia<sup>123</sup> – zostają odniesione do wyobrażenia i w tym odniesieniu są rozważane. Pod powierzchnią pozornego naukowego obiektywizmu skierowanego ku badaniu chemicznych substancji kryje się głębia obrazów zrodzonych z subiektywnej pracy marzyciela. Przekonują o tym kierujące nim podbudki:

Marzyciel nie pragnie złota w celu jakiegoś, odległego w czasie, użytku społecznego, ale pragnie go na natychmiastowy użytek psychologiczny, aby być królem w majestacie swej męskości. Alchemik jest bowiem marzycielem, który chce, który cieszy się z chcenia, który sławi siebie w swej „olbrzymiej woli”<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Por. ibidem, s. 79.

<sup>121</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 92.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>123</sup> O tej szczególnej interpretacji alchemii zaświadczały liczne fragmenty tekstów Bachelarda. Przytoczmy jeden z nich: „Dla psychologa, który chce uchwycić zasadę pewnego pracowitego animizmu, wraz z alchemią otwiera się całe pole marzeń, które myślą, oraz myśli, które marzą”. Ibidem, s. 83.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 86.

Tak jak postaci Króla i Królowej, tak i kategorię przeniesienia Bachelard rozważał w kontekście pracy marzenia. Jak podkreśla I. Błocian, przeniesienie staje się w tym ujęciu:

[...] „przejdziem ponad” tym, co w psychice jednostki i w psychikach ludzkich przeciwstawne, ponad kontekstem społecznym. Jest to złożone przeniesienie ku jedności, łączeniu się sytuacji najogólniejszych, jednoczenia przeciwstawnych żywiołów w planie kosmicznym<sup>125</sup>.

W myśli Bachelarda dialektyka *anima-animus* urzeczywistnia się w marzeniu idealizującym, w uspoólniającej to, co przeciwstawne idealizacji<sup>126</sup>.

To charakterystyczne dla projekcji uspoólnienie dokonuje się w relacji miłosnej Oblubieńca i Oblubienicy, Króla i Królowej, adepta i *soror mystica*. W alchemicznym marzeniu, dialektyczny ruch zespolenia tego, co przeciwstawne, przekłada się także na marzenie o materiach o pojednaniu przeciwieństw, o wykroczeniu poza to, co dane ku kosmicznej jedności: „Aby pożenić substancje, potrzeba podwójnego psychicznego bakałarza, którym będzie *animus* adepta i *anima* siostry. W alchemii »skojarzenie« substancji jest zawsze kojarzeniem mocy zasady męskiej i zasady żeńskiej”<sup>127</sup>. W ten sposób, w kosmicznym marzeniu alchemika, *anima* i *animus* tkwią zarówno w mężczyźnie i kobiecie, jak i w materiach świata.

Bez wątpienia to marzenie i poezja wyznaczają ramy dla Bachelardowskich analiz androginiczności ludzkiej *psyche*. *Anima* i *animus* wykraczają dłań poza obszar psychologii, stając się istotnymi kategoriami filozofii wyobraźni. Jak pisze Ionel Bușe: „Te terminy, przynależne Jungowi, który nadał im w ramach psychologii głębi dość precyzyjne znaczenie, Bachelard spoetyzuje”<sup>128</sup>. Bachelard idzie jednak dalej, nie poprzestając na przełożeniu kategorii Jungowskiej psychologii na język marzenia, lecz dostrzegając w pracy wyobraźni, na drodze uspoólnienia przeciwieństw w psychicznej androginii, możliwość

<sup>125</sup> I. Błocian, *Jung i Bachelard. Problem wyobraźni i mitu...*, s. 113–114.

<sup>126</sup> „Mężczyzna, który kocha kobietę, »projektuje« na nią wszystkie wartości, jakie uwielbia w swoim własnym elemencie *anima*. Podobnie kobieta »projektuje« na kochanego mężczyznę te wartości, których podboju życzyłby sobie jej własny *animus* [...]. Ideał męczyzny, projektowany przez zamieszkujący kobietę *animus*, a także ideał kobiety, który projektuje *anima* męczyzny, to siły wiążące, zdolne przezwycięzać przeszkody rzeczywistości”. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 87.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>128</sup> I. Bușe, „*Animus*” i „*anima*” w pismach Gastona Bachelarda i Mircei Eliadego, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje...*, s. 84.

urzeczywistnienia się rozwoju osobowości. Nieodłączna od projekcji idealizacja jest ruchem ku przyszłości, ku stawaniu się – świata i marzyciela. Można więc powiedzieć, że Jungowski proces indywiduacji zyskuje u Bachelarda nowy wymiar, realizujący się w kosmicznym marzeniu projektowanym przez marzyciela i powracającym do niego<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Por. ibidem.



## Rozdział IV

# Polemiki i konteksty

Nieświadomość – indywidualna, zbiorowa, kosmiczna

### Nieświadomość umysłu naukowego

„Nieświadomość” to kategoria niezwykle problematyczna. Związane z nią trudności dochodzą do głosu nie tylko w dyskusjach prowadzonych przez psychologów, lecz ujawniają się w znacznie szerszym kontekście: filozofii, sztuki, religii<sup>1</sup>. Samo pojęcie nieświadomości stanowi problem, nakazujący spytać: czym ona jest? Sferą psychiki poprzedzającą świadomość (przed-świadomością) i podlegającą tym samym mechanizmom?<sup>2</sup> A może autonomiczną i radykalnie odmienną od świadomości strukturą, podporządkowaną innym niż świadomość prawom?<sup>3</sup> Wątpliwości budzą także inne kwestie, na przykład: na czym ma polegać wpływ, który nieświadomość wywiera na świadomy podmiot? Czy jest aktywną częścią psychiki czy też biernym zasobem, do którego „jakoś” (jak?) odnoszą się inne, dynamicznie działające sfery osobowości? Co z nieświadomości dociera do świadomości i w jak bardzo zniekształconej formie? Spytajmy wreszcie o samą możliwość dekodowania nieświadomych treści: jakie warunki musi spełniać metoda interpretacyjna, by można było uznać, że dotarła do wytworów tego, co

---

<sup>1</sup> Złożoność problematyki nieświadomości w dziejach zachodniej kultury wynika zarówno z wielości zjawisk ukrytych pod tym terminem, jak i z niejednorodności terminologicznej badaczy. Z jednej strony niejednorodność ta zaciemnia obraz nieświadomej sfery psychizmu, z drugiej jednak jest świadectwem wielości tradycji, w ramach których ją rozważano. Por. B. Dobraczyński, *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1993.

<sup>2</sup> Por. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 14–15.

<sup>3</sup> Por. ibidem, s. 15.

„obce-we-mnie”<sup>4</sup>, i prawidłowo je odczytała? Czy taka metoda jest w ogóle możliwa?

Nieświadomość jest pojęciem problematycznym i w tym sensie metafizycznym. Odsyła zarówno do tego, co biologiczne, jak i do tego, co kulturowe<sup>5</sup>. Nie daje się zamknąć w jednej definicji. Ślady problematyczności nieświadomości odnajdziemy nie tylko w po-freudowskich reinterpretacjach psychoanalizy. Także Freud miał wątpliwości co do natury tego elementu osobowości. „Freud przez całe swe twórcze życie wahał się co do natury nieświadomości”<sup>6</sup>, pisze Szymon Wróbel, wskazując na dwa obecne u Freuda ujęcia nieświadomego. Zgodnie z pierwszym jest ona immanentnym elementem świadomości: „Treści nieświadome to treści wyparte niegdyś ze świadomości, które w trakcie terapii psychoanalitycznej należy do niej na powrót doprowadzić”<sup>7</sup>. W drugim ujęciu nieświadomość jest transcendentna wobec świadomości: „stanowi ona system psychiczny (lub fizyczny) [...], opierający się na własnych prawach, pierwotny i niezależny od świadomości”<sup>8</sup>. Ujęcia radykalnie odmienne, prowadzące do skrajnie różnych wniosków, tak na planie antropologicznym, jak i ontologicznym.

Próbując zrekonstruować Bachelardowskie rozumienie tej kategorii, trzeba uwzględnić wielopoziomowość i wielokontekstowość tej filozofii. Trudności interpretacyjne wynikają tu z wielości inspiracji, a także z podkreślanej już wielokrotnie ewolucji naznaczającej drogę myślową autora *La psychanalyse du feu*. Nie należy również zapominać o dwutorowości myśli Bachelarda, w której filozofia nauki współlistnieje z filozofią marzenia i poetyckiej wyobraźni. Obecne w tekstach Bachelarda tezy na temat istoty nieświadomości składają się na oryginalną koncepcję, w której nieświadomość staje się medium łączącym jednostkę nie tylko ze zbiorowością, lecz także z pulsującą materią wszechświata. Jak będą chciała pokazać, filozof rozważał nieświadomość na trzech poziomach: jednostkowym, zbiorowym i kosmicznym. Pierwsze dwa poziomy są obecne zarówno w psychoanalizie poznania obiektywnego, jak i w filozofii marzenia i to niezależnie od tego, czy mówimy o okresie, w którym Bachelard pozostawał pod dominującym wpływem Freuda, czy też o etapie, w którym główną inspiracją stała się dlań psychologia analityczna Junga. Trzeci poziom nieświadomości – kosmiczny – wynika

<sup>4</sup> A. Kapusta, *Genealogia nieświadomości*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, red. A. Motycka, W. Wrzosek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 142.

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 142.

<sup>6</sup> S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości...*, s. 34.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>8</sup> Ibidem.

z materialnego zakorzenienia wyobraźni i uobecnia się w marzeniu, łączącym marzyciela ze światem.

Pytając o Bachelardowskie ujęcia nieświadomości, zacznijmy od chronologicznie pierwszej psychoanalizy poznania obiektywnego. W *Kształtowaniu się umysłu naukowego* odnajdziemy taki oto passus:

Nie ujmując doświadczenia w racjonalnej formie, określającej postawienie problemu, nie uciekając się stale do dobrze wytłumaczonej racjonalnej konstrukcji, pozwolilibyśmy ukonstytuować się pewnego rodzaju nieświadomości umysłu naukowego, której egzorcyzmy wymagałyby następnie powolnej i uciążliwej psychoanalizy<sup>9</sup>.

Zacytowany fragment (pierwszy, w którym w książce pada słowo „nieświadomość”) jest równie intrygujący, co zaskakujący. Wynika z niego, że nieświadomość umysłu naukowego to nie tyle istniejąca niezależnie od poznającej świadomości źródłowa dla niej realność, ile taki jej element, który powstaje w wyniku błędów poznawczych. Element, który może się ukonstytuować lub nie, w zależności od rodzaju działań podjętych przez podmiot poznający. Tak rozumianą nieświadomość, wypełnioną niepożądanymi treściami, czyli przeszkodami epistemologicznymi, powinno się oczyścić, a więc poddać psychoanalizie. Bachelard użył tu słowa „egzorcyzmy”<sup>10</sup>, jednoznacznie wskazującego na pozbywanie się tego, co groźne, szkodliwe, niepotrzebne<sup>11</sup>.

Bachelard w innych miejscach książki wskazuje, że tymi szkodliwymi treściami wypełniającymi nieświadomość umysłu naukowego są przekonania potoczne<sup>12</sup>, pragnienia<sup>13</sup>, marzenia<sup>14</sup>, mity (rozumiane tu jako zakorzenione społecznie potoczne przeświadczenia)<sup>15</sup>, waloryzacje<sup>16</sup>, obrazy i metafory<sup>17</sup>. Zwróćmy uwagę: nieświadomość umysłu naukowego jednostki konstituuje się w wyniku jej udziału w zbio-

---

<sup>9</sup> G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy poznania obiektywnego*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 54.

<sup>10</sup> Słowo to pojawia się wielokrotnie, każdorazowo jako związane z nieświadomością, którą należy oczyścić. Por. np. ibidem, s. 135, 141, 189.

<sup>11</sup> Por. *Słownik języka polskiego* PWN, oprac. zbiorowe, PWN, Warszawa 2021, s. 205.

<sup>12</sup> Por. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 59.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 61.

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 165.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 135.

<sup>16</sup> Por. ibidem, s. 220.

<sup>17</sup> Por. ibidem, s. 252.

rowym nieświadomym, danym na przykład w mitach i symbolach wpisanych w porządek kulturowy. Takie rozumienie nieświadomości zbliża Bachelarda do Junga. Wpływ jego psychologii analitycznej na wczesną Bachelardowską psychoanalizę poznania analizuje Teresa Castelão-Lawless, wskazując, że zarówno w psychologii Junga, jak i w filozofii Bachelarda nieświadomość ma dwa poziomy: jednostkowy i ponadindywidualny. Marzenie, będące zdaniem Bachelarda jednym z najistotniejszych elementów nieświadomości, jest dlań „połączeniem osobowych i zbiorowych elementów nieświadomości”<sup>18</sup>. Treści indywidualne nie wyczerpują więc nieświadomości. Połączenie indywidualnego i zbiorowego nieświadomego jest stale obecne w filozofii Szampańczyka (również w filozofii wyobraźni poetyckiej), niezależnie od deklarowanych przezeń punktów odniesienia. Bez względu na to, czy filozof *explicite* odwoływał się do Freuda, do Junga czy do innych psychoanalityczek lub psychoanalityków, zawsze poruszał się na dwóch płaszczyznach tego, co nieświadome.

Bachelard nie dostrzegał żadnych pozytywnych aspektów naukowej nieświadomości. Nie zawiera ona jego zdaniem żadnych treści przydatnych w poznaniu naukowym, na przykład załączków idei lub mechanizmów porządkujących poznanie. Obca była mu perspektywa, o której pisze Alina Motycka, wskazująca na istotność nieświadomych struktur i treści dla konstytuowania się wiedzy naukowej i uznająca w tym kontekście, że: „Nieświadomość [...] w swej strukturze nie ma charakteru chaotycznego, a wiedza archetypowa [...] służy do porządkowania chaosu zaistniałego w materiale doświadczenia”<sup>19</sup>. Zdaniem Francuza nieświadomość umysłu naukowego jest wyłącznie zbiorem poznawczych blokad, nieprzydatnych i przynoszących szkodę.

Tak rozumiana nieświadomość stanowi barierę, którą stale trzeba przezwyciężać, podczas gdy obiektywność (świadomość) badawcza staje się niemal niedoścignioną ideą. Czy możliwe jest bowiem całkowite uwolnienie się od wpływu przesądów, wyobrażeń i obrazów? Tu musi dokonywać się ciągła praca, konieczna jest nieustająca czujność, gotowość do dystansowania się od dotychczasowych ustaleń. T. Castelão-Lawless podkreśla:

---

<sup>18</sup> T. Castelão-Lawless, *La présence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans l'épistémologie de La formation de l'esprit scientifique et de La psychanalyse du feu*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 33–34.

<sup>19</sup> A. Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Leopoldinum, Wrocław 1998, s. 27.

Zdaniem Bachelarda marzenie stanowi jedną z przeszkód epistemologicznych w rozwoju nauki. Neutralne doświadczenie, które dystansowałoby podmiot od wszelkich śladów związanych z jego pochodzeniem, jest [...] dlań trudne do osiągnięcia<sup>20</sup>.

Trudność polega na tym, że „Psychicznie jesteśmy stworzeni przez marzenie, stworzeni i ograniczeni marzeniem, które wyznacza horyzont naszego ducha”<sup>21</sup>. Marzenie jest więc nieusuwalnym punktem wyjścia, który trzeba przezwyciężyć (a raczej: wciąż przezwyciężać) na drodze do naukowego poznania.

### Nieświadomość marzenia

To, co zaburza nieświadomość naukową, staje się źródłem wyobraźni poetyckiej. Nieświadomość okazuje się mieć pozytywną stronę. Jak czytamy w *La psychanalyse du feu*: „Co z gruntu sztuczne dla poznania obiektywnego, pozostaje głęboko prawdziwe i aktywne w podświadomych marzeniach. Marzenie jest silniejsze od doświadczenia”<sup>22</sup>. Nieświadome treści nie mogą mieć żadnego zastosowania w nauce, bo są „z gruntu sztuczne” dla naukowego umysłu. Należą do innego porządku, nie mogą więc być dla naukowca inspirującym źródłem. Zwróćmy jeszcze raz uwagę: dla Bachelarda „marzenie jest silniejsze od doświadczenia”. Nieświadomość, jeśli nie będziemy poddawać jej ciągłej kontroli i zaniechamy prób osłabiania jej wpływu, zawsze weźmie górę nad doświadczeniem i jego obiektywizacją.

Naukowiec musi powściągać swą poetycką naturę, podczas gdy marzyciel puszcza jej wodze i zwraca się ku nieświadomości, zmierzając ku pierwotnemu marzeniu. W latach trzydziestych Bachelard pisał w tym kontekście o kompleksie jako o źródle marzenia i jego prawdzie<sup>23</sup>. W późniejszym okresie nawiązywał natomiast do teorii archetypów, pisząc o poszukiwaniu ukojenia w animie marzenia, „które żywi się samym sobą, które podtrzymuje się, tak jak życie siebie podtrzymuje”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> T. Castelão-Lawless, *La presence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans l'épistémologie de La formation de l'esprit scientifique et de La psychanalyse du feu*, in: *L'imaginaire du feu...*, s. 33.

<sup>21</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*, tłum. H. Chudak, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, red. H. Chudak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 58.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>23</sup> Por. ibidem, s. 47.

<sup>24</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 76.

Zatrzymajmy się chwilę przy tezie o prawdzie marzenia, do której dotrzeć można, jedynie badając tkwiące u jego podstaw nieświadome jądro (kompleks, archetyp). Teza ta stanowi *clou* Bachelardowskiej metody badań nad wyobraźnią poetycką. Analizując teksty literackie, a także własne skojarzenia i wspomnienia, filozof poszukuje wyjaśniającej i fundującej je racji: ich nieświadomego źródła – praobrazu, pierwotnego marzenia, kompleksu, archetypu. Świadome – tak jak u Freuda – wyjaśnić można, jedynie racjonalizując nieświadome.

Po odszyfrowaniu nieświadomej zasady, tego źródła marzeń i obrazów literackich, może okazać się, że psychoanalityczna interpretacja dzieła odmawia racji innym jego odczytaniom jako powierzchownym i niepełnym (gdyż nie docierającym do nieświadomego jądra tekstu). Oto w *La psychanalyse du feu* czytamy o poezji Novalisa:

Niewątpliwie można w dziele Novalisa odnaleźć spokojniejsze akcenty. Często miłość ustępuje miejsca nostalgii w tym samym znaczeniu, co u Von Schuberta, ale ciepło pozostaje wartością niezniszczalną. Moglibyście jeszcze zaproponować, że Novalis jest poetą „małego niebieskiego kwiatu”, poetą niezapominajki, rozkwitającej jak nieprzemijające wspomnienie, nad przepaścią, w cieniu samej śmierci. Ale skierujcie się w głąb nieświadomości<sup>25</sup>, odnajdźcie wraz z poetą pierwotne marzenie, a ujrzycie jasno prawdę: ten mały niebieski kwiatek jest czerwony!<sup>26</sup>

Według Bachelarda centralnym elementem poezji Novalisa jest obraz ognia jako źródła wszechrzeczy ukrytego pod ich powierzchnią. Pulsującego i rozgrzewającego, intymnego i uniwersalnego. „W głębi jest nasienie, w głębi jest ogień, który poczyňa. Co kiełkuje, pali, co pali, kiełkuje”<sup>27</sup>. Polemizuje więc z interpretacjami, które na pierwszym miejscu stawiają ów „mały niebieski kwiatek” nostalgii i spokoju. Nie powierzchnia i spokój, lecz głębia i rozgrzewające pulsowanie stanowią o kompleksie Novalisa, twierdzi filozof.

Metoda psychoanalityczna łączy się u Bachelarda z tym, co nawiązujący do jego badań przedstawiciele szkoły genewskiej określili mianem krytyki tematycznej<sup>28</sup>. Jak podkreśla Michał Głowiński, kluczowa kategoria – „temat” – jest trudna do uchwycenia ze względu na swą

<sup>25</sup> W cytowanym wydaniu przetłumaczono francuskie *inconscient* jako „podświadomość”, co zmieniam na „nieświadomość”, zgodnie z przyjętą w książce terminologią.

<sup>26</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*, tłum. H. Chudak, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetyckie...*, s. 47.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>28</sup> W pełni się jednak z nią nie pokrywa. Por. M. Głowiński, *Wprowadzenie*, „Pamiętnik Literacki” 1971, t. 62, nr 2, s. 178.

niejednoznaczność, a także z uwagi na różne koncepcje przedstawiane przez reprezentantów szkoły<sup>29</sup>. W refleksji Bachelarda pole badań również nie zostało sztywno określone, można jednak za Janem Błońskim uznać, że interesowały go właśnie „tematy”<sup>30</sup>. Odnosząc się do badań Szampańczyka, Błoński następująco dookreślił ten niejednoznaczny termin: „Szuka najpierw ośrodka, skąd promieniują jakby obrazy. Bada następnie związki, w które wchodzi, i stara się uchwycić bodźce i tendencje przekształceń, których słuchają...”<sup>31</sup>.

Jeśli zgodzimy się na wskazaną przez Błońskiego analogię między Bachelardowskim obrazem a tematem uznanym przez szkołę genewską za rdzeń, ku któremu powinny kierować się badania krytycznoliterackie<sup>32</sup>, to uwyraźnią się kolejne zbieżności zachodzące między tymi dwoma podejściami do literatury, przede wszystkim podejście ahisteryczne, celujące w uchwycenie genezy tematu lub obrazu. Jest także różnica, istotna zwłaszcza z perspektywy niniejszej książki: podczas gdy reprezentanci krytyki tematycznej nie odwołują się do psychoanalizy – a tym samym do kwestii istnienia i znaczenia nieświadomości – dla Bachelarda pozostaje ona stałym punktem odniesienia<sup>33</sup>.

Ta różnica wskazuje na Bachelardowską potrzebę uchwycenia systematyki nieświadomości, a więc na założenie, że systematyka taka jest możliwa. Nieświadomość nie jest ani chaosem, ani sferą niedostępną dla *ratio*, lecz opiera się na strukturze, którą można ujawnić. Zaadaptowanie psychoanalitycznych kategorii jest równoznaczne z uznaniem możliwości dokonania racjonalizacji i klasyfikacji nieświadomych treści. Bachelard podążył jednak dalej, zwłaszcza w pierwszych pracach poświęconych wyobraźni poetyckiej. W *La psychanalyse du feu* wskazywał wprost, że zadaniem jego filozofii jest „próba określenia obiektywnych warunków marzenia”<sup>34</sup>, w tym celu zamierzał opracować narzędzia

---

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 176–178. Tym, co łączyło przedstawicieli szkoły genewskiej – i co zbliżało ich do filozofii Bachelarda, o inspiracji, którą pisali wprost – było przeciwstawienie się orientacji historycznej dominującej we francuskim literaturoznawstwie. Jak akcentował Michel Buton, reprezentanci szkoły „mają ogromną zasługę, że położyli akcent na sam tekst i uznali naukę o literaturze przede wszystkim za praktykę literatury. Studiowali struktury, które ujawnia się wewnątrz tekstu, w akcie pisania i w akcie czytania”. *Szkoła Genewska: tradycja i perspektywy w roku 1988*, tłum. J. Żurowska, w: *Szkoła Genewska w krytyce. Antologia*, red. H. Chudak, Z. Naliwajek, J. Żurowska et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 345.

<sup>30</sup> Por. J. Błoński, *Przedmowa*, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 22.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> Por. ibidem.

<sup>33</sup> Por. M. Głowiński, *Wprowadzenie...*, s. 178.

<sup>34</sup> G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*, tłum. H. Chudak, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 57.

„dla obiektywnej krytyki literackiej w najściślejszym znaczeniu tego terminu”<sup>35</sup>. Wprawdzie w kolejnych książkach te tezy rozmyły się, jako że Bachelard dostrzegł niemożność filozofowania o wyobraźni bez uznania istotności sfery subiektywnej. Wciąż jednak podejmował próby obiektywizacji marzenia, szukając fundujących go praobrazów, klasyfikując je według wspólnych „tematów”, zestawiając je w szeregi kompleksów lub odnosząc do archetypicznych wzorców Jungowskiej psychologii. Choć więc stopniowo rezygnował z prób stworzenia obiektywnej systematyki sfery onirycznej, to całą jego filozofię wyobraźni przenika to pierwsze, zapisane w 1938 roku przeświadczenie, zgodnie z którym „Trzeba [...] koniecznie znaleźć sposób na dotarcie do punktu, w którym pierwotny impuls dzieli się, podniecany bez wątpienia własną anarchią, a jednocześnie nieustannie zmuszany do przywoływania innych obrazów”<sup>36</sup>. Punktu tego Bachelard szukał w nieświadomości.

### Nieświadomość kosmiczna

Bachelard odróżniał dwa rodzaje wyobraźni: formalną i materialną. Rozróżnienie to po raz pierwszy pojawiło się w książce *L'eau et les rêves*. „Siły ożywiające naszą wyobraźnię działają na dwu różnych osiach”<sup>37</sup>, pisał w niej Bachelard. Pierwsza z sił kieruje się ku temu, co różnorodne, chwilowe, malownicze i żywotne. Druga chce przeniknąć głębiej, poszukując tego, co niezmiennie i pierwotne<sup>38</sup>. Pierwszą z sił Bachelard określił mianem wyobraźni formalnej, a drugą – wyobraźni materialnej.

Ten podział nie zanikł w późniejszej filozofii Bachelarda. Jest jej istotnym elementem i ściśle wiąże się z przyjętym w niej rozumieniem nieświadomości, wskazując na racje stojące za przyjęciem założenia o jej znaczeniu dla pracy wyobraźni. Wyobraźnia materialna to głębia, w której tkwią źródła wszelkich wytworów wyobraźni w ogóle: obrazów, wyobrażeń, złudzeń, fantazjowania, rozmarzenia. Materia jest przyczyną sprawczą każdego obrazu, bez niej nie da się go w pełni pojąć. Filozof podkreśla: „obraz to roślina, która potrzebuje ziemi i nieba, substancji i formy”<sup>39</sup>. Do zrozumienia istoty wyobraźni oraz jej działania nie wystarczy opisanie jej przemijających, momentalnych wytworów lub zainspirowanych nimi dzieł. Trzeba podjąć próbę dotar-

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>37</sup> G. Bachelard, *Woda i marzenia (wybór)*, tłum. H. Chudak, w: G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 113.

<sup>38</sup> Por. ibidem.

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 115–116.

cia do ich niezmiennych, pierwotnych podstaw, a te tkwią w materii marzeń i obrazów:

Materia, rozważana w swej perspektywie głębinowej, to właśnie zasada, zdolna obyć się bez formy. Materia to nie jest zwykły brak aktywności formalnej. Pozostaje ona sobą na przekór wszelkim odkształceniom, wszelkiemu rozczłonkowaniu. Materię można zresztą oceniać z dwu punktów widzenia: jako strefę głębi i jako dziedzinę bodźców rwących się wzwyż. Jeśli idzie o głębie, jawi się ona jako otchłań bez dna, jako tajemnica. Jeśli idzie o bodźce – jako niewyczerpane źródło sił, jako cud [...]. Wówczas dopiero gdy rozpoznanie form doprowadzi nas do przypisania im właściwej materii – można będzie podjąć próbę stworzenia całościowej teorii wyobraźni<sup>40</sup>.

W świecie wyobraźni materia nie jest jedynie bierną podstawą, na bazie której dopiero forma odciska swój znak, tworząc obrazy. Obrazy powstają dzięki działaniu obydwu elementów: materii i formy. Wyobraźnię materialną można uznać za obszar nieświadomości („dziedzinę bodźców rwących się wzwyż”). Wyobraźnia formalna urzeczywistnia się dzięki oddziaływaniu tego, co materialne (nieświadome, głębokie, pierwotne), oraz tego, co dane w świecie.

Związki łączące wyobraźnię materialną i nieświadomość dostrzega Ilona Błocian, wskazująca na ich istotność dla wypracowanego przez Bachelarda pojęcia wyobraźni:

Kompleksy, rozumiane u niego jako zespoły obrazów, wyrastają na podłożu ogólniejszym niż mity. Podłożem tym jest wyobraźnia materialna zwracająca człowieka ku otoczeniu, w którym żyje. Obraz odnosi się do sfery pomiędzy człowiekiem a światem. Postrzeganie świata nie jest więc prostą rejestracją zjawisk<sup>41</sup>.

W innym miejscu Błocian pisze następująco:

Bachelard, choć jest odkrywcą głębokiej więzi pomiędzy człowiekiem a światem, zakotwiczenia aktywności wyobraźni w zjawiskach przyrody, w otaczającej materialnej rzeczywistości, pokazuje również, że żywioły, procesy przyrodnicze nie są po prostu człowiekowi „dane”, nie rejestruje ich biernie, nie wyjaśnia ich, ale je przeżywa i odnosi do swojego wyobrażenia całości i do samego siebie<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 115.

<sup>41</sup> I. Błocian, *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm, Eneteia*, Warszawa 2010, s. 462–463.

<sup>42</sup> Ibidem.

Wyobraźnia w rozumieniu Bachelarda jest aktywna, twórcza. Czerpie ze swych nieświadomych podstaw, lecz jej wytwory nie wynikają wprost z nieświadomego (materialnego) podłoża. Bachelard odrzucił tezę o przyczynowym oddziaływaniu nieświadomości na wyobraźnię. W *La poétique de l'espace* czytamy:

Gdy z kolei wypadnie nam omawiać związek, jaki zachodzi między nowym obrazem poetyckim a archetypem drzęącym w głębi nieświadomości, trzeba będzie wyjaśnić, iż związek ten nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu przyczynowy. Obraz poetycki nie podlega jakiemuś naciskowi, nie jest echem przeszłości. Raczej przeciwnie: dzięki eksploatowaniu obrazu odległa przeszłość odpowiada echemi i nie podobna przewidzieć, na jakiej głębokości echa te będą rozbrzmiewać i cichnąć<sup>43</sup>.

Przyjęcie przyczynowości wiązałoby się z uznaniem biernego charakteru wyobraźni. Na to Bachelard nie mógł się zgodzić. Zamiast o przyczynowości pisał o rozbrzmiewaniu, o pogłosie – nawiązując wprost do Eugène'a Minkowskiego<sup>44</sup>. W obrazie rozbrzmiewa więc zarówno świat, jak i nieświadomość, która przez zakorzenienie w materii zyskuje kosmiczny wymiar. Tak rozumiana nieświadomość staje się szerokim kontekstem, w ramach którego funkcjonuje podmiot: niezależnie od tego, czy mówimy o podmiocie poznania naukowego, czy o *cogito* marzyciela. Ludzka świadomość stanowi część większej całości, otoczoną niedostrzegalnymi, lecz wpływającymi na nią siłami.

W tym kontekście przywołajmy koncepcję rytmanalizy brazylijskiego autora Lúcia Pinheiro dos Santosa, do której Bachelard wprost się odwoływał. Dzieło autora rytmanalizy nie zachowało się w katalogach bibliotek francuskich, portugalskich czy brazylijskich, a o Pinheiro dos Santosie nie wspominają żadne odniesienia bibliograficzne. O jego istnieniu – a także o istnieniu teorii, która zainteresowała Bachelarda – zaświadcza korespondencja Brazylijczyka z Álvarem Ribeiro, a także jeden z rozdziałów *La dialectique de la durée* Bachelarda. Jak pisze Joaquim Domingues, praca Bachelarda stanowi najpewniejsze i najbardziej kompletne źródło na temat studiów rytmanalitycznych Pinheiro dos Santosa<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka...*, s. 360. Użyty w przekładzie termin „podświadomość” (*inconscient*) zmieniono na „nieświadomość”, by zachować spójność terminologiczną przyjętą w książce.

<sup>44</sup> Por. ibidem, s. 360–361.

<sup>45</sup> Por. J. Domingues, *Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2001, n° 4, s. 111.

Celem rytmanalizy jest ujęcie wszystkich aspektów ludzkiej rzeczywistości przez pryzmat wpisanego w ich istnienie i determinującego je rytmu. Pierwszym poziomem, do którego odnosił się brazylijski badacz, był poziom materialny, rozpatrywany w świetle tez o falowym ruchu materii. Ponieważ rzeczywistość w swym najbardziej podstawowym, materialnym wymiarze ma charakter drgań, to można rozpatrywać ją w kategoriach przenikających ją rytmów. Bachelard mocno akcentował tę kwestię, stwierdzając:

Materia nie jest rozpostarta w przestrzeni, niezależna od czasu; nie jest stała, bierna w jednostajnym trwaniu [...]. Nie tylko jest czuła na rytmy, lecz *istnieje*, z całą mocą tego terminu, na planie rytmu, a czas, w którym rozwija pewne subtelne przejawy, jest czasem falowym, czasem który może tylko w jeden sposób utrzymać jednostajność: przez regularność swej powtarzalności (*fréquence*)<sup>46</sup>.

Rytmiczność dotyczy materii – zarówno na poziomie złożonych zjawisk, jak i na poziomie cząsteczkowym. Nie da się, podkreślał Bachelard za Pinheiro dos Santosem, zrozumieć istnienia mikrocząstek materii bez uwzględnienia ich określonej częstotliwości. „Można [...] powiedzieć, że energia drgań jest *energiją istnienia*”<sup>47</sup>.

Rytm przenika także biologiczny wymiar rzeczywistości – materiężywioną, funkcjonującą zgodnie z regularnością procesów fizjologicznych zachodzących w poszczególnych organizmach. To nie jedyny argument za rytmem wpisanym w istotę życia. Na bardziej podstawowym poziomie przekształceń cząsteczkowych, „życie jest ruchem falowym”<sup>48</sup>, pisał Bachelard, podkreślając jednocześnie, że „materie ukształtowane w wyniku aktywności organicznej są szczególnie złożone i czułe”, co skłania do rozpatrywania materiiżywionej „jako bardziej zniuansowanej, bardziej wrażliwej na pogłosy, bogatszej w oddziaływania niż materia bezwładna (*inerte*)”<sup>49</sup>.

Trzeci poziom analiz Pinheiro dos Santosa odnosi się do życia psychicznego. Bachelard rozpatrywał je w odniesieniu do tez psychoanalizy Freuda. Pisał następująco:

Rytmanaliza bardziej systematycznie od Psychoanalizy szuka podstaw dualizmu aktywności duchowej. Wskazuje na rozróżnienie dą-

<sup>46</sup> G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 130.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>49</sup> Ibidem.

zeń nieświadomych i świadomych wysiłków, lecz lepiej niż Psychoanaliza równoważy dążenia ku przeciwnym biegunom, dualny ruch psychiki<sup>50</sup>.

Rytmanaliza spaja psychikę (w tym jej nieświadome warstwy) z rzeczywistością pozapsychiczną. Ludzkie cierpienia mogą wynikać zarówno z podporządkowania nieświadomym i zagadkowym rytmom, jak i ze świadomości własnej niezgodności z rytmem aktywności duchowej<sup>51</sup>. Pinheiro dos Santos przywołuje tu pojęcie sublimacji, które w jego ujęciu nie jest mrocznym przymusem, lecz postulatem zaktywizowania wszystkich ludzkich dążeń<sup>52</sup>. Dopiero zharmonizowanie ich uwalnia od psychicznego cierpienia:

Brak aktywnej, przyciągającej, kształtującej się, pozytywnie twórczej sublimacji zaburza równowagę psychoanalitycznej dwuznaczności i zakłóca grę wartości psychicznych. Niemożność *urzeczywistnienia* idealnej miłości z pewnością jest cierpieniem. Niemożność *idealizowania* miłości *urzeczywistnianie* jest cierpieniem kolejnym<sup>53</sup>.

Rytmanaliza definiuje całość rzeczywistości jako podlegającą niezależnym od świadomości procesom, które dokonują się na podstawowych poziomach istnienia bytów: zarówno ożywionych, jak i nieożywionych. W tak określony wywód Pinheiro dos Santos wpisuje życie psychiczne i duchowe, postrzegając je jako przedłużenie procesów dokonujących się na poziomie materialnym. Aktywność psychiczną rozważa zatem jako podporządkowaną uniwersalnym podstawom fundującym wszechświat jako całość. Charakterystyczne dla rytmanalیزی ujęcie specyficznie ludzkiej rzeczywistości psychicznej i duchowej koreluje z Bachelardowskim ufundowaniem twórczej wyobraźni na istotnym dla jej działania odniesieniu do materii, w którym ujawnia się jeden z aspektów nieświadomości (wyobraźnia materialna). To, co psychiczne, jest zakorzenione w tym, co materialne, a nieświadomość manifestująca się w wybranych aspektach świadomego życia umysłu ściśle wiąże się z procesami fundującymi wszechświat.

### Nieświadomość a *cogito*

W filozofii Bachelarda nieświadomość jest blisko związana ze świadomym Ja. Jacques Poirier pisze na ten temat następująco: „Dla

<sup>50</sup> Ibidem, s. 141. Zachowano oryginalną pisownię (z zachowaniem wielkich liter).

<sup>51</sup> Por. ibidem.

<sup>52</sup> Por. ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem.

Freuda nieświadomość utrzymuje cezurę wewnątrz podmiotu, podczas gdy dla Bachelarda psychika zdaje się mieć porowatą strukturę. Tutaj Ja znajduje się w bezpośredniej bliskości”<sup>54</sup>. Bachelard niejednokrotnie podkreślał, że interesuje go sfera pośrednia między świadomością i nieświadomością<sup>55</sup>. Nie chciał eksplorować wszystkich sfer ludzkiej psychiki, lecz tylko tę, w której subiektywne przekonania zaburzają jasność myśli, a marzenia na jawie gwiazdziście oddalają się i powracają do swego przedmiotu. Psychoanaliza Bachelarda stale pamięta o *cogito*, które – jak zaznacza Poirier – jest tuż obok, na podorzędziu.

Bachelard chciał pamiętać o Ja. Przenikanie się świadomości i nieświadomości, ta „porowata struktura”, jak ujął to Poirier, jest rezultatem decyzji dotyczącej przedmiotu filozofii, która nie chce zajmować się „nocną”, mroczną częścią *psyche*, objawiającą się w marzeniach sennych. W nich podmiot zanika, zawłaszcza go mroczna siła odbierająca *cogito* wszelką sprawczość. Bachelard chciał być filozofem dziennego marzenia, filozofem *cogito* – wprowadzie pojmowanego inaczej niż w kartezjaniezmie, lecz wciąż zachowującego (częściową) racjonalność.

Zatrzymajmy się przy Bachelardowskiej relacji do Kartezjusza i jego koncepcji podmiotu. Relacja ta jest dwuznaczna: choć Bachelard polemizował z Kartezjuszem i zdawał się ustawiać na pozycji anty-kartezjańskiej (na przykład ustanawiając sferę oniryczną właściwym przedmiotem filozofii), to jednak sięgał po Kartezjańskie instrumentarium pojęciowe, w ten sposób oznaczając związek z myślą twórcy nowożytnego racjonalizmu. Pisał wszak o „*cogito* marzyciela”, zdając się łączyć dwa nieprzystawalne porządki: 1) przejrzystego w swej racjonalności *cogito*, 2) marzenia – ufundowanego na tylko częściowo danej nieświadomości.

Polemika Bachelarda z Kartezjańskim rozumieniem podmiotu nie jest radykalnym zerwaniem. Nie chodzi mu o jakiś rodzaj nieświadomego *cogito*, lecz o podmiotowość pozostającą na styku nieświadomego i świadomego – zgodnie z tym, co o Bachelardowskiej niewiadomości pisze Poirier. Bachelard podkreślał wielokrotnie, że myślenie o podmiotowości w kontekście psychoanalitycznym nie jest możliwe w odniesieniu do marzeń sennych, w których raczej należy mówić o braku podmiotu<sup>56</sup>. Przeniesienie punktu ciężkości na marzeniaienne pozwala zachować indywidualność marzącego i rozpatrywać go w kategoriach podmioto-

<sup>54</sup> J. Poirier, *Gaston Bachelard entre Freud et Jung in Les Lettres françaises et la psychanalyse (1900–1945)*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 167, <https://doi.org/10.7413/2724-5470039>.

<sup>55</sup> Por. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Les Éditions Gallimard, Paris 1949, s. 32.

<sup>56</sup> Por. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 171.

wości, jako że „Marzący marzyciel obecny jest w swoim marzeniu”<sup>57</sup>. Obecny i świadomy, choć pozostaje pod wpływem nieświadomego.

Na Bachelardowskim stosunku do Kartezjańskiego *cogito* zaważyła nieodłącznie związana z Freudowską teorią destrukcją Kartezjańskiej koncepcji świadomości. Psychoanaliza odrzuca autonomię i przejrzystość substancji myślącej<sup>58</sup>. Freudowski model osobowości człowieka zakłada, że „Dynamika psychiki, konflikt pomiędzy jej elementami strukturalnymi jest taki, że większość aktów psychicznych rozgrywa się poza świadomością, która jest ponadto podporządkowana nieświadomości”<sup>59</sup>. Choć Bachelard nie utożsamiał się z wszystkimi tezami Freuda, to przez fakt wprowadzenia nieświadomego podłoża nie tylko do obszaru aktywności wyobraźni, lecz także do sfery działania umysłu naukowego, dołączył do grona podważających pierwszeństwo świadomości zarówno w sensie epistemologicznym, jak i antropologicznym. Jak pisze Szymon Wróbel: „Po odkryciach Freuda musimy mówić o świadomości w terminach epigenezy, w terminach »zadania«, »celu«”<sup>60</sup>. Świadomość w epoce po-freudowskiej nie może już być punktem wyjścia, oczywistym założeniem. Staje się zadaniem: teoretyk poznania dąży do osiągnięcia jej, tak jak psychoanalityk i jego pacjent – za punkt wyjścia obierając nieświadome.

Wprowadzenie nieświadomości do świadomych aktów sprawia, że te drugie tracą zarówno przejrzystość, jak i jednorodność<sup>61</sup>. Psychoanalityczny kontekst pozbawia *cogito* Bachelarda absolutyzującego charakteru monolitu, który naznaczał filozofię Descartesa. Bachelardowskie *cogito* marzyciela niewątpliwie zachowuje pewien stopień spójności, wszak filozof niejednokrotnie podkreślał, że marzyciel ma podmiotowość, która zapewnia podstawę jego onirycznym doświadcze-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>58</sup> Kartezjańskie *cogito* „[...] w akcie prostej refleksji adekwatnie ujmując siebie, to znaczy jest dla samego siebie doskonale przejrzyste, dostarczając modelu bezpośredniej pewności i fundamentu wszelkiej wiedzy, a nawet stanowiąc najdoskonalszą, jeśli nie najbardziej źródłową postać bytu”. M. Kowalska, *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. VII.

<sup>59</sup> M. Czarnocka, *Nowożytnie pojęcie podmiotu i jego współczesne erozje*, w: *Wiedza a podmiotowość*, red. A. Motycka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 38.

<sup>60</sup> S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości...*, s. 32.

<sup>61</sup> „Kartezjusz definiuje różne »funkcje duszy« – akty woli, spostrzeżenia, wyobrażenia, namiętności. Bez względu jednak na dzielące je różnice, »podłoże« pozostaje zawsze to samo. I tak też można by zdefiniować ten proces: intelektualizacja to zabieg homogenizacji wszystkich stanów psychicznych, którego celem jest zbliżyć je do ideału doskonałej przejrzystości”. A. Bielik-Robson, *Nieświadomość – kreacja kartezjanizmu*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, red. A. Motycka, W. Wrzosek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 28.

niom. Racjonalna struktura Ja nie jest jednak ostateczną instancją. Tą pozostaje nieświadomość, w której Ja jest zanurzone i która stanowi źródło wszelkiej ekspresji marzącego bytu.

Paweł Dybel, komentując stosunek Bachelarda do Kartezjusza, kładzie nacisk na jeszcze inną kwestię. Akcentując niejednorodność filozofii autora *Poetyki marzenia*, argumentuje, że jeden z aspektów tej niejednorodności wyraża się w pozornym uspołnieniu porządków *ratio* i *imaginatio*:

[...] tradycyjny podział na element racjonalny i wyobrażeniowy w ludzkiej *psyche* ma w tradycji filozofii francuskiej swoje źródła w kartezjanizmie to znaczy w sposobie, w jaki relację tych elementów do siebie ujął Descartes. Istotnym rysem tego ujęcia było to, że zdegradował on rolę elementu wyobraźni poetyckiej na rzecz elementu racjonalności, dla którego pierwowzorem było postępowanie nauk ścisłych. Bachelard z pewnością chce przewyżżyć zbyt dogmatyczny i ograniczony charakter tego ujęcia, twierdząc, że *cogito* jest również siedliskiem wyobraźni. Ba – *cogito* konstytuuje się wręcz poprzez *cogitatum* swego wyobrażenia. Skoro jednak tak jest, jak w takim razie ów element wyobraźni/obrazu ma się tutaj do elementu racjonalności, naukowej myśli? W jaki sposób następuje później rozszczepienie *cogito* na myśl i poetycki obraz? W jaki sposób owa myśl wyłania się na podłożu najbardziej źródłowej warstwy archetypicznych pierwotnych obrazów? Czy nie stanowi ona wówczas mimo wszystko czegoś o innym pochodzeniu niż to, co obrazowe?<sup>62</sup>.

Tak odczytana filozofia Bachelarda wpisuje się w tradycję pokartezjańską, dla której wyłoniony przez Kartezjusza świadomy, myślący podmiot jest podstawowym punktem odniesienia. W świetle powyższego cytatu jest ponadto nieudaną próbą dowartościowania wyobrażenia jako istotnego elementu świadomości przy jednoczesnym zachowaniu spójności *cogito* jako podstawy dwóch odmiennych porządków.

W *Poetyce marzenia* Bachelard pisze: „*Cogito* marzyciela jest mniej wyraziste niż *cogito* myśliciela. *Cogito* marzyciela jest mniej pewne niż *cogito* filozofa. Byt marzyciela jest bytem rozproszonym”<sup>63</sup>. Nawiązując do tego fragmentu, Kamila Morawska nazywa Bachelardowskie *cogito* „rozproszonym”<sup>64</sup>, podkreślając, że gdy Bachelard pisze o świadomości,

<sup>62</sup> I. Błocian, P. Dybel, M. Ples-Bęben, *Cogito et le monde des images. Entretien avec Paweł Dybel*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 198–199, <https://doi.org/10.7413/2724-5470042>.

<sup>63</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 191.

<sup>64</sup> Por. I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 41–42.

to akcentuje jej wielofunkcyjność i wielowymiarowość. *Cogito* filozofa i *cogito* marzyciela to dwie strony tego samego podmiotu. Człowiek odnosi się do świata na wiele sposobów, dla których podmiot stanowi wspólny mianownik. Wyobraźnia i poznanie to raczej dwa *modi* poznania świata niż odmienne porządki. W świetle tej interpretacji – przeciwstawnej wobec słów Dybła – Bachelard chce zachować integralność podmiotu, jednocześnie wskazując na jego niejednorodność (rozproszenie).

Bachelardowska koncepcja podmiotu balansuje między świadomością i nieświadomością, łącząc *ratio* i *imaginatio* w jedno. Zwraca uwagę wyraźne odniesienie do Kartezjusza, które z jednej strony wskazuje na chęć zachowania jedności podmiotowej, z drugiej jednak jest odniesieniem krytycznym. Założenie nieświadomości jako ostatecznej instancji, w której zakorzenione są akty świadomości, z jednej strony odbiera tejsze świadomości siłę, wskazując, że jej źródła leżą poza nią samą. Z drugiej strony, umożliwia ukucie powyżej wskazanej idei „rozproszonego” *cogito*, wynikającej wprost z destrukcji kartezjańskiego podmiotu i kartezjańskiej koncepcji poznania, które miałyby dokonywać się jedynie na płaszczyźnie *ratio*.

### Gaston Bachelard i francuski ruch psychoanalityczny

Relacje Bachelarda ze środowiskiem francuskich psychoanalityków były żywe i co najmniej życzliwe. Gdy po drugiej wojnie światowej Société Psychanalytique de Paris zostało pozbawione siedziby, Bachelard jako dyrektor sorbońskiego Institut d’histoire des sciences zaoferował jego członkom możliwość korzystania z pomieszczeń instytutu. Stowarzyszenie korzystało z tej gościnności przez trzy lata, podczas których Bachelard spotykał nie tylko jego zasłużonych członków, lecz także młodych paryskich psychoanalityków, na przykład Jacques’a Lacana czy Jeana-Bertranda Pontalisa<sup>65</sup>.

Jednak Bachelard zainteresował się psychoanalizą znacznie wcześniej, wcześniej też nawiązał bezpośrednie kontakty z francuskimi psychoanalitykami. Począwszy od 1930 roku, gdy zaczął wykładać w Université de Bourgogne, przez kolejną dekadę spędzoną w Dijon spotykał Francuzów rozwijających i krzewiących metodę oraz tezy psychoanalityczne, na

---

<sup>65</sup> Por. J.-L. Pouliquen, *La preface de Robert Desoille*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses” 2005, n° 20, s. 200.

przykład Juliette Favez-Boutonier, Maryse Choisy czy René Laforgue'a<sup>66</sup>. Czytał prace francuskich psychoanalityków i cytował je w swoich wczesnych książkach psychoanalitycznych. Szczególne znaczenie miała dlań rozprawa Marie Bonaparte, rozważającej w psychoanalitycznej perspektywie życie i twórczość Edgara Allana Poe'go.

Ważną dla Bachelarda postacią, poznaną właśnie w Dijon, była Juliette Favez-Boutonier, która uczyła wówczas filozofii, jednocześnie studiując medycynę. Łączyła więc w swych zainteresowaniach dwie perspektywy, współistniejące w jej późniejszej pracy badawczej. Bachelard i Favez-Boutonier przez wiele lat współpracowali, podejmując przedsięwzięcia, w których filozofia stykała się z psychologią. Wspomnijmy, że przez całe swoje życie psychoanalityczka była osobą niezwykle aktywną zarówno na polu badawczym, jak i instytucjonalnym, mocno zaangażowaną w tworzenie francuskiego ruchu psychoanalitycznego. Oto, jak wspomina ją Claude Revault d'Allones: „Jej historia, jej doświadczenie są wyjątkowe: na skrzyżowaniu filozofii, medycyny, psychoanalizy, psychologii, w instytucjach opiekuńczych i w zespołach badawczych, na uniwersytecie”<sup>67</sup>.

Filozofia była pierwszym obszarem jej zainteresowań. W 1926 roku, po studiach filozoficznych na paryskiej Sorbonie, została jedną z pierwszych kobiet, które uzyskały *agrégation*. W kolejnych latach uczyła w liceach w Chartres, w Dijon i w Paryżu. W 1938 roku, na podstawie pracy dotyczącej pojęcia ambiwalencji<sup>68</sup>, uzyskała doktorat z medycyny.

<sup>66</sup> Por. N. Fabre, *Bachelard et la psychanalyse: un compagnonnage houleux*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 114, <https://doi.org/10.7413/2724-5470033>.

<sup>67</sup> C. Revault d'Allones, *Avant-propos. Juliette Favez-Boutonier 1903–1994*, „Bulletin de psychologie” 1996, vol. XLIX, s. 130. Favez-Boutonier była związana z Centre National de la Recherche Scientifique, w 1945 roku została członkinią Société Psychanalytique de Paris, następnie kierowała Centre psycho-pédagogique Claude Bernard, założonym przez Georges'a Mauco w 1947 roku. Wkrótce zastąpił ją André Berge, jako że w tym samym roku otrzymała nominację profesorską na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu w Strasburgu. W kolejnych latach została członkinią tytularną Société Psychanalytique de Paris, gdzie między innymi brała udział w pracach Section des Psychanalystes d'Enfants, utworzyła także grupę psychoanalityczną w Strasburgu. Po kolejnych rozłamach, dokonujących się w środowisku francuskiej psychoanalizy, współtworzyła Société française de psychanalyse, którego była pierwszym wiceprezydentem, była także jednym z członków założycieli Association psychanalytique de France, któremu następnie przewodniczyła. W 1955 roku otrzymała katedrę profesorską na Sorbonie. Aż do śmierci pozostawała aktywna – zarówno naukowo, jak i jako członkini Association psychanalytique de France. Por. A. de Mijolla, *Freud et la France: 1885–1945*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, s. 914–915.

<sup>68</sup> Por. J. Boutonier, *La notion d'ambivalence. Étude critique valeur séméiologique*, Privat, Toulouse 1972.

Następnie – pod kierunkiem Gastona Bachelarda – obroniła doktorat z filozofii. Podstawą obrony były dwie dysertacje, w których wszechstronnej analizie poddała kategorię lęku<sup>69</sup> oraz problem słabości woli<sup>70</sup>. Tematy prac doktorskich Favez-Boutonier wskazują na główne obszary jej zainteresowań. Oprócz podjętej w nich tematyki zajmowała ją psychologia i psychoanaliza dziecka, a także rola matki – tak w rozwoju psychicznym dziecka, jak i człowieka dorosłego.

Czy współpraca z Favez-Boutonier wpłynęła na Bachelarda? Niewątpliwie, choć wydaje się, że o wiele trafniejsze jest wskazanie ich wzajemnych inspiracji. Marcela Renée Becerra Batán podkreśla: „Ich związki intelektualne i przyjaźń będą trwałe przez całe życie”<sup>71</sup>. Potwierdzają to wzajemne odwołania i wspólne przedsięwzięcia, na przykład przedmowa, którą w 1953 roku Bachelard opatrzył książkę poświęconą przez Favez-Boutonier analizie dziecięcych rysunków<sup>72</sup>, debata przeprowadzona w 1955 roku podczas spotkania Société française de philosophie na temat „Psychanalyse et philosophie”<sup>73</sup>, w której oboje wzięli aktywny udział (Favez-Boutonier jako prelegentka, Bachelard jako prowadzący dyskusję) czy wykład poświęcony pojęciu wyobraźni (przede wszystkim w ujęciu Bachelarda), wygłoszony przez psychoanalityczkę na Sorbonie w 1966 roku<sup>74</sup>.

Bachelard i Favez-Boutonier dzielili pogląd, zgodnie z którym postrzeganie psychoanalizy wyłącznie jako techniki jest nieuprawnionym redukcjonizmem. Oboje dostrzegali filozoficzny wymiar psychoanalizy, choć każde z nich w innym kontekście i wymiarze. Dla Bachelarda psychoanaliza stanowiła wzmocnienie jego filozoficznych badań, z kolei Favez-Boutonier koncentrowała się na samej psychoanalizie, pytając o jej wymiar filozoficzny (antropologiczny, metafizyczny). W ten kontekst wpisywała się wspomniana wyżej debata z 1955 roku.

---

<sup>69</sup> Por. J. Boutonier, *Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l'angoisse*, Presses Universitaires de France, Paris 1945.

<sup>70</sup> Por. J. Boutonier, *Les défaillances de la volonté*, Presses Universitaires de France, Paris 1951.

<sup>71</sup> M.R. Becerra Batán, *Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 27, <https://doi.org/10.7413/2724-5470027>.

<sup>72</sup> Por. G. Bachelard, *Préface*, in: J. Favez-Boutonier, *Les dessins des enfants*, Scarabée, Paris 1951, s. 5–6.

<sup>73</sup> Por. *Psychanalyse et philosophie. Séance du 25 janvier 1955*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1955, vol. XLVII, s. 1–41.

<sup>74</sup> Por. J. Favez-Boutonier, *Extrait d'une leçon donnée par Madame Favez-Boutonier à la Sorbonne en 1966 consacrée à l'imagination*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 151–164, <https://doi.org/10.7413/2724-5470038>.

Kolejnym źródłem inspiracji była dla Bachelarda koncepcja sterowanego snu na jawie (*rêve éveillé dirigé*) stworzona przez Roberta Desoille'a<sup>75</sup>. Ta metoda terapii opartej na wywoływanych w umyśle pacjenta wyobrażeniach, w których porusza się on wzwyż (a następnie opada w dół), miała wyraźny wpływ na filozofa, który wprost odniósł się do niej w pracach poświęconych dynamizmowi wyobraźni. Po raz pierwszy Bachelard nawiązał do Desoille'a w 1943 roku na stronach *L'air et les songes*. W rozdziale zatytułowanym *Les travaux de Robert Desoille* analizował wznoszący ruch wyobraźni jako moc umożliwiającą odblokowanie obciążonej psychiki. Wyobrażenia ujawnia tu swój aspekt terapeutyczny, a pacjent podążający za obrazami wznoszenia się doświadcza wyzwalającej siły wznoszącego marzenia<sup>76</sup>. Bachelard pisał na ten temat następująco:

Wydaje się, że ulokowanie się w osi życia wyobraźni powietrznej, zaakceptowanie *linearnego* powiązania obrazów nadawanego przez wertykalny ruch wznoszący, daje dostęp do dwójakiej racji duchowego zjednoczenia: odczytanie myśli dokonuje się w spokoju i na drodze ekstazy towarzyszącej stawianiu się w sublimacji<sup>77</sup>.

Sublimacja była dla Desoille'a (a także dla Bachelarda) ruchem samopoznania. Interpretował ją w kontekście Jungowskiego procesu indywiduacji, a nie Freudowskiego przekierowania nieakceptowalnych dla kultury popędów. Rozumiana jako samorozwój i oparta na pracy wyobraźni nie rodzi frustracji, lecz ekstazę.

Dla Bachelarda szczególne znaczenie miał głoszony przez Desoille'a pogląd o praktycznym wymiarze wyobraźni, który wprost wpisywał się w psychoanalityczne zainteresowania filozofa. W metodzie sterowanego snu na jawie odnalazł potwierdzenie tez, które sformułował wcześniej. Ujęcie wyobraźni jako podstawowej funkcji w procesie terapeutycznym wspierającym sublimację rozumianą jako dążenie do psychicznej pełni, a przede wszystkim skoncentrowanie się na wyobraźni, dostrzeżenie jej mocy w kształtowaniu wewnętrznego (psychicznego i duchowego) świata człowieka oraz podkreślenie jej związków z nieświadomością – oto elementy koncepcji Desoille'a najmocniej związane z filozofią wy-

---

<sup>75</sup> Najważniejsze książki Roberta Desoille'a, w których przedstawił swą metodę: *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques* (Paris 1938), *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai de régulation de l'inconscient collectif* (Paris 1945).

<sup>76</sup> Por. G. Bachelard, *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, Paris 2014, s. 156.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 155.

obraźni poetyckiej Gastona Bachelarda. Do filozofa silnie przemawiało także powiązanie wyobraźni z wolą oraz dostrzeżenie możliwości wpływania na nią i uczenia pacjenta takiego jej wykorzystywania, które jest najbardziej korzystne dla jego psychiki. Ten element metody Desoille'a wyraźnie odróżnia ją od psychoanalizy. Desoille zakładał aktywną rolę pacjenta w procesie, co kazało mu odrzucić hipnozę, która „najczęściej towarzyszy utracie pamięci i w związku z tym nie może być kształcąca (*éducatif*)”<sup>78</sup>.

Desoille precyzyjnie zarysował rolę terapeuty i formę, jaką powinny przyjąć poszczególne seanse. W toku rozwoju jego metody zasady określone przezeń na początku niemal się nie zmieniały. Zakładały one przede wszystkim, że metoda sterowanego snu na jawie jest terapią mówioną, a w seansach biorą udział dwie osoby: terapeuta i pacjent, czyli podmiot snu na jawie. W trakcie seansu podmiot powinien leżeć spokojnie, z zamkniętymi oczami. Desoille podkreślał: „Przede wszystkim należało stworzyć atmosferę wyciszenia, półmroku, ciszy, skupienia podmiotu na jego wewnętrznym wszechświecie, pozwalając mu w dialogu wyrazić siebie za pomocą obrazów wizualnych lub werbalnych”<sup>79</sup>. Seanse oddziałujące na wyobraźnię powinny przeplatać się ze spotkaniami, podczas których pacjent i terapeuta rozmawiają o snach na jawie, pojawiających się w trakcie procesu. Przed jego rozpoczęciem należy ustalić częstotliwość spotkań, czas ich trwania, terminy, a także wysokość wynagrodzenia dla terapeuty (którego Desoille nie pobierał)<sup>80</sup>.

Nicole Fabre, psychoanalityczka i filozofka, która uczyła się metody sterowanego snu na jawie pod kierunkiem jej twórcy, podkreśla, że sen na jawie nie jest pojęciem, lecz aktem urzeczywistniającym się w procesie terapeutycznym<sup>81</sup>. Sterowany sen na jawie to doświadczenie, w którym sugestie terapeuty, wola pacjenta i dynamiczna wyobraźnia wznosząca łączą się w psychice pacjenta, prowadząc go do samorozumienia, wewnętrznego rozwoju i spokoju. W przebiegu pracy z marzeniem pacjent po sugestiach terapeuty wznosi się w wyobraźni coraz wyżej. Na przykład wyobraża sobie zbocze, po którym się wspina, następnie góry, niebo, a na końcu rozświetlone powietrze, blask, ku któremu wzlatuje, by następnie powoli opaść w dół. Jednym ze źródeł pozwalających lepiej poznać przebieg procesu są sprawozdania pacjentów Desoille'a,

<sup>78</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>79</sup> R. Desoille, *Entretiens sur le rêve éveillé dirigé en psychothérapie*, Payot, Paris 1973, cyt. za: C. Jacob, *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse. Les fils rouges depuis l'origine. 1923–1966*, „Imaginaire & Inconscient” 2009, n° 1, s. 16, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.3917/imin.023.0009> (dostęp: 17.04.2024).

<sup>80</sup> Por. C. Jacob, *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse...*, s. 16.

<sup>81</sup> Por. N. Fabre, *Bachelard et la psychanalyse: un compagnonnage houleux...*, s. 118.

na przykład Marie-Clotilde, opisującej swój „sen o wazonie”<sup>82</sup>. Jej opis spotkań z Desoille’em, uzupełniony o jego komentarze, daje pewne wyobrażenie o tym sposobie pracy. Ruch wyobraźni, nie samorzutny, lecz sterowany przez terapeutę, jest tu rozumiany jako swego rodzaju język symboliczny, dekodowany podczas rozmów z terapeutą. Stanowi więc bodziec do dialogu, a jednocześnie dzięki obrazom wznoszenia się pozwala zdystansować się od treści odsłaniających się w symbolicznych wyobrażeniach<sup>83</sup>.

Metoda sterowanego snu na jawie wywarła na Bachelardzie duże wrażenie, czego dowodzą odnośne fragmenty jego książek. Szczególną uwagę zwracał na kojące oddziaływanie światła, ku któremu zmierza psychika wzbijająca się w górę dzięki sile wyobraźni:

Często bez żadnej sugestii, przeżywając wyobrażony ruch wznoszący, marzyciel dociera do świetlistej przestrzeni, w której dostrzega światło w wymiarze substancjalnym. Rozświetlone powietrze i powietrzne światło w grze rzeczownika z przymiotnikiem odnajdują jedność materii. Marzyciel ma wrażenie kąpania się w unoszącym go świetle. Osiąga syntezę lekkości i przejrzystości. Ma świadomość wyzwolenia zarówno od ciężaru, jak i mroku ciała<sup>84</sup>.

Siłą metody Desoille’a jest nie tylko uznanie wyobraźni za istotną w procesie terapii psychicznej, lecz także przeniesienie punktu ciężkości z przeszłości na przyszłość, z tego, co obciążające, ku temu, co daje ukojenie.

Zainteresowanie Bachelarda sterowanym snem na jawie nie osłabło, gdy Desoille rozszerzył swą metodę o wyobrażenia ruchu skierowanego w dół. Światło, ku któremu zmierza oniryczny lot, zestawił z „ciemnością głębi”<sup>85</sup>, wskazując na ich wzajemne dopełnienie. W konsekwencji podkreślił konieczność uzupełnienia procesu terapeutycznego o wyobrażony ruch w dół. Odwołując się do Junga, wskazywał na znaczenie archetypowych wyobrażeń głębi<sup>86</sup>. Rozszerzoną wersję me-

<sup>82</sup> Por. Marie-Clotilde, *Entre deux: Le rêve du vase (Extraits du rêve-éveillé rapporté par Marie-Clotilde elle-même et de ses commentaires)*, „Imaginaire & Inconscient” 2009, n° 1, s. 37–39, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.3917/imin.023.0037> (dostęp: 17.04.2024).

<sup>83</sup> Por. M. Ples-Bęben, *La méthode du rêve éveillé dirigé dans l’interprétation de Gaston Bachelard*, „Analele Universitatii din Craiova. Seria Filosofie” 2018, n° 1, s. 37–39.

<sup>84</sup> G. Bachelard, *L’air et les songes...*, s. 152. Więcej na temat Bachelardowskiej interpretacji metody Roberta Desoille’a por. M. Ples-Bęben, *La méthode du rêve éveillé dirigé dans l’interprétation de Gaston Bachelard...*, s. 35–51.

<sup>85</sup> R. Desoille, *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l’inconscience collectif*, Presses Universitaires de France, Paris 1945, s. 293.

<sup>86</sup> Por. ibidem.

tody Desoille'a Bachelard opisał w książce *La terre et les rêveries de la volonté*, w rozdziale dotyczącym wyobrażeń upadku<sup>87</sup>. Podzielał zdanie Desoille'a, dostrzegając w wyobrażonym ruchu schodzenia możliwość dotarcia do pierwotnych, archetypowych treści. „Schodząc dość nisko w głąb psychizmu, na drodze swego rodzaju naturalnego rozwoju, poniżej osadów życia osobistego, sen obrazowy odnajduje sferę archaiczną, pradawne archetypy”<sup>88</sup>, pisał, dodając: „W niektórych marzeniach głębi można odczuć kompleks infernalny określony znakiem chtonicznym, plutońskim”<sup>89</sup>.

Skąd Bachelard znał prace Desoille'a? N. Fabre przypuszcza, że łączniczką była J. Favez-Boutonier, która cały rozdział dysertacji na temat lęku (pisanej pod kierunkiem Bachelarda) poświęciła metodzie sterowanego snu na jawie jako metodzie terapeutycznej, odnosząc się do konkretnego przypadku nastoletniej pacjentki. Dodajmy, że Favez-Boutonier sama poddała się omawianej terapii, a potem wykorzystywała ją w praktyce analitycznej jako element uzupełniający<sup>90</sup>. Biorąc pod uwagę relacje Bachelarda i Favez-Boutonier, można uznać przypuszczenie Fabre za pewnik.

Od początku swej działalności Desoille interesował się pracami Junga i Freuda, natomiast w późnym okresie swej pracy (po 1964 roku) inspirował się także badaniami dotyczącymi fizjologii, których wyniki wiązał z własnymi obserwacjami procesów terapeutycznych<sup>91</sup>. Jednak te prace, które czytał Bachelard – skoncentrowane na samej wyobraźni, jej funkcji terapeutycznej oraz na języku symbolicznym marzenia na jawie – Desoille napisał pod wpływem psychologii głębi. Oprócz wspomnianych prac Junga i Freuda warto wskazać także na jego współpracę z Charlesem Baudouinem w Institute International de Psychagogie, dziś funkcjonującym pod nazwą Institut International de Psychanalyse et de Psychothérapie Charles Baudouin.

Baudouin był jednym z pierwszych psychologów zainteresowanych metodą sterowanego snu na jawie. Już w 1923 roku zaproponował Desoille'owi, by ten pisał o swych badaniach na łamach „Action et Pensée” – periodyku wydawanego przez Institute International de Psychagogie. Desoille skorzystał z tej możliwości. W latach 1931–1961 opublikował w czasopiśmie trzynastcie artykułów, w których omawiał

---

<sup>87</sup> Por. G. Bachelard, *Psychologia ciężaru*, tłum. M. Ples-Bęben, w: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu...*, s. 119–161.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 155.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Por. N. Fabre, *Bachelard et la psychanalyse: un compagnonnage houleux...*, s. 119.

<sup>91</sup> Por. C. Jacob, *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse...*, s. 15.

wybrane aspekty terapii z wykorzystaniem sterowanego snu na jawie<sup>92</sup>. O bliskim charakterze współpracy Baudouina i Desoille'a, a także o uznaniu Baudouina dla prac Desoille'a zaświadcza wprowadzenie, które Baudouin napisał do pierwszej książki terapeuty<sup>93</sup>. Opisuje w nim Desoille'a jako wprawdzie nie profesjonalnego, lecz autentycznego badacza: ciepłego, skromnego i rozważnego. Metodę sterowanego snu na jawie uznaje natomiast za oryginalną i godną uwagi<sup>94</sup>. Uznanie było wzajemne. Desoille, pisząc o Baudouinie, doceniał jego krytyczny i otwarty umysł, a także wszechstronność oraz niedogmatyczną postawę, która nie pozwalała mu zamykać się w ramach jednego systemu myślowego<sup>95</sup>. Wspominał: „Był [...] moim przyjacielem i przewodnikiem, którego rady, a także praktyczna pomoc stanowiły dla mnie nieocenioną motywację”<sup>96</sup>.

Bachelard także kilkakrotnie nawiązywał do tez Charlesa Baudouina – psychoanalityka inspirującego się pracami Junga i chętnie badającego dzieła sztuki, w tym literatury. Bezpośrednie nawiązania do jego prac odnajdziemy w kilku książkach filozofa, na przykład we fragmentach dotyczących konieczności wskazania i analizy kompleksów kulturowych (*complexes de culture*)<sup>97</sup>, a także w analizach dzieł i obrazów literackich. Bachelard doceniał spostrzeżenia Baudouina dotyczące Victora Hugo<sup>98</sup> czy Émile'a Verhaerena<sup>99</sup>. Choć badania Baudouina nie były dla Bachelarda pierwszoplanowymi punktami odniesienia, to filozof bez wątpienia śledził i doceniał jego publikacje. Pozostawały w kręgu jego zainteresowań, począwszy od 1943 roku, w którym opublikował książkę na temat wyobrażeń wody.

Warto podkreślić możliwe znaczenie analiz Baudouina dla Bachelardowskiego konceptu kompleksów kulturowych, opisanego przezeń

<sup>92</sup> Por. *Action & Pensée. Revue de l'Institut international de psychanalyse Charles Baudouin. Répertoire des articles parus dès 1924 et liste des principaux ouvrages de Charles Baudouin*, [https://www.institut-baudouin.com/wp-content/uploads/2020/09/repertoire\\_action\\_pensee.pdf](https://www.institut-baudouin.com/wp-content/uploads/2020/09/repertoire_action_pensee.pdf) (dostęp: 24.01.2024).

<sup>93</sup> Por. C. Baudouin, *Préface*, in: R. Desoille, *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques*, D'Artrey, Paris 1938, s. 9–13.

<sup>94</sup> Por. *ibidem*, s. 9–10.

<sup>95</sup> Por. R. Desoille, *Hommage a Charles Baudouin*, „Action et pensée” 1963, n° 3, s. 76.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> Por. G. Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 2012, s. 27.

<sup>98</sup> Por. G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 2004, s. 68, 135, 149–150.

<sup>99</sup> Por. G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 2010, s. 180–181, 193, 208.

w książkach *L'eau et les rêves* oraz *Lautréamont*. Kompleksy kulturowe, jako nadbudowane nad kompleksami pierwotnymi (*complexes originels*), stanowiły przedmiot jego analiz we wszystkich pracach poświęconych wyobraźni poetyckiej. To z głębokiego przeświadczenia Bachelarda o potrzebie psychoanalitycznej analizy kultury zrodziły się między innymi kompleksy: Novalisa, Hoffmanna, Ofelii, Empedoklesa i inne, mające wyjaśniać kształtowanie się duchowej przestrzeni ludzkiego życia. Jedną z inspiracji mogły stanowić prace Baudouina, w których wykroczył on poza Freuda i kompleks Edypa, wskazując między innymi na istnienie kompleksów okaleczenia (w miejsce: kastracji), wycofania czy Narcyza<sup>100</sup>. Baudouin rozszerzał w swych badaniach Freudowskie pole kompleksów, w czym Jacques Poirier dostrzega prostą linię, zgodnie z którą Bachelardowskie pojęcie kompleksu kulturowego wynika wprost ze studiów Baudouina<sup>101</sup>.

Nie sposób pisać o relacjach Bachelarda i francuskich psychoanalityków z pominięciem Marie Bonaparte, postaci szczególnej dla wczesnej recepcji psychoanalizy we Francji. Bonaparte była pacjentką Freuda w 1925 roku, po czym stała się wielką orędowniczką jego metody. Niedługo później, po powrocie do Paryża ufundowała Société Psychanalytique de Paris. Ponadto dzięki jej inicjatywie i wsparciu finansowemu powstał periodyk „Revue française de psychanalyse”. Bonaparte była aktywną propagatorką psychoanalizy, co znalazło odzwierciedlenie w jej publikacjach, w tym w jej najbardziej znanej książce poświęconej życiu i twórczości E.A. Poego. Książka wywarła na Bachelardzie duże wrażenie, czego dowodzą obszerne nawiązania zamieszczone przezeń w *L'eau et les rêves*.

*Edgar Allan Poe. Sa vie – son oeuvre. Étude analytique* to dwutomowa rozprawa, po raz pierwszy opublikowana w 1933 roku. Zgodnie z tytułem poświęcona została zarówno samemu pisarzowi, jak i jego dziełu. Bonaparte opowiada się w niej za wszechstronnym użyciem psychoanalizy w odniesieniu do literatury i sztuki. Jean-Pierre Bourgeron określa jej metodę mianem psychoanalitycznej dekonstrukcji, która:

[...] nie jest krytyką literacką, lecz stwarza pozory, jakoby lepiej wiedziała, na podstawie jakich osobistych wrażeń i wspomnień autor stworzył swe dzieło i za pomocą jakich procesów te świadome lub nieświadome wspomnienia zostały wprowadzone do dzieła<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Por. C. Baudouin, *La psychanalyse de l'art*, Alcan, Paris 1929.

<sup>101</sup> Por. J. Poirier, *Gaston Bachelard entre Freud et Jung...*, s. 169.

<sup>102</sup> J.-P. Bourgeron, *Marie Bonaparte*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, s. 34.

Sąd Bourgerona jest surowy, lecz usprawiedliwiony. Bonaparte sięga po metodę Freuda, by poddać psychoanalizie samego pisarza. Równorzędnym materiałem analitycznym są dla niej zarówno konkretne, szeroko opisane w książce wydarzenia z życia E.A. Poego, jak i jego teksty literackie. Przyjmuje Freudowskie założenia, zgodnie z którymi psychoanaliza może być stosowana do tekstów kultury, co ma z kolei umożliwić wgląd w psychikę ich twórców. Oto, co Bonaparte pisze na ten temat: „Dzieła literackie i artystyczne odsłaniają najintymniejszą psychologię i są skonstruowane, co pokazał Freud, tak samo, jak nasze sny”<sup>103</sup>. Skoro te same mechanizmy kształtują zarówno marzenia senne, jak i dzieła sztuki, w związku z czym mogą być one poddawane tym samym metodom dekodującym.

Bachelard wielokrotnie odwoływał się do analiz Bonaparte w swej książce z 1942 roku. Wprawdzie nie kontynuował w niej psychoanalitycznych badań biograficznych, nie oznacza to jednak, że je negował. Wnioski wyprowadzone przez Bonaparte posłużyły mu do poparcia własnych tez, przede wszystkim tych dotyczących nieświadomych kompleksów mających spajać wielość wyobrażeń obecnych w twórczości danego pisarza bądź poety<sup>104</sup>. Takim kompleksem uspojnającym twórczość Poego ma być kompleks śmierci, zakorzeniony w doświadczeniu naznaczającym całe życie pisarza, którym była śmierć jego matki. Bachelard pisze następująco:

[...] u Edgara Poego przeznaczenie obrazów wody dokładnie pokrywa się z przeznaczeniem głównego marzenia, którym jest marzenie śmierci. W istocie, co najwyraźniej pokazała pani Bonaparte, obrazem dominującym w poetyce Edgara Poego jest obraz umierającej matki<sup>105</sup>.

Bachelardowska lektura książki Bonaparte nie jest lekturą krytyczną. Tezy stawiane przez psychoanalityczkę i wyprowadzane przez nią wnioski są dla Bachelarda w całej książce – tak jak w powyższym przypadku – punktami odniesienia lub służą jako egzemplifikacje wzmacniające budowany przezeń wywód.

Niemniej jednak Bachelard podąża własną drogą, której celem jest filozoficzne badanie wyobraźni. Psychoanaliza, poza którą nie wykracza Bonaparte, stanowi dlań tylko jedną ze stosowanych metod. Niewątpliwie, jak podkreśla Jean Ricardou, zgodność między Bona-

<sup>103</sup> M. Bonaparte, *Edgar Allan Poe. Sa vie, son oeuvre. Étude analytique*, t. 2, Presses Universitaires de France, Paris 1958, s. 265.

<sup>104</sup> Por. G. Bachelard, *L'eau et les rêves...*, s. 57.

<sup>105</sup> Ibidem, 58.

parte i Bachelardem opiera się na przeświadczeniu o konieczności wskazania i dookreślenia nieświadomości – a więc tego, co poprzedza dzieło literackie<sup>106</sup>. Nie można jednak nie dostrzec różnic: podczas gdy Marie Bonaparte koncentruje się na psychoanalitycznej lekturze dzieł i biografii Poego, Bachelard szuka pierwotnych obrazów, które mogłyby pomóc mu zrozumieć, na czym polega aktywność wyobraźni poetyckiej. Konkretnie teksty i ich psychoanalityczna lektura są dlań niczym trampolina, od której odbija się, próbując osiągnąć zupełnie inny cel.

Relacje Bachelarda z przedstawicielami francuskiego ruchu psychoanalitycznego były bogate i zróżnicowane. Filozof czytał literaturę psychoanalityczną wydawaną w kręgu frankofońskim, spotykał się z praktykującymi psychoanalitykami, dyskutował o istocie psychoanalizy i jej relacjach z filozofią. Sam nigdy nie poddał się analizie, przez co freudyści zarzucali mu nieznamość tej metody, dającej się, ich zdaniem, w pełni poznać jedynie na drodze własnego doświadczenia procesu terapii. Niezależnie od trafności tych zarzutów nie można Bachelardowi zarzucić braku żywego zainteresowania teorią, założeniami i praktycznym wykorzystaniem psychoanalizy przez Francuzów. Co więcej, aktywne uczestnictwo filozofa w życiu francuskiego ruchu psychoanalitycznego dowodzi, że jego „nie-psychoanalityczna” droga intelektualna realizowała się w o wiele szerszych ramach niż tylko te wytyczone przez teorie Freuda i Junga.

### Bachelard, krytyk Freuda

Po wieloletnich próbach aplikowania metod Freudowskiej psychoanalizy do badań – zarówno nad umysłem naukowym, jak i nad wyobraźnią poetycką – w latach pięćdziesiątych Bachelard wyraźnie zdystansował się od jej założeń. Krytyka „klasycznej psychoanalizy” (*psychanalyse classique*)<sup>107</sup>, jak ją nazywał, była naturalną konsekwencją dokonującego się w jego filozofii procesu oddalania się od Freuda na

<sup>106</sup> Por. J. Ricardou, *The Singular Character of the Water*, transl. F. Towne, „Poe Studies” 1976, vol. 9, no. 1, s. 1.

<sup>107</sup> Terminu „psychoanaliza klasyczna” Bachelard używał na oznaczenie psychoanalizy Freuda we wszystkich pracach, w których odnosił się do tez psychoanalitycznych, poczynawszy od tych najwcześniejszych. Por. np. G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego...*, s. 173, 232, 238; G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 25, 46, 163, 164.

rzecz Junga i Desoille'a, a także fenomenologii. Freudowska psychoanaliza, jako redukcyjna i zbyt sztywna pojęciowo, zaczęła ustępować miejsca koncepcjom, które pozwalają myśleć o obrazach w ich stawianiu się. W *La poétique de l'espace* (opublikowanej w 1957 roku) odnajdziemy liczne fragmenty uzasadniające konieczność zmiany optyki badawczej. Bachelard pisze między innymi:

Twierdzenie, iż obraz poetycki wymyka się prawom przyczynowości, jest niewątpliwie tezą bardzo śmiałą. Przyczyny jednak, podawane przez psychologa i psychoanalityka, nie są w stanie wyjaśnić naprawdę nieoczekiwanego charakteru obrazu, podobnie jak nie potrafią wyjaśnić zgody na ów obraz, przyzwolenia, akcesu ze strony psychiki, obcej procesom kreacyjnym. Poeta nie udostępnia mi przeszłości swego obrazu, a przecież obraz ten od razu zapuszcza we mnie korzenie<sup>108</sup>.

Obraz, a także proces jego urzeczywistniania się – tak w wyobraźni poety, jak w świadomości odbiorcy – nie dają się wyjaśnić przy pomocy metody, która kładzie nacisk na przyczynowość, racjonalizując zarówno formy, jak i treści dane w marzeniu, wyobrażeniu lub w obrazie poetyckim<sup>109</sup>. Przyczynowość, jako zasada wyjaśniania, nieubłagane prowadzi do redukcji analizowanych przedmiotów. To, co niedyskursywne zamyka w pojęciach i systematyzacjach: „Obraz jest tu wszystkim, tylko nie bezpośrednim wytworem wyobraźni”<sup>110</sup>.

Klasyczna psychoanaliza już Bachelardowi nie wystarcza. Nie otwiera drogi ku rozumieniu źródła i istoty twórczości, „Z poety czyni po prostu człowieka”<sup>111</sup>. Takie postawienie sprawy zakłamuje oniryczną rzeczywistość. Chodzi tu bowiem o znacznie więcej, a mianowicie: „w jaki sposób człowiek, pomimo życia może stać się poetą?”<sup>112</sup>. Bachelardowi chodzi o sztukę, o poezję, o obrazy, które tworzy wyobraźnia i które ją rozbudzają: to ku nim filozofia powinna kierować swój poznawczy wysiłek. Metoda psychoanalityczna kieruje się tymczasem nie tyle ku samym obrazom, co ku ich przyczynom, odbierając wytworom wyobraźni całą wpisaną w nie głębię. Jak pisze Marcel Schaettel,

<sup>108</sup> G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 360–361.

<sup>109</sup> Psychoanaliza „Wyjaśnia kwiat, odwołując się do nawozu”, kwituje ironicznie Bachelard. Ibidem, s. 373.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 377.

<sup>111</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 18.

<sup>112</sup> Ibidem.

Tym, co Bachelard zarzuca psychoanalizie, jest  *tłumaczenie i redukcja*  marzenia w celu  *sklasyfikowania i nazwania*  obrazów, symboli, temperamentu, kompleksu, nerwicy. Psychoanaliza opisuje, wyjaśnia; studiuje raczej formy niż energie (*forces*)<sup>113</sup>.

U podstaw tych zarzutów leży często akcentowane przez Bachelarda rozróżnienie na dwa rodzaje lektury. Pierwszy z nich polega na zanurzeniu się w lekturze, w obrazach i w marzeniach, które ewokuje czytany tekst. Czytelnik marzyciel przeżywa zachwyt i radość, doświadcza dobro-bytu poetyckiego obrazu. W książce nie szuka ani dowodów, ani faktów, ani doświadczeń, lecz obrazów. Wierzy w to, co czyta, daje się ponieść wyobraźni autora<sup>114</sup>. Drugi rodzaj lektury zakłada postawę intelektualisty: zdystansowanego wobec tekstu i racjonalizującego go. Krytyk (literaturoznawca, badacz, czytelnik intelektualista) to czytelnik z konieczności surowy, kierujący się ku formie i znaczeniom, szukający logiki wyobrażonej opowieści i nie pozwalający sobie na nieskrępowane podążenie za obrazami<sup>115</sup>.

Potwierdzenie tego podziału odnajdziemy w wielu tekstach Bachelarda. Na przykład, na stronach *La terre et les rêveries du repos* filozof pisze o prawdach wyobrażonych (*vérités d'imagination*), które ujawnić może tylko analiza elementów onirycznych tekstu. Zawsze powinna ona towarzyszyć pojęciowej analizie literackiej<sup>116</sup>. Ta nie akceptuje jednak analizy onirycznej, zaznacza Bachelard, pisząc: „Krótko mówiąc, krytyka literacka wyjaśnia idee przy pomocy idei, co jest uzasadnione – marzenia przy pomocy idei, co może być użyteczne. Tym, o czym zapominam, a co jest niezbędne, jest wyjaśnianie marzeń przy pomocy marzeń”<sup>117</sup>. Z kolei we wprowadzeniu do francuskiego wydania *Przygód Gordona Pyma* filozof konstatuje: „Zadowalanie umysłu tak często równoznaczne jest z ciemieniem wyobraźni. Tak często krytyka literacka błędnie

<sup>113</sup> M. Schaettel, *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve. Un art de lire et de rêver*, Éditions L'Hermès, Lyon 1977, s. 74.

<sup>114</sup> Oto jeden z wielu Bachelardowskich opisów lektury-marzenia: „Pozostaje jednak dobro-byt sennego marzenia lekkości. Marzenie podejmuje ukształtowany nocą zarodek powietrznego bytu. Już nie dowodami, nie doświadczeniami, lecz obrazami pożywia go teraz marzenie. Raz jeszcze obrazy mogą tu dokonać wszystkiego. Kiedy miłe wrażenie nieważkości pojawia się w duszy, pojawia się ono także w ciele i na przeciąg chwili życie łączy się z losem obrazów”. I dalej: „Stronice te przeczytać trzeba z dużym napięciem lektury. Wierząc w to, co się czyta”. G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 236.

<sup>115</sup> Por. M. Schaettel, *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve...*, s. 67–69.

<sup>116</sup> Por. G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 2010, s. 59.

<sup>117</sup> Ibidem.

pojmuje krytykę *oniryczną*, pozostając w granicach intelektualizmu zadowolonego ze swych naiwnych dowodów!”<sup>118</sup>. Wpisywanie literatury wyłącznie w porządek pojęciowy zawsze będzie skutkować pominięciem wymiaru onirycznego. Tymczasem tekst literacki nie rodzi się z pojęć i to nie pojęcia budzą zachwyt czytelników. Zintelektualizowana lektura wynika z wyuczonych nawyków, które trzeba przezwyciężyć<sup>119</sup>. Chodzi o to, by postawić wyobraźnię „na pierwszym miejscu”<sup>120</sup> oraz by rozważać ją jako zasadę „bezpośredniego pobudzania procesu psychicznego”<sup>121</sup>. Studiowanie poezji i obrazów „z wielkim wysiłkiem pojęciowym”<sup>122</sup> to fałszywa droga, która ze względu na swą nieadekwatność nie umożliwia badania porządku wyobraźni.

Sam Bachelard określał siebie mianem czytelnika marzyciela, który wznosi się ponad poziom analitycznego, zintelektualizowanego badania tekstu. Wielokrotnie opisywał własne doświadczenie lektury, a forma tych opisów zdaje się wskazywać na jego przeświadczenie o niemożności konceptualizacji przeżycia, do którego pojęcia mogą jedynie się zbliżyć, nigdy nie mogąc go oddać w pełni. W *Poetyce marzenia* czytamy na przykład: „Ileż razy, z banalnej lektury spłynęło na mnie światło nowego obrazu! Jeśli zgodzimy się, by ożywiały nas nowe obrazy, odkryjemy mieniące się tęcze w obrazach starych ksiąg”<sup>123</sup>. W liście do poety Michela Stavaux filozof tak pisał o jego wierszach: „Ja także podróżowałem po Pańskich »drogach nieobecności«, podążałem za Pańskimi spojrzeniami, aż do granic, gdzie katedry stają się istotami niebieskimi”<sup>124</sup>. Do Jeana Cocteau: „Wiersze rozświetlały trud moich zajęć [...]. Plac Maubert pod moim oknem zapełnił sad owocowy. W lutym zakwitły wyobrażone drzewa”<sup>125</sup>. Wielokrotnie podkreślał intymność i niedyskursywność czytelniczego doświadczenia, dowodząc, że o zrodzonych z poezji obrazach można mówić tylko ich językiem<sup>126</sup>.

<sup>118</sup> G. Bachelard, *Les aventures de Gordon Pym*, in: Idem, *Le droit de rêver*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 148.

<sup>119</sup> „Wciąż zbyt często jeszcze czytelnik szuka w wierszu idei i form. Szuka klucza do wiersza, prosi »specjalistę«, by ten »wyjaśnił« mu wiersz. Sądzi, że wiersz opisuje, przywołuje, opowiada, wyraża myśli i uczucia. Nie wychodzi z płaszczyzny intelektualnej i formalnej”. M. Schaettel, *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve...*, s. 68–69.

<sup>120</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 16.

<sup>121</sup> Ibidem.

<sup>122</sup> M. Schaettel, *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve...*, s. 69.

<sup>123</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 37.

<sup>124</sup> M. Stavaux, *Les roses crucifiées*, éditions du C.E.L.F, Bruxelles 1963, s. 10–11.

<sup>125</sup> J. Cocteau, *Clair-Obscure. Poèmes*, éditions du Rocher, Monaco 2003, s. I–II.

<sup>126</sup> „Tym, co czyta Bachelard, są obrazy, nie idee”. M. McAllester Jones, *Gaston Bachelard, Subversive Humanist. Texts and Readings*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1991, s. 11.

Czy jednak z tym stanowiskiem nie kłóć się analizy, którym Bachelard poddawał poezję? Czy nie przeczą mu badania nad wyobraźnią – psychoanalityczne lub fenomenologiczne? Wszak są one nieodłączne od systematyzującej postawy badawczej. Odpowiadając na tak sformułowane pytanie, warto mieć na uwadze ewolucję metodologiczną wpisaną w filozofię Bachelarda. Otóż osobisty, intymny kontakt z literaturą był dlań istotny od pierwszej książki o obrazach poetyckich, czyli od *La psychanalyse du feu*, na stronach której znajdziemy liczne tego dowody. Można powiedzieć, że Bachelard jako czytelnik pozostał wierny intymnej więzi z obrazem od pierwszej do ostatniej swej książki o wyobraźni. Jednak jako badacz wyobraźni poetyckiej przeszedł przemianę. O ile bowiem w pierwszej książce dotyczącej tej kwestii postulował stworzenie „diagramu poetyckiego (*diagramme poétique*)”<sup>127</sup>, który miałby stanowić podstawę swego rodzaju klasyfikacji obrazów i metafor<sup>128</sup>, to w kolejnych pracach tego postulatu już nie powtórzył. Nie znaczy to oczywiście, że zrezygnował z prób klasyfikacji – wręcz przeciwnie. Badał związki obrazów z żywiołami, próbując wskazać źródła i przyczyny wyobrażeń, poszukiwał typów wyobraźni i regularności, którym miałyby podlegać. To dlatego psychoanaliza wydaje się być dlań idealnym narzędziem jako metoda porządkująca porządek oniryczny. A jednak – wraz z kolejnymi próbami dotarcia do istoty poetyckiego obrazu – nadeszło rozczarowanie jej ograniczeniami. Psychoanaliza dostarcza wyjaśnień, lecz nie zbliża do rozumienia. Bachelard, dostrzegając, że racjonalizacja oddala go od istoty obrazu, skierował się ku metodzie umożliwiającej zanurzenie w przeżyciu i skupienie na obrazie w jego zmienności. Ów moment przejścia od statycznej psychoanalitycznej systematyzacji do fenomenologicznego opisu przeżycia celnie podsumował François Dagognet: „Aż do tego momentu trwało katalogowanie i klasyfikowanie obrazów, pierwszy okres badań, który dopełnia się w drugim: odkryć życie obrazu, jego ponad-bycie, jego aktywność”<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 180.

<sup>128</sup> „Jeżeli niniejsza praca może być potraktowana jako podstawa fizyki czy chemii marzenia na jawie, jako próba określenia obiektywnych warunków marzenia, powinna przygotować instrumenty dla obiektywnej krytyki literackiej w najściślejszym znaczeniu tego terminu. Powinna wykazać, że metafory nie są zwyczajnymi idealizacjami, które wzbijają się jak rakiety, by eksplodować na niebie i demonstrować ich brak znaczenia, ale przeciwnie, że przywołują się nawzajem i bardziej niż wrażenia wchodzą we wzajemne związki, i to do tego stopnia, że myślenie poetyckie jest po prostu składnią metafor”. G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia (wybór)*, tłum. H. Chudak, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 57.

<sup>129</sup> F. Dagognet, *Problem jedności*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 109.

Rozważając przyczyny Bachelardowskiej krytyki psychoanalizy Freuda, warto stale mieć na uwadze to, że choć filozof odnalazł w psychoanalizie pierwszy aparat pojęciowy umożliwiający mu wyartykułować swoje tezy, to nigdy ortodoksyjnie nie podążał ani za terminologią, ani za metodą – czy to Freuda, czy Junga<sup>130</sup>. Podkreślmy, że wiele spośród różnic nie pojawiło się w momencie sformułowania przez Bachelarda zarzutów wobec Freuda, lecz są nieodłączne od interpretacji, którą filozof realizował od początku swej psychoanalitycznej drogi.

Mary McAllester Jones dostrzega trzy istotne kwestie, które odróżniały Bachelarda od Freuda już w czasach *La psychanalyse du feu*<sup>131</sup>. Po pierwsze, Bachelardowi nie chodziło o analizę interpersonalnych relacji w kontekście instynktownych, seksualnych podstaw, lecz o relacje wyobraźni do materii. Po drugie, relacje z materią, które Bachelard czynił przedmiotem swej filozofii wyobraźni, są raczej intelektualne niż nacechowane seksualnie. I po trzecie, obraz poetycki nie rodzi się ani z intelektu, ani z głębi nieświadomości, lecz ze sfery pośredniej, stanowiącej połączenie tych dwóch elementów<sup>132</sup>. Można więc spojrzeć na Bachelardowską krytykę freudyizmu z innej perspektywy: nie jako na przełom w jego myśli, lecz jako na kontynuację tendencji towarzyszącej od samego początku jego odczytaniu psychoanalizy. Odczytania, które nigdy nie wiązało się ze ślepym podążaniem za pismami Freuda, a raczej z lekturą subwersywną, by podążyć za mianem, które McAllester Jones nadaje Bachelardowi w tytule swej książki<sup>133</sup>.

Również Jean-Jacques Wunenburger punktuje elementy odróżniające filozofię Bachelarda od psychoanalizy Freuda już w 1937 roku (a więc wtedy, gdy pisał *La psychanalyse du feu*). Przede wszystkim zwraca uwagę na symbolikę o konotacjach seksualnych. Te widocznie są związane z symboliką ognia i – jak podkreśla Wunenburger – musiały pojawić się w studium poświęconym tej tematyce. Ogień łączy się – w różnych kontekstach – z seksualnością i popędem libido, rozumianym przez Bachelarda zarówno w sensie węższym (Freudowskim) jako popęd seksualny, jak i szerszej: jako energia życiowa<sup>134</sup>. „W obliczu tego projektu, nowatorskiego zwłaszcza w filozofii, Bachelard mógł stanąć jedynie wobec psychoanalizy, która jako pierwsza przekroczyła tabu

<sup>130</sup> Por. C. Ramnoux, *Bachelard à sa table d'écriture*, „Revue Internationale de Philosophie” 1984, vol. 150, s. 219–221.

<sup>131</sup> Por. M. McAllester Jones, *Gaston Bachelard, Subversive Humanist...*, s. 94.

<sup>132</sup> Por. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 32.

<sup>133</sup> Por. M. McAllester Jones, *Gaston Bachelard, Subversive Humanist...*

<sup>134</sup> Por. zwłaszcza rozdział w *La psychanalyse du feu* zatytułowany *Le feu sexualisé* (ogień seksualizowany). G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 73–97.

seksualności i wprowadziła ją w obszar akademicki, a nawet naukowy<sup>135</sup>, podkreśla Wunenburger. Zwracając się ku badaniom Freuda, Bachelard jednocześnie zaznaczał swą odrębność. Przede wszystkim przyjął korekty Junga, z rezerwą podchodząc do Freudowskiego panseksualizmu. Wunenburger podkreśla: „U Bachelarda *libido* staje się składnikiem wyobraźni wolnej od wszelkiego wstydu lub poczucia winy, podczas gdy w ramach teorii freudowskiej staje się ona miejscem transgresji, cierpień, mieszaniny antagonizmów<sup>136</sup>. Ma to dalsze konsekwencje, widoczne zwłaszcza w sposobie rozumienia dwóch istotnych dla Freuda pojęć: wyparcia i sublimacji.

Freud wiązał wyparcie z cierpieniem wynikającym z odrzucenia popędu – a więc zaspokojenia rozkoszy – z uwagi na inne (kulturowe) uwarunkowania: „Warunkiem wyparcia stała się zatem sytuacja polegająca na tym, że motyw braku rozkoszy zdobywa większą siłę niż rozkosz wynikająca z zaspokojenia<sup>137</sup>. Tymczasem Bachelard pisał o wyparciu zupełnie inaczej, w sposób, który w porównaniu do słów Freuda wybrzmiewa wręcz ekscentrycznie. Na pierwszy plan wysuwał nie cierpienie, lecz radość wyparcia, które nie jest w tym rozumieniu mechanizmem obronnym, lecz mechanizmem wyzwolenia z opresji błędu. Wychodząc od psychoanalizy poznania obiektywnego, filozof stwierdza, że: „Każda koherentna myśl została skonstruowana na podstawie systemu trwałych i jasnych zakazów<sup>138</sup>, a więc: „Nie ma myśli naukowej bez wyparcia. Wyparcie leży u źródeł myśli uważnej, refleksyjnej, abstrakcyjnej<sup>139</sup>. Podczas gdy „psychoanaliza klasyczna” koncentruje się na namiętnościach i normach skłaniających do wyparcia tychże namiętności, psychoanaliza Bachelarda uznaje wyparcie za „aktywność normalną, użyteczną radosną<sup>140</sup>, jako że ujawnienie błędu musi wiązać się z radością ducha<sup>141</sup>. U podstaw radości kultury leży radość nieustępliwości, pisze filozof<sup>142</sup>. Zatem już na samym początku swego zainteresowania psychoanalizą odrzuca logikę myśli freudowskiej opartej na mechanizmie wyparcia<sup>143</sup>. Nie chodzi o to, by się zeń wy-

---

<sup>135</sup> J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Mimesis, Paris 2012, s. 131.

<sup>136</sup> Ibidem, s. 145.

<sup>137</sup> S. Freud, *Wyparcie*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 80.

<sup>138</sup> G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 164.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ibidem.

<sup>141</sup> Por. ibidem, s. 165.

<sup>142</sup> Por. ibidem, s. 164.

<sup>143</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images...*, s. 144.

zwolić, lecz by zastąpić nieświadome wyparcie wyparciem świadomym, które jest tożsame z ciągłym dążeniem do rozwoju<sup>144</sup>.

Z kolei sublimacja to nieświadomy mechanizm, polegający – zgodnie z teorią Freuda – na przemieszczeniu popędów, a więc na przesunięciu energii libido w przestrzeń rozwoju kultury. Sublimacja jest zaspokojeniem zastępczym, zwrotem ku wyższym aktywnościom psychicznym (ku działalności duchowej, naukowej, artystycznej), a jako taka jest niezbędnym elementem procesu rozwoju kultury<sup>145</sup>. Po raz pierwszy Freud pisał o sublimacji w 1905 roku, tak ją charakteryzując:

[...] nadmiernie silnym pobudzeniem z poszczególnych źródeł seksualności otwarty zostaje odpływ i umożliwiające zastosowanie w innych dziedzinach, w wyniku czego z dyspozycji jako takiej niebezpiecznej rodzi się całkiem spora zdolność do intensyfikowania dokonań psychicznych. Znaleźć tu można jedno ze źródeł aktywności artystycznej, a w zależności od tego, czy taka sublimacja jest pełna czy niepełna, w wyniku analizy charakteru bardzo utalentowanych, a zwłaszcza artystycznie uzdolnionych osób okaże się, że mamy tu do czynienia z dowolnymi proporcjami mieszaniny talentu, perwersji i nerwicy<sup>146</sup>.

Bachelard wysunął swoją propozycję rozumienia mechanizmu sublimacji, powiązaną z przedstawionym wyżej rozumieniem wyparcia, a także – przede wszystkim – z metodą sterowanego snu na jawie R. Desoille’a. Desoille – a za nim Bachelard – przejął Freudowski termin, lecz zmienił jego znaczenie, definiując sublimację jako proces samorozumienia jednostki. Bachelard powiązał sublimację z dynamizmem wyobraźni, która pozwala duszy osiągnąć lekkość, pozbyć się wszystkiego, co ją obciąża<sup>147</sup>. Sublimacja staje się w ten sposób wyzwalającym mechanizmem wpisanym w istotę marzenia, które – tak rozumiane – staje się nie tylko chwilowym oderwaniem od codzienności, lecz warunkiem samorozwoju, który bez funkcji irrealności (*fonction de l’irréel*) nie byłby możliwy do osiągnięcia.

Na przykładzie tych dwóch pojęć: wyparcia i sublimacji, wyraźnie widać fundamentalną odmiennosć dwóch koncepcji. Odmiennosć, a może raczej: polemikę? Nie chodzi przecież o to, że Bachelard nie

<sup>144</sup> Por. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu...*, s. 164–165.

<sup>145</sup> Por. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, w: Idem, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 191.

<sup>146</sup> S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: Idem, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 125.

<sup>147</sup> Szerzej na ten temat por. M. Ples-Bęben, *La méthode du rêve éveillé dirigé dans l’interprétation de Gaston Bachelard...*, s. 44–46.

zrozumiał Freuda, lecz raczej o to, w jaki sposób wykorzystywał jego ustalenia. Psychoanaliza Freuda była dla Bachelarda nieustająco, w toku całej jego intelektualnej drogi, jednym z punktów odniesienia, nigdy nie czytany zgodnie z literą źródłowych tekstów.

Kolejną kwestią, co do której Bachelard wyraźnie odcinał się od Freuda, jest problem wyobraźni. W przypadku tej centralnej Bachelardowskiej kategorii nie może być mowy o kompromisach. O ile dla Freuda źródła wyobraźni tkwią w nieświadomości, to według Bachelarda wyobraźnia operuje w przestrzeni między nieświadomością i świadomością („strefa pośrednia”), odnosząc się do nieświadomości, lecz nie tylko. Bachelardowska wyobraźnia jest władzą wykorzystującą zarówno nieświadome wzorce, jak i charakter podmiotu, wszystkie jego moce psychiczne, językowe, a nawet ruch ciała (rytmiczność)<sup>148</sup>. Te dwa ujęcia wyobraźni znacząco się różnią: podczas gdy u Bachelarda można mówić o mocy przekształcania obrazów w procesie totalnym, angażującym podmiot w jego pełni, to u Freuda całość pracy wyobraźni wynika z nieświadomości, a więc z wpisanych w jej działanie mechanizmów. Trafnie podsumowuje tę kwestię J.-J. Wunenburger: „Tam, gdzie Freud usuwa wyobraźnię za kulisy, Bachelard stawia ją na scenie w totalności podmiotu”<sup>149</sup>.

Można zgodzić się z Wunenburgerem, który podkreśla, że dla Bachelarda psychoanaliza stanowi zasób wglądów, przykładów i pojęć, lecz nie jest systemem zamkniętym, który można zastosować w całości do nowych przedmiotów<sup>150</sup>. Już od pierwszego etapu Bachelardowskiej lektury Freuda należy mówić raczej o luźnej rekonstrukcji niż o precyzyjnym przełożeniu języka i tez psychoanalizy na nowy obszar refleksji. Bachelard jako czytelnik Freuda nie był jego uczniem, lecz polemistą i to nie poczynając od lat czterdziestych, gdy w dyptyku o wyobrażeniach ziemi coraz wyraźniej odcinał się od autora *Objaśniania marzeń sennych*, lecz od samego początku swej przygody z psychoanalizą. Jego odczytanie Freuda jest heretyckie, niekiedy zupełnie sprzeczne z założeniami Wiedeńczyka. Skądinąd sam fakt uwzględniania przez Francuza tez i metodologii Junga – co pojawiło się już w *La psychanalyse du feu*, a z czasem coraz mocniej przybierało na sile – można uznać za nieustającą polemikę z Freudem. Bachelard nie stał się więc krytykiem Freuda dopiero w latach czterdziestych czy pięćdziesiątych, lecz był nim od początku swej nie-psychoanalitycznej drogi. Stopniowo pogłębiał się jego krytyczny stosunek filozofa do Freuda, jednak

<sup>148</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images...*, s. 144.

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Por. ibidem, s. 139.

w żadnym momencie nie można go nazwać bezkrytycznym entuzjastą freudyizmu.

„Stosunek Bachelarda do psychoanalizy jest ambiwalentny: w jednej formie ją praktykuje, w innej potępia”<sup>151</sup>, pisze François Pire. Słowa Pire’a współgrają ze słynną wypowiedzią Maryse Choisy, która następująco podsumowała psychoanalityczną *kwestię Bachelarda*: „Zupełnie nie rozumiał psychoanalizy i właśnie to niezrozumienie pozwoliło mu stworzyć wspaniałe dzieło, które mnie także zachwyca”<sup>152</sup>. W oczach psychoanalityczki Bachelard nie był sukcesorem Freuda, lecz twórcą odrębnej metody jedynie luźno odnoszącej się do psychoanalizy – bo opartej na niezrozumieniu tej ostatniej. Analiza Bachelardowskiej koncepcji w zestawieniu z Freudowską metodą potwierdza te słowa częściowo. O ile bowiem z pewnością można wskazać fundamentalne różnice między filozofią Bachelarda i metodą Freuda, to dyskusyjne jest owo „niezrozumienie”, a więc brak świadomości filozofa, co do dokonywanych przezeń wyborów. Przeciwnie: przeformułowania Freudowskich pojęć i ich desygnatów wskazują na dużą świadomość Bachelarda, dla którego Freud nie był jednak – i o tym należy pamiętać – inspiracją pozytywną, lecz źródłem nie-psychoanalizy, która nigdy nie chciała w pełni utożsamić się ze swym punktem wyjścia.

## Zwrot ku fenomenologii?

### Nie-fenomenologia

Obok wyrażanej *explicite* krytyki Freudowskiej psychoanalizy, w filozofii Bachelarda dokonywały się inne istotne zmiany, również wskazywane przezeń wprost. Pierwszą był zwrot ku Jungowskiej psychologii analitycznej pozwalającej poszerzyć pole refleksji między innymi o ponadjednostkowe nieświadome źródła wyobraźni. Druga zmiana, kulminująca w dwóch poetykach (przestrzeni i marzenia)<sup>153</sup> to deklarowane przez Bachelarda wykorzystanie optyki i metody fenomenologicznej.

<sup>151</sup> F. Pire, *De l’imagination poétique dans l’oeuvre de Gaston Bachelard*, Corti, Paris 1967, s. 15.

<sup>152</sup> M.-L. Gouhier, *Bachelard et la psychanalyse. La rencontre*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy*, dir. H. Gouhier, R. Poirier, Union Générale d’Éditions, Paris 1974, s. 142.

<sup>153</sup> Por. G. Bachelard, *La poétique de l’espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; Idem, *Poetyka marzenia...*

*W La poétique de l'espace czytamy:*

Jedynie tylko fenomenologia – to znaczy dociekanie, jak obraz wynika w świadomości indywidualnej – może pomóc nam w odtworzeniu subiektywności obrazów i w zmierzeniu rozległości, siły i znaczenia transsubiektywności obrazu. Wszystkich tych subiektywności, transsubiektywności niepodobna zdeterminować raz na zawsze. Obraz poetycki w istocie jest nade wszystko zmienny, a nie, jak pojęcie, konstytutywny<sup>154</sup>.

Za tymi słowami kryje się przekonanie, że fenomenologia, która zakłada, że „człowieka i świat można zrozumieć tylko w ich »faktyczności«”<sup>155</sup>, jest metodą adekwatną do uchwycenia tego, co bardziej ulotne i pierwotne od myśli: obrazu. Więcej, zwróćmy uwagę, że Bachelard przedstawił tu fenomenologię jako jedyną metodę, która może pomóc mu zmierzyć się z eterycznymi wytworami wyobraźni, zajmującymi go od kilkudziesięciu lat, także w kontekście metodologicznym.

Bachelard odnosił się do wielu źródeł inspiracji, proponując własną wersję danej doktryny, zazwyczaj znacząco różniącą się od jej źródłowej wersji. Na to, że nie inaczej jest z odniesieniem do fenomenologii, zwraca uwagę Pierre Rodrigo. We wprowadzeniu do numeru „Cahiers Gaston Bachelard” poświęconego relacjom Bachelarda i fenomenologii pisze:

„Bachelard i fenomenologia”. Wybierając taki tytuł dla niniejszego numeru „Cahiers”, niewątpliwie podejmujemy ryzyko nieusatisfakcjonowania zarówno licznych bachelardystów, jak i fenomenologów. I jedni, i drudzy nie omieszkają zauważyć, że to połączenie nie jest oczywiste, a co więcej, że istnieje zagrożenie – obciążająca okoliczność – iż będzie ono prowadziło do zrównania różnic doktrynalnych, w wyniku czego wychwycone podobieństwa nie będą miały żadnego znaczenia, tak dla jednej strony, jak i dla drugiej<sup>156</sup>.

Bachelard nie był fenomenologiem, tak jak nie był psychoanalitykiem. Rodrigo wyraźnie podkreśla, że zamierzeniem redagowanego przezeń tomu jest nie tyle szukanie wspólnych mianowników analizowanych koncepcji (co mogłoby przekłamać obraz, sugerując nieistniejące związki), ile uwyrażnienie miejsc, w których filozofia Bachelarda

<sup>154</sup> G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 362–363.

<sup>155</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5.

<sup>156</sup> P. Rodrigo, *Introduction*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 5.

i fenomenologia krzyżują się, by stawiać te same pytania i podzielać niektóre wglądy<sup>157</sup>. Nie chodzi więc o przedstawienie Bachelarda jako fenomenologa, lecz o dostrzeżenie w dwóch odmiennych podejściach „rozbrzmiewania tego samego filozoficznego aktu”<sup>158</sup>.

Nie zamyka to jednak kwestii Bachelardowskich odniesień do fenomenologii, która wydaje się bardziej złożona. Jak pisze Bernard Barsotti, w filozofii nauki Bachelarda można dostrzec „potrzebę wkroczenia [...] przez majestatyczną bramę Husserlowskiej fenomenologii”<sup>159</sup>, co pokazują liczne odniesienia zarówno terminologiczne, jak i merytoryczne, zawarte między innymi we wprowadzeniach do książek Szampańczyka<sup>160</sup>. Także Jean Gayon podkreśla, że odniesienia Bachelarda do Husserla nie są przypadkowe i incydentalne, lecz celowe i spójne<sup>161</sup>. To oczywiście nie przeważa szali. Zamierzone lub konsekwentne odwołania do fenomenologii nie czynią z nikogo fenomenologa. Wielość Bachelardowskich odniesień do fenomenologii każe jednak traktować sprawę z najwyższą powagą i rozważyć, czy należy tu mówić o spójnym, konsekwentnym projekcie czy też jedynie o luźnych nawiązaniach.

W *Poetyce marzenia*, pisząc o wyborze metody fenomenologicznej, Bachelard sugerował pewną dowolność swojej decyzji:

Filozof pozostaje, jak się dziś powiada, „w sytuacji filozoficznej” i czasem wydaje mu się, że rozpoczyna wszystko od nowa; lecz – niestety! – jedynie kontynuuje... Ileż przeczytał książek z filozofii! Pod pretekstem, że je studiuje, że z nich naucza, ileż zniekształcił systemów! Gdy nadchodzi wieczór, gdy już nie naucza, wierzy, że ma prawo zamknąć się w systemie, który sam wybrał<sup>162</sup>.

Nie znajdziemy tu wyrażonego *explicite* uzasadnienia, szukać go jednak można na przykład w polemice z Freudem, którego redukcjonizm upraszcza wyniki badań nad dziełami marzącej świadomości. Podczas gdy „klasyczna psychoanaliza” koncentruje się na znaczeniach obrazów, racjonalizując ich istotę, fenomenolog kieruje się ku samemu źródłu obrazu, którym jest świadomość poety. Zgodne z fenomenologiczną

<sup>157</sup> Por. *ibidem*.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> B. Barsotti, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie / phénoménologie*, Harmattan, Paris 2002, s. 16.

<sup>160</sup> Por. *ibidem*, s. 15–16.

<sup>161</sup> Por. J. Gayon, *Introduction*, in: B. Barsotti, *Bachelard critique de Husserl...*, s. 8–9.

<sup>162</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 9.

perspektywą filozofowanie o marzeniach wiąże się ze zwrotem ku pracy wyobraźni *in actu*<sup>163</sup>.

Fenomenologia daje możliwość radykalnej zmiany perspektywy badawczej, w czym Bachelard dostrzegł szansę, by odświeżyć spojrzenie na obrazy poetyckie.

W odniesieniu do obrazów, które przynoszą nam poeci, wobec obrazów, których nie mogliśmy sobie sami wyobrazić, ta naiwność zachwycenia jest całkiem naturalna. Ale przeżywając taki zachwyt w sposób bierny, nie uczestniczymy dostatecznie głęboko w tworzącej wyobraźni. Fenomenologia obrazu wymaga od nas uaktywnienia uczestnictwa w tworzącej wyobraźni. Ponieważ celem wszelkiej fenomenologii jest, w chwili najwyższego napięcia, uobecnienie uprzymiśnienia sobie, wynika z tego, że jeśli chodzi o cechy wyobraźni, nie istnieje fenomenologia bierności<sup>164</sup>.

Fenomenologia zakłada współ-aktywność czytelnika, uczestniczenie w procesie twórczym. Nie chodzi tylko o przyglądanie się obrazom, o rozszyfrowywanie ich znaczeń lub przyczyn, czy o ich klasyfikowanie: „Niech ten obraz, który właśnie został mi dany, stanie się moim, prawdziwie moim obrazem, niech się stanie – szczyt dumy czytelnika! – moim dziełem!”<sup>165</sup>.

Jean-Pierre Roy zaznacza, że Bachelard nie tyle zmienił metodę z psychoanalitycznej na fenomenologiczną, co wykorzystywał fenomenologię jako technikę lektury (*technique de lecture*), która wymaga przyjęcia postawy opartej na przeżyciu i uczestniczeniu w obrazie<sup>166</sup>. To postawa odbiorcy determinuje perspektywę: bądź psychologiczną, bądź fenomenologiczną. Postawa fenomenologiczna wymaga „umiejscowienia się tam, gdzie rodzi się obraz, przyjęcia pozycji czytelnika – gdy obraz się pojawia. Z tego punktu widzenia, obraz osiąga swe istnienie jedynie w świadomości, a ta rodzi się wraz z obrazem”<sup>167</sup>. W tym sensie można interpretować Bachelardowskie zainteresowanie fenomenologią jako potwierdzenie podziału na pojęcia i obrazy – leitmotiwu jego filozofii<sup>168</sup>.

<sup>163</sup> „Zmuszając nas do systematycznego skupiania się na sobie samych, zmuszając do wysiłku klarowności w uświadomieniu sobie danego przez poetę obrazu, metoda fenomenologiczna prowadzi nas do próby wejścia w kontakt z tworzącą świadomością poety”. Ibidem, s. 8.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Por. J.-P. Roy, *Bachelard ou le concept contre l'image*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1977, s. 182.

<sup>167</sup> Ibidem, s. 184.

<sup>168</sup> Por. J.-C. Pariente, *Le vocabulaire de Bachelard*, Ellipses, Paris 2001, s. 33.

Pisząc o Bachelardowskich analizach, Peer F. Bungaard używa terminu „fenomeno-poetyka” (*phénoméno-poétique*)<sup>169</sup>, wskazując w ten sposób zarówno na widoczne odwołania do Husserla, jak i na to, że związek z fenomenologią nie został przez Bachelarda w pełni doprecyzowany<sup>170</sup>. Przyczyn takiego stanu rzeczy Bungaard upatruje między innymi w podstawowym odniesieniu do zadań fenomenologii: podczas gdy Husserl postrzegał fenomenologię jako ścisłą naukę, która ma ufunდować wszelką wiedzę, Bachelard w ogóle nie podejmował tej kwestii, ograniczając się do włączenia jedynie niektórych z pojęć i narzędzi fenomenologicznych do nadrzędnego dyskursu, zbudowanego wokół prób uchwycenia kontemplatywnego charakteru marzenia<sup>171</sup>.

Ponadto, choć obydwie koncepcje zakładają konstytucję przedmiotu jako zależną od nastawienia intencjonalnego, konstytucja ta w każdej z teorii jest ukierunkowana inaczej.

U Husserla transcendentalisty, do którego Bachelard wyraźnie się odwołuje, konstytucja spoczywa ostatecznie na jedności transcendentalnej *Ego* zarządzającej syntezami określonymi jako *noetyczne*, które ożywiają materię wrażenia (*hyle*), by ukonstytuować ją jako przedmiot (*noemat*). Metoda redukcji transcendentalnej pozwala przypisać tej konstytucji sensu apodyktyczną oczywistość. Otóż u Bachelarda działanie konstytuujące nie wynika z ożywienia materii, *hyle*, „tego, co zewnętrzne”; świadomość poetycka nie jest podłożem, na którym mógłby ukonstytuować się byt, korelat wyobraźni poetyckiej. Redukcja poetologiczna (*réduction poétologique*) umożliwia świadomości doświadczenie materii, która konstytuuje *siebie*. Przedmiot, do którego marzenie daje dostęp, nie jest przedmiotem *przez* świadomość, lecz przedmiotem w trakcie nabywania sensu, można powiedzieć „nabywania” *dla* świadomości. Jest to więc przedmiot obdarzony własną dynamiką, zdolny do uzyskiwania formy, do indywidualizacji, do różnicowania się, albo raczej do indywidualizowania się<sup>172</sup>.

Analizując Husserlowski model aprioryzmu, Piotr Łaciak wskazuje, że „Husserlowska nauka o konstytucji wyrasta z namysłu nad sposobami samoprezentacji różnego rodzaju przedmiotowości i jako taka jest wyrazem korelacji między przedmiotem a podmiotem, bytem

<sup>169</sup> Por. P.F. Bungaard, *Bachelard et la phénoméno-poétique: une phénoménologie du détail*, „Cahiers Gaston Bachelard” 1999, n° 2, s. 71–85.

<sup>170</sup> „Jeśli prawdą jest na przykład to, że »zwrot ku sobie« marzenia i refleksji przypomina owo »zdobywanie świadomości«, które ustanawia redukcja transcendentalna, to prawdą jest również, że Bachelard nie precyzuje istoty tej relacji”. Ibidem, s. 74.

<sup>171</sup> Por. ibidem, s. 74–75.

<sup>172</sup> Ibidem, s. 75–76.

a świadomością”<sup>173</sup>. Co istotne, nie chodzi w niej o subiektywizację tego, co zewnętrzne, lecz o „rozładowanie napięcia między podmiotową a przedmiotową postawą badawczą”<sup>174</sup>. Husserlowi nie chodzi wszak o przeciwstawienie subiektywności i obiektywności, lecz o badanie wiążącej je współzależności<sup>175</sup>. Bungaard zwraca uwagę na różnicę w podejściach Bachelarda i Husserla, wskazując, że Francuz rozważa materię nie tylko w jej odmienności, ale także w jej odrębności od świadomości. Duński badacz oznacza tę różnicę, tworząc pojęcie redukcji poetologicznej, czyli swoistej wariacji na temat *epoché*, stosowanej przez Bachelarda do obrazów poetyckich.

Jeśli więc można nazwać Bachelarda fenomenologiem, to z pewnością nie fenomenologiem ortodoksyjnym. Trawestując stwierdzenie Hermanna Cohena o stosunku neokantystów do Kanta<sup>176</sup>, można powiedzieć, że Bachelard czytał swojego Husserla, tak samo, jak czytał swojego Freuda czy Junga. Brak ortodoksji pozwalał mu łączyć i reformułować poszczególne tezy, swobodnie poruszać się na styku różnych koncepcji, łącząc je w nową całość. Istotę relacji Bachelarda do fenomenologii trafnie ujął J.-P. Roy, pisząc:

Zachowuje sens – bardzo ogólny – który nadał jej Husserl: fenomenologia jako „powrót do rzeczy samych”. Uznaje krytykę genezy za wyjaśnienie. Używa bardziej precyzyjnego pojęcia intencjonalności, które Husserl przejął od Brentana: „Każda świadomość jest świadomością czegoś”. Bachelard zachowuje wreszcie ogólną ideę „*epoché*”, wzięcia w nawias, zawieszenia nabytych przekonań, uprzedzeń, wszystkiego, co nie jest zjawiskiem. To ogólne ramy Bachelardowskiej fenomenologii, lecz pojęcia te są w niej używane w szczególnym celu, do badania obrazu poetyckiego, a Bachelard nie zajmuje się porównywaniem swej metody z Husserlowską<sup>177</sup>.

Rozważmy przykład: by zmienić perspektywę, filozof „musi zapomnieć o całej swej wiedzy i zerwać z wszelkimi nawykami związanymi z dotychczasową dziedziną badań”<sup>178</sup>. Oto postulat postawiony ściśle w duchu Husserlowskiej redukcji. Lecz czy Bachelardowi udaje się go

<sup>173</sup> P. Łaciak, *Husserlowski model aprioryzmu: ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja a priori*, „Principia” 2007, t. 47/48, s. 74.

<sup>174</sup> Ibidem, s. 75.

<sup>175</sup> Por. ibidem.

<sup>176</sup> Por. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 12.

<sup>177</sup> J.-P. Roy, *Bachelard ou le concept contre l'image...*, s. 183.

<sup>178</sup> G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni (wybór)*, tłum. A. Tatarkiewicz, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka...*, s. 359.

zrealizować? Odpowiedź musi być negatywna, zarówno bowiem w *La poétique de l'espace*, jak i w *Poetyce marzenia* wciąż duże znaczenie mają tezy i – co ważniejsze – rozstrzygnięcia psychoanalityczne. Otrzymujemy więc nie tyle badanie fenomenologiczne, co badanie, w którym metoda fenomenologiczna stanowi jedno z kilku, równocześnie stosowanych narzędzi.

Niewątpliwie jednak fenomenologia odcisnęła swe piętno na Bachelardowskiej filozofii. Mamy do czynienia nie tyle ze ścisłym stosowaniem Husserlowskich postulatów czy kategorii, co z podobieństwami, zbieżnościami i rozwiązaniami zbliżającymi Bachelarda do rozstrzygnięć fenomenologów. J.-J. Wunenburger wskazuje na trzy obszary, w których można dostrzec zbieżność wątków Bachelardowskiej teorii wyobraźni i filozofii fenomenologicznej.

Po pierwsze, „wyobraźnia jest przedstawiona jako pierwotne nastawienie świadomości podmiotu, który odnosi się do świata”<sup>179</sup>. Nie chodzi tu ani o realistyczną percepcję, ani o abstrakcyjną konceptualizację, lecz o rodzaj wzmocnionej, afektywnej percepcji, zniekształcanej przez obrazy<sup>180</sup>. Tak jak dla Husserla, tak i dla Bachelarda świadomość nigdy nie jest oddzielona od świata: „Wyobraźnia jest dana jako ukierunkowana źródłowo ku światu, w sposób poetycki”<sup>181</sup>. Po drugie, obrazy mentalne zmateriałizowane na przykład w sztukach plastycznych nie są przedstawieniami niezależnymi od świadomości. Obraz to „kontinuum psychiczne i fizyczne na pograniczu aktu noezy i noematycznego przedstawienia”<sup>182</sup>. Marzenie kładzie kres podziałowi na podmiot i przedmiot, w nim znika racja podziału na świadomość i świat zewnętrzny<sup>183</sup>. Przedmioty źródłowe dla obrazów przechodzą przemianę, w wyniku której stają się bytem pośrednim, nie należącym już wyłącznie do świata zewnętrznego, ale także istniejącym poza świadomością<sup>184</sup>. I wreszcie, po trzecie: aktywność świadomości, która w sposób wyobrazeniowy ujmuje zewnętrzny świat, wpisana jest w cielesność podmiotu. *Cogito* marzyciela nie jest odseparowane od świata, przeciwnie: świadomość wyobrażająca zawsze jest związana z ciałem, na przykład z odpoczynkiem lub z działaniem (jak w dwóch tomach

<sup>179</sup> J.-J. Wunenburger, *La phénoménologie bachelardienne de l'imagination, écarts et variations*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 67.

<sup>180</sup> Por. ibidem, s. 69.

<sup>181</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Por. ibidem.

<sup>184</sup> „Ogień lub woda nie są dla marzącego Cogito czystymi fikcjami w odrealniającej świadomości, ale nie są również przedstawieniami substancji fizycznych, zlokalizowanych w obszarze nie-Ja”. Ibidem.

dotyczących marzeń ziemi), z jego aktywnością, rytmem, fizjologią. Wunenburger wskazuje tu na powiązanie myśli Bachelarda z fenomenologią Maurice'a Merleau-Ponty'ego. „Dla Bachelarda wyobrażanie sobie nie jest tylko procesem mentalnym, przedstawieniowym, lecz przede wszystkim wezwaniem całego bytu, który łączy się ze światem przez totalność swego istnienia”<sup>185</sup>.

### Bachelard a fenomenologia Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Inspiracje fenomenologiczne są u Bachelarda wyraźnie widoczne, trudno z tym dyskutować. Za Wunenburgerem warto skierować uwagę na związki myśli Bachelarda (choć także na brak odniesień wskazanych przezeń *explicite*) z filozofią Maurice'a Merleau-Ponty'ego – zarówno z fenomenologią ciała, jak i z jego teorią estetyczną. Relacje między koncepcjami Bachelarda i Merleau-Ponty'ego są przedmiotem badań<sup>186</sup>, choć Szampańczyk wprost o tych związkach nie wspominał<sup>187</sup>.

Zgodność intuicji dwóch filozofów dobrze widać, gdy rozpatrzmy ją w odniesieniu do tez Jeana-Paula Sartre'a, który wprowadził husserlowską perspektywę do francuskich badań nad wyobraźnią. Otóż zdaniem Sartre'a wyobrażenie i spostrzeżenie znacząco się od siebie różnią. Na przykład: mogę postrzegać czarnego kota i mogę wyobrażać sobie czarnego kota. To dwa zupełnie różne sposoby odnoszenia się do przedmiotu (czarnego kota). Między postrzeganiem a wyobrażaniem sobie nie zachodzi relacja, każdy z tych aktów zasada się na zupełnie innym sposobie działania świadomości, a przede wszystkim na innej relacji do przedmiotu. W pierwszym sposobie odnoszenia się do przedmiotu świadomość zakłada jego obecność. Drugi sposób odniesienia – wyobrażeniowy – zakłada brak przedmiotu, co może oznaczać: 1) nieistnienie, 2) nieobecność, 3) istnienie gdzie indziej, 4) ani istnienie, ani nieistnienie<sup>188</sup>. „Ściślej mówiąc, przedmiot w wyobrażeniu jest *określo-*

<sup>185</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>186</sup> Por. m.in.: *Imagination et mouvement. Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, dir. G. Hieronimus, J. Lamy, EME Éditions, Bruxelles 2011; E. de Saint Aubert, *Phénoménologie du vers ou dynamologie du contre? Éléments pour une confrontation entre Merleau-Ponty et Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 56–67; A. Bazac, *Sur l'imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard*, „Analele Universității din Craiova. Seria Filosofie” 2008, n° 41, s. 19–48.

<sup>187</sup> W całej twórczości Bachelarda bezpośrednie odwołania do Maurice'a Merleau-Ponty'ego pojawiają się tylko w jednej książce, każdorazowo są to odwołania do tez dotyczących cielesności. Por. G. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté...*, s. 54–58.

<sup>188</sup> „Wszelka świadomość zakłada swój przedmiot, ale każda na swój sposób. Postrzeżenie np. zakłada swój przedmiot jako istniejący. Również wyobrażenie zawiera w sobie pewien akt wiary czy akt zakładający. Akt ten może mieć cztery i tylko cztery formy: może zakładać przedmiot jako nieistniejący, jako nieobecny albo jako istniejący

*nym brakiem*; zarysowuje się w pustce. Biała ściana w wyobrażeniu jest białą ścianą, której brakuje w postrzeżeniu”<sup>189</sup>.

Zarówno Bachelard, jak i Merleau-Ponty stoją w opozycji wobec takiego ujęcia wyobraźni. Wyobraźnia nie odnosi się do tego, czego nie ma, lecz przekształca to, co dane. W *Widzialnym i niewidzialnym*, w dołączonych do książki notatkach, Merleau-Ponty pisze:

Byt i wyobrażenie są dla Sartre’a „przedmiotami”, „bytami” [„étants”] – Dla mnie są one „elementami” (w sensie Bachelarda), to znaczy nie przedmiotami, lecz polami, miękkimi, nie-tetycznym bytem, byciem przed bytem, – zawierającym zresztą swą autoinskrpcję, swój subiektywny korelat, który jest ich częścią<sup>190</sup>.

Zdaniem Richarda Kearney’a Merleau-Ponty – polemizując z Sartrem (i przyznając rację Bachelardowi) – ujawnia troskę o uchronienie wyobraźni przed alienacją, jaką wpisuje w nią Sartre, oraz o uznanie jej za podstawowy sposób ekspresji Bytu<sup>191</sup>. Przede wszystkim jednak autor *Fenomenologii percepcji* odrzuca wpisaną w Sartre’owską filozofię negatywną koncepcję wyobraźni, opowiadając się za rozwiązaniem Bachelardowskim, które definiuje wyobraźnię jako transformację operującą na tym, co dane.

Jak widać w cytowanym wyżej fragmencie, Merleau-Ponty bez wątpienia czytał Bachelarda. Bachelard również czytał Merleau-Ponty’ego, choć niewątpliwie była to lektura selektywna<sup>192</sup>. Pewne kwestie niewątpliwie jednak ich łączyły. Kolejną, oprócz sprzeciwu wobec Sartre’owskiego ujęcia wyobraźni, jest próba zrozumienia tego, co poprzedza nie tylko intelektualne, lecz także perceptywne odniesienie do świata.

Kluczową kwestią fenomenologii Merleau-Ponty’ego jest problem percepcji, którą rozumie jako totalny stosunek do świata i w której szuka tego, co najbardziej podstawowe<sup>193</sup>. Jak wyjaśnia Jacek Migasiński,

---

gdzie indziej; może też »zneutralizować się«, tzn. nie zakładać swego przedmiotu jako istniejącego”. J.-P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 30–31.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 228.

<sup>190</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis et al., Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 264.

<sup>191</sup> Por. R. Kearney, *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, s. 121.

<sup>192</sup> Por. E. de Saint Aubert, *Phénoménologie du vers ou dynamologie du contre? Éléments pour une confrontation entre Merleau-Ponty et Bachelard...*, s. 57.

<sup>193</sup> Wątek ten wychodzi na pierwszy plan już w książce *Struktura zachowania* z 1942 roku, wskazującej „na przedświadomy poziom zachowania spostrzeżeniowego, w którym żywy organizm, kształtując postacie bodźców, wciąga świat otoczenia

filozof: „Usiłuje odsłonić sens, jaki mają dla nas rzeczy, gdy żyjemy pośród nich jeszcze bez słów i refleksji”<sup>194</sup>, jako że punkt wyjścia stanowi dlań teza, zgodnie z którą „świat nie jest tym, co myślę, ale tym, co przeżywam”<sup>195</sup>. Kanwą dla jego analiz jest świat potocznego doświadczenia, świat przeżywany. Dąży do tego, by:

Odsłonić „pole fenomenalne”, „świat zjawiskowy”, ale nie jako jakiś przedmiot dla nieusytuowanej w żaden sposób świadomości [...], tylko jako ten centralny punkt, w którym jednostkowe, niepowtarzalne życie rozpoczyna stale na nowo namysł nad sobą, jako tym, co nierefleksyjne i zmienia tym samym za każdym razem strukturę własnej egzystencji<sup>196</sup>.

Celem Merleau-Ponty’ego jest więc dotarcie do bytu surowego, pierwotnego, dzikiego, przedjęzykowego<sup>197</sup>, a także do momentów konstytuowania się percepcji i myśli/mowy<sup>198</sup>. W tym kontekście bada istotność ciała (a nie świadomości) jako miejsca konstytuowania się znaczeń i sensów<sup>199</sup>. Proponuje więc „nowatorską korektę naszego stosunku do świata, który w niektórych fazach perceptywnych osiąga gęstość, porowatość oraz głębię, długo nieznane i niewyjaśniane w dominujących teoriach stosunków między zmysłowym a inteligibilnym”<sup>200</sup>.

Problem eksploracji granicy między spostrzeżeniem i ukrytym w nim przed-spostrzeżeniem zbliża Merleau-Ponty’ego i Bachelarda. Także bowiem Bachelarda interesowała granica między percepcją i stanem pre-perceptywnym, którą wskazywał w kontekście marzenia poetyckiego:

---

w zakres swoich potrzeb i możliwości”. M. Maciejczak, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, Wydawnictwo Comer, Warszawa 2001, s. 9. Tezy te znajdują dopełnienie w *Fenomenologii percepcji*.

<sup>194</sup> M. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 30.

<sup>195</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*..., s. 14.

<sup>196</sup> M. Migasiński, *Merleau-Ponty*..., s. 33–34.

<sup>197</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*..., s. 203–204.

<sup>198</sup> „Co trzeba rozjaśnić, to tę zmianę, którą mowa wprowadza w byt przedjęzykowy. Zrazu nie zmienia go ona, sama jest od początku »językiem egocentrycznym«. Jednak mimo wszystko wnosi ona ferment transformacji, który ustanowi znaczenie operacyjne; stąd pojawia się pytanie: czym jest ten ferment? Tym myśleniem *praxis*? Czy ten sam byt zarazem postrzega i mówi? Niemożliwe, aby nie był on tym samym bytem. A jeśli jest tym samym, czyż nie jest to przywrócenie »myślenia widzenia i czucia«? Cogito, świadomości czegoś...?”. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*..., s. 204.

<sup>199</sup> Por. M. Migasiński, *Merleau-Ponty*..., s. 36.

<sup>200</sup> J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*..., s. 150.

W samotnym marzeniu marzyciel kosmicznego marzenia jest prawdziwym podmiotem czasownika „kontemplować”, pierwszym świadkiem siły kontemplacji. Świat jest wtedy dopełnieniem bliższym czasownika „kontemplować”. Kontemplować, marząc, czy to znaczy „poznawać”? Czy to znaczy „rozumieć”? Nie znaczy to na pewno „postrzegać”. Oko, które marzy, nie widzi albo przynajmniej widzi innym spojrzeniem. Widzenie takie nie powstaje z „odpadków”. Marzenie kosmiczne pozwala nam żyć w stanie, który trzeba by nazwać przedperceptywnym. Porozumiewanie się marzyciela i świata w samotnym marzeniu dzieje się w bliskości, nie wprowadza „dystansu”, dystansu implikowanego przez postrzegany świat, świat pokawałkowany przez percepcję<sup>201</sup>.

Nieodłączna od marzenia kontemplacja wiąże marzyciela ze światem pierwotną, bezpośrednią relacją. Nie jest ani rozumieniem, ani poznawaniem, ani postrzeganiem. Czym zatem? Stanem pre-receptywnym, odpowiada Bachelard, stanem, w którym nie ma barier wprowadzanych przez mechanizmy poznawcze, stanem unieważniającym podział na podmiot i przedmiot: „Dotykamy tu jednego z paradoksów wyobraźni: podczas gdy myśliciele odtwarzający świat zakreślają długą drogę refleksji, obraz kosmiczny jest bezpośredni. Przed częściami ujawnia nam najpierw całość”<sup>202</sup>. Podczas gdy myśl dystansuje od świata, marzenie pozwala się z nim stopić. W tym sensie wyobraźnia poprzedza percepcję: unieważniając podziały wprowadzane przez intelekt. Pozwala także osiągnąć stan, w którym powracamy – niczym do łona matki – do pre-percepcji, do dającego dobro-byt stanu, w którym obrazy unieważniają podział między Ja a światem<sup>203</sup>. Pobrmiewają tu kwestie podejmowane przez Merleau-Ponty’ego, lecz przeniesione do obszaru charakterystycznego dla myśli Bachelarda. Wspólny problem to oczywiście za mało, by mówić o wzajemnym wpływie, choć – jak zostało już napisane – Merleau-Ponty i Bachelard znali swe prace. Niemniej jednak wprowadzenie fenomenologii percepcji jako kontekstu pozwala postawić kwestie rozważane przez autora *Poetyki marzenia* w nowym świetle.

<sup>201</sup> G. Bachelard, *Poetyka marzenia...*, s. 199–200.

<sup>202</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>203</sup> „W swym marzeniu bez granic i bez zastrzeżeń marzyciel duszą i ciałem oddaje się kosmicznemu obrazowi, który go oczarował. Marzyciel jest w świecie, nie mógłby w to wątpić. Jeden jedyny kosmiczny obraz zapewnia mu jedność marzenia, jedność świata. Inne obrazy rodzą się z tego pierwszego obrazu, łączą się ze sobą, wzajemnie uzupełniają. Obrazy nigdy sobie nie przeczą, marzyciel nie zna podziału swego bytu”. Ibidem.

Takim dopełniającym kontekstem jest Merleau-Ponty'owski koncept chiazmy: eksplorowany przez filozofa szczególny rodzaj bycia opisywany przezeń jako bycie porowate, w które wpisane jest przeplatanie się zmysłowości i znaczenia, bierności i aktywności, wewnętrzności i zewnętrżności, terażniejszości i przeszłości. Niewyczerpywalna przechodność, oscylacja, współfunkcjonowanie, w którym „dzieje się nieustanne ludzkie przeżywanie świata”<sup>204</sup>. Jak wyjaśnia Jacek Migasiński:

„Chiasma” – ta nazwa oddaje pewien typ doświadczenia, które nie jest ani przeżywane „od wewnątrz”, od strony „Ja”, ani oceniane „od zewnątrz”, od strony „nie-ja”. Związki wzajemnej przechodności od poziomu najprymitywniejszego doświadczenia dotykowego, aż do poziomu wymiany między „duchem” a przyrodą, to właśnie „chiasma”<sup>205</sup>.

W notatkach roboczych do książki *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty pisze: „Chiasma, moje ciało-rzeczy, urzeczywistniana przez podwojenie mojego ciała w to, co wewnętrzne, i w to, co zewnętrzne – oraz także podwojenie rzeczy (ich wewnętrzność i ich zewnętrżność)”<sup>206</sup>. W innym miejscu natomiast czytamy: „Spoistość ciała bynajmniej nie rywalizuje z gąszczem świata, ale jest, przeciwnie, jedynym sposobem przenikania do serca rzeczy, przekształcania mnie w świat, a rzeczy – w tkankę cielesności”<sup>207</sup>. Chiasma jest byciem, w którym podmiot i przedmiot splatają się ze sobą, a granica między nimi zaciera się. Widzący i to, co widzialne, dotykający i to, co dotykane – łączą się w przedziwnej – jak pisze filozof – przynależności, współzależności<sup>208</sup>.

W tej perspektywie można czytać przytoczone wyżej Bachelardowskie rozważania o marzeniu kosmicznym, w którym marzyciel zatapia się w świecie. Podczas marzenia to, co wewnętrzne, uzewnętrżnia się, a to, co zewnętrzne, staje się doświadczeniem intymnym. Jednak czy na pewno chiasma Merleau-Ponty'ego stanowiła tu bezpośrednią inspirację? Tego nie wiemy, niewątpliwie jednak można dostrzec podobieństwo tych dwóch koncepcji. Jak pisze na ten temat J.-J. Wunenburger, zestawiający te dwie filozofie, w rozumieniu Bachelarda marzenie kosmiczne staje się doświadczeniem granicznym, w którym ekspansja podmiotowości

<sup>204</sup> A. Wesołowska, „Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty'ego, *„Sztuka i Filozofia”* 2008, vol. 33, s. 82.

<sup>205</sup> M. Migasiński, *Merleau-Ponty...*, s. 85.

<sup>206</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne...*, s. 261.

<sup>207</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>208</sup> Por. ibidem, s. 143.

prowadzi do rozpadu granic i do odwracalności wnętrza i zewnątrz – „wkraczając w logikę splotów i chiazmy”<sup>209</sup> Merleau-Ponty’ego.

Jednak tak, jak w odniesieniu do fenomenologii Husserla, tak i w stosunku do tez Merleau-Ponty’ego można mówić jedynie o śladach, podobieństwach i analogiach. Wunenburger podkreśla: „Daleki od jakiegokolwiek projektu nowego ufundowania fenomenologii [...], G. Bachelard opisał marzenie o świecie przy pomocy pojęć bliskich tym, których używa M. Merleau-Ponty, by opisać źródłową percepcję, bliską pewnej formie marzenia”<sup>210</sup>. Zarówno analityczna, jak i porównawcza lektura pism Bachelarda potwierdza, że w przypadku fenomenologii mamy do czynienia raczej z inspiracją niż z recepcją.

---

<sup>209</sup> J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images...*, s. 153.

<sup>210</sup> Ibidem, s. 155–156.



## Zakończenie

Psychoanaliza, choć nie powstała w próżni, to wyprowadziła nowe konsekwencje z koncepcji człowieka tworzonych już od czasów starożytnych, zakładających istnienie „ukrytego umysłu”<sup>1</sup>. U swych Freudowskich początków zmieniła spojrzenie na człowieka jako na podmiot działania i poznania. Wprowadzenie nieświadomości jako determinanty ludzkich zachowań sprawiło, że człowiek ze świadomie kierującego sobą, przerystego i racjonalnego *cogito* stał się istotą, której działalność musi zostać poddana analizie ze względu na wielość treści, które wpływają nań, jednocześnie pozostając dlań niedostępnymi. Jak pisze na ten temat Robert Saciuk:

Bardzo długo żywiła ludzkość szereg iluzji odnośnie onnipotencji myśli ludzkiej oraz potęgi i nieomylności ludzkiego rozumu. Zyg-munt Freud był pierwszym myślicielem, który na taką skalę zakwestionował ten optymistyczny obraz ludzkich zdolności do obiektywnego poznania<sup>2</sup>.

Z tak zarysowanej wizji człowieka wypływają praktyczne postulaty. Freud, jego uczniowie, a także kontynuatorzy jego myśli przede wszystkim dążyli do skutecznej metody terapeutycznej, dla której nowa teoria człowieka wraz z towarzyszącym jej korpusem terminologicznym miały stanowić jedynie teoretyczną podbudowę.

Tymczasem – niezależnie od tych zamierzeń – psychoanaliza okazała się być ważną inspiracją dla najrozmaitszych dziedzin humanistyki (czego źródła tkwiły skądinąd w tekstach Freuda, często i chętnie poszerzającego pole przedmiotowe). Psychoanaliza wykroczyła poza wymiar

---

<sup>1</sup> Por. B. Dobraczyński, *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1993, s. 18.

<sup>2</sup> R. Saciuk, *Przełom Freudowski w dziedzinie poznania. Jego konsekwencje w analitycznej psychologii społecznej Ericha Fromma*, w: *Nieświadomość to odrębne królestwo...*, red. I. Błocian, R. Saciuk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 173.

czysto terapeutyczny, otwierając drzwi do innych niż dotychczas odczytań ludzkiej rzeczywistości. Stosuje się ją na przykład w analizach najrozmaitszych tekstów kultury lub w refleksji nad dziejami społeczeństw pojmowanymi jako zakorzenione w zbiorowej nieświadomości (zgodnie z założeniem, że: „przeszłość wzbogacona o wymiar nieświadomego przejawia się inaczej niż ta, która jest przedmiotem badań historyków”<sup>3</sup>). Można odnieść wrażenie, że wszechstronności psychoanalizy towarzyszy jej wszechobecność, a ona sama wpisała się na stałe nie tylko w dyskurs naukowy, lecz szerzej – w kulturę, z uwzględnieniem jej popularnej warstwy<sup>4</sup>.

Uzasadnione wydaje się pytanie, które Paweł Dybel zadał w tytule jednego ze swych esejów<sup>5</sup>, a mianowicie: czym jest psychoanaliza? Sam fakt postawienia tego pytania okazuje się problematyczny, a jednoznaczna odpowiedź niemożliwa do uzyskania. Czym jest psychoanaliza – literaturą, sztuką interpretacji, filozofią, nauką? Choć każda z powyższych odpowiedzi częściowo rozjaśnia istotę psychoanalizy, to jednak żadna nie jest pełna. A może właśnie w tej niemożności sformułowania precyzyjnej definicji tkwi siła psychoanalizy? W podsumowaniu Dybel konstatuje:

Może więc właśnie ta proteuszowa nieokreśloność przestrzeni intersubiektywności, w której porusza się psychoanaliza – przestrzeni, która otwiera jej myślenie w różnych kierunkach: nauk przyrodniczych i humanistycznych, literatury, filozofii, psychologii, psychoterapii, ale do żadnej z tych dziedzin się nie sprowadza – jest jej największą zaletą. Dlatego nie ma co szukać istoty psychoanalizy, gdyż nigdzie jej nie znajdziemy<sup>6</sup>.

Wydaje się, że ta niejednoznaczność psychoanalizy mogła być jednym z elementów, który przyciągnął do niej Gastona Bachelarda. „Proteuszowa nieokreśloność” staje się wszak otwartą przestrzenią możliwości,

<sup>3</sup> E. Kobylińska-Dehe, *Wprowadzenie*, w: *Psychoanaliza w cieniu wojny i Zagłady*, red. E. Kobylińska-Dehe, Universitas, Kraków 2020, s. 6.

<sup>4</sup> „[...] psychoanaliza [...] stała się – i to prawie od początku – elementem kultury, nawet kultury masowej, wtłaczającej w światopogląd tak zwanego człowieka z ulicy psychoanalityczne schematy myślenia o ludzkiej naturze”. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 156.

<sup>5</sup> Por. P. Dybel, *Czym jest psychoanaliza?*, w: Idem, *Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, TAIWPN Universitas, Kraków 2020, s. 17–31.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 31. W dalszej części cytatu Dybel wskazuje na przestrzeń między psychoanalitykiem a pacjentem – „żywiół myśli”, który jego zdaniem można uznać za istotę psychoanalizy. Czym on jednak jest w swej istocie? Wydaje się, że nadal pozostajemy z otwartym pytaniem.

a psychoanaliza – narzędziem, którego można używać w wielu kontekstach i sytuacjach.

W pierwszej kolejności Bachelard sięgnął po psychoanalizę jako po narzędzie krytyki poznającego umysłu. Freudowska nieświadomość zainspirowała go do postawienia tezy o przeszkodach epistemologicznych blokujących proces poznawczy. W ten sposób poznanie zyskało głębię, a błędy poznawcze – przyczynę. Z kolei terapeutyczny wymiar psychoanalizy dał Bachelardowi możliwość wskazania lekarstwa, dzięki któremu umysł naukowy może tych błędów uniknąć. Trudność, a może nawet niemożność osiągnięcia sukcesu wynika z istoty samej metody psychoanalitycznej. Przede wszystkim sam proces analityczny wymaga dystansu. Bachelard osiągnął go, studiując dawne książki naukowe. Zwracając się ku przeszłości, łatwo wskazać błędy, ale jak zrobić to w stosunku do współczesnej nauki? Filozof postulował wykorzystanie katartycznego potencjału psychoanalizy w procesie kształcenia. Wyłanianie i usuwanie nieświadomych przeszkód poznawczych powinno więc odnosić się nie tylko do procesu poznania w jego perspektywie dziejowej, lecz także do zaangażowanych węgł jednostek.

Warto spojrzeć na Bachelardowską próbę przeniesienia psychoanalizy do epistemologii i filozofii nauki jako na pionierską i jednocześnie odosobnioną próbę wykorzystania Freudowskiego konceptu w tym obszarze. Teoretycy poznania omijają psychoanalizę, która tak mocno rezonuje na przykład w antropologii, filozofii kultury czy nawet w metafizyce<sup>7</sup>. A przecież psychoanaliza wydaje się być niezwykle żywym podłożem dla rozważań poświęconych konstrukcji podmiotu, struktury procesów poznawczych lub elementom te struktury zaburzającym. Badająca tę kwestię Małgorzata Czarnocka pisze następująco:

Pomimo szerokiej recepcji kulturowej psychoanalizy i jej dosyć powszechnej obecności w filozofii, epistemologia nie wchłonęła jej. Nie stworzyła opartej na jej podstawie koncepcji natury wiedzy i osadzonego w takiej koncepcji psychoanalitycznego pojęcia podmiotu. Nie ma nawet tendencji – ani w epistemologii zwanej ogólną, ani tym bardziej w dociekaniach nad poznaniem naukowym – do podejmowania prób stworzenia freudowskiego obrazu poznania, mimo iż inne intelektualne nurty (jak chociażby behawioryzm i darwinizm) są wykorzystywane do takich celów. Nieobecność myśli psychoanalitycznej w filozoficznych analizach poznania jest zastanawiająca, zwłaszcza w erze antyracjonalizmu, dla którego freudyzm przecież stanowi istotną podstawę konstrukcji i uzasadniania<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka...*, s. 153.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 153–154.

Nie miejsce tu na szukanie diagnozy dla tego stanu rzeczy. Dość powiedzieć, że Bachelard dostrzegał teoriopoznawczy potencjał psychoanalizy i chciał go wykorzystać. Co więcej, nie chodziło mu jedynie o wprowadzenie psychoanalitycznej, a więc hierarchicznej i częściowo nieświadomej konstrukcji podmiotu poznającego, lecz o możliwie najbardziej wszechstronne wpisanie rozpoznań i postulatów psychoanalitycznych w teorię poznania.

W tym kontekście zwróćmy uwagę na wglądy dotyczące naukowej nieświadomości i jej treści, którą stanowić mają przeszkody epistemologiczne. Zwraca uwagę fakt uzgodnienia przez Szampańczyka tez psychoanalizy z rozpoznaniem dotyczącymi natury poznania naukowego, definiowanego przezeń jako dyskontynuacyjne, oparte na negacji i wielopoziomowo dokonującym się zerwaniu. Interesującym wątkiem tego odczytania psychoanalizy jest także przeniesienie kategorii „Nad-ja” do dziedziny poznania naukowego i jej pozytywna interpretacja. Nad-ja nie jest dla Bachelarda opresyjnym wewnątrzpsychicznym cenzorem, lecz przyjazną instancją kontrolną motywującą do zmian i współpracy we wspólnocie naukowej. Między innymi w ten sposób Bachelard formułuje rodzaj praktycznej filozofii nauki, w której postulaty współdziałania i wzajemnego kontrolowania mają jednocześnie charakter stymulujący i katartyczny.

Druga w kolejności – i zgodnie z ideą „proteuszowej nieokreśloności” zupełnie odmienna od psychoanalizy poznania obiektywnego – wersja psychoanalizy, pojawiła się w drugim wątku myśli Bachelarda: w filozofii wyobraźni poetyckiej. O ile psychoanaliza poznania obiektywnego jest projektem spójnym, w kolejnych pracach uzupełnianym o kolejne elementy, to psychoanaliza wyobraźni poetyckiej jawi się jako projekt nieustannie modyfikowany. Bachelard szuka coraz to nowych rozwiązań, metod i inspiracji. Zmienia podejście badawcze, próbując uchwycić to, co ulotne: marzenie, wyobrażenie, obraz. Psychoanaliza Freuda wciąż wymaga dopełnienia – na przykład fenomenologią Edmunda Husserla i Maurice’a Merleau-Ponty’ego, teorią archetypów Junga, psychologią Eugène’a Minkowskiego czy metodą snu na jawie Roberta Desoille’a.

Charakteryzując odniesienia Bachelarda do Freuda, Jean-Jacques Wunenburger pisze o krzyżowaniu się<sup>9</sup>. To obrazowe stwierdzenie trafnie oddaje istotę relacji Bachelarda nie tylko do Freuda, lecz także do innych psychoanalityków. Skądinąd można je z powodzeniem zastosować także do pozostałych Bachelardowskich odniesień. Zetknięcia, momenty

---

<sup>9</sup> Por. J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard: Poétique des images*, Mimesis, Paris 2014, s. 131–146.

przecięć, które zostawiają swój ślad, lecz nie stanowią determinanty. Taki jest sens filozofii, która mówi „nie”, której głównym mechanizmem jest wykraczanie poza ramy wszelkich inspiracji. W tekstach Bachelarda odnajdziemy liczne ślady takich zetknięć – miejsc, w których jego myśl krzyżuje się z ideą wywodzącą się z innej koncepcji, natychmiast wcieloną przezeń do własnego systemu. Tymi śladami są przede wszystkim pojęcia zaczerpnięte z różnych tradycji myślowych, którym Bachelard nadawał sens odmienny od źródłowego, łącząc w ten sposób własną filozofię z odnośną inspiracją. Przykłady takich pojęć, zaczerpniętych z psychologii głębi i prze-pisanych na nowo przez Bachelarda, licznie zasiedliły niniejszą książkę. Wskażmy kilka przykładów: kompleks, marzenie, archetyp, sublimacja, wyparcie. Bachelardowskie interpretacje tych pojęć zostały wpisane w kontekst jego własnej filozofii. Jednak odwołując się do psychoanalizy, Bachelard jednocześnie dystansuje się od niej. Komentując filozofię Szampańczyka, trzeba zatem uwzględnić podwójny rejestr, w którym ważne dla niej pojęcia trzeba interpretować dwójako: 1) odnosząc je do źródłowego kontekstu, 2) czytając je przez pryzmat filozofii, która mówi „nie” i programowo od tego kontekstu się odrywa.

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt współistnienia w myśli Bachelarda instrumentarium pojęciowych i metodologicznych pochodzących z różnych tradycji i systemów myślowych, często konstruowanych na podstawie krańcowo odmiennych założeń. Najwyraźniej widać to na przykładzie łączenia w tych samych książkach inspiracji psychoanalitycznych i fenomenologicznych. Często powielane przekonanie, jakoby Bachelard porzucił psychoanalizę na rzecz fenomenologii, zbytnio upraszcza tę kwestię. Powiedziałabym raczej: porzucił pewne tezy psychoanalityczne (inne zaś odrzucał od początku) i wybrał odpowiadające mu tezy fenomenologiczne. Nie przyjął w całości ani psychoanalizy, ani fenomenologii, tak jak żadnej z nich w pełni nie porzucił – od *La poétique de l'espace* te dwa pozornie wykluczające się systemy myślowe współtworzyły jego horyzont metodologiczny. Jak we wstępie do książki o filozofii Bachelarda pisze François Pire: „Pryncypia psychoanalizy i fenomenologii są tak bardzo przeciwstawne, że należałoby podzielić ten esej na dwie oddzielne części. Jednak wraz z Bachelardem niemal nieustannie będziemy musieli łączyć to, co wcześniej zostało oddzielone”<sup>10</sup>.

Czy można więc powiedzieć, że filozofia Bachelarda jest eklektyczna? Niewątpliwie tak i nie uważam tego określenia za pejoratywne. Bache-

---

<sup>10</sup> F. Pire, *De l'imagination poétique dans l'oeuvre de Gaston Bachelard*, Corti, Paris 1967, s. 9.

lard, łącząc wiele elementów pochodzących z różnych źródeł, stworzył oryginalną, spójną wewnątrznie myśl. Pamiętajmy, że kierował swą uwagę ku skrajnie różnym obszarom badawczym, jak na przykład ku mechanizmom poznawczym – zarówno w edukacji, jak i w nauce rozumianej jako proces dziejowy, ku podstawom nauk ścisłych, ku problemowi odpowiedzialności etycznej w nauce, ku działaniu i znaczeniu wyobraźni, ku istocie marzenia i jego podmiotu, wreszcie: ku nieświadomości jako przyczynie zarówno poznania, jak i wyobrażenia. To tylko niektóre z problemów, ich wskazanie pozwala jednak zdać sprawę z szerokiego horyzontu tej filozofii, która między innymi ze względu na złożoność problemową nie mogła zadowolić się jedną metodą.

Jak już niejednokrotnie zostało tu napisane, Bachelard oczywiście nie był psychoanalitykiem. Wykorzystywał instrumentarium pojęciowe i metodologiczne psychoanalizy do własnych celów, nie przyjmując w pełni ani koncepcji, ani metody. Ten luźny stosunek do psychoanalizy prowadzi mnie do uznania całości filozofii Bachelarda za nie-psychoanalityczną, w przeciwieństwie do interpretacji dzielących jej rozwój na etapy: psychoanalityczny i fenomenologiczny (zrywający z psychoanalizą)<sup>11</sup>. Niekiedy – niejako w kontynuacji tego podziału – wskazuje się na powrót późnego Bachelarda, znów kierującego się we *Fragments d'une poétique du feu* ku wyobrażeniom ognia, do psychoanalizy Freuda. Moim zdaniem nie było Bachelarda fenomenologa, który nagle zwrócił się przeciwko psychoanalizie, tak, jak nie było Bachelarda psychoanalityka. Od początku bowiem Bachelard polemizował – mniej lub bardziej jawnie – z autorem *Objaśniania marzeń sennych* i nigdy nie przyjął w pełni jego perspektywy, lecz wykorzystywał ją o tyle, o ile stanowiła dlań przydatne narzędzie ekspresji idei i wglądów.

Nie chodzi jednak o to, że nie da się w myśli Bachelarda wskazać kolejnych etapów, które byłyby zdominowane: 1) filozofią nauki, 2) psychoanalizą, 3) fenomenologią. Oczywiście tak jest i w tym sensie rację mają interpretatorzy odróżniający poszczególne okresy tej myśli. Jednak nie tyle chodziło w nich o zastępowanie jednego punktu odniesienia innym, co o ich nakładanie się, o współistnienie. Poszczególne źródła pozostawiają ślady w myśli Bachelarda, a kolejne, nowe inspirujące go koncepcje nie usuwają poprzednich, lecz nakładają się na nie, niczym nowe warstwy na palimpseście. Warstwa psychoanalityczna, od mo-

<sup>11</sup> Por. np. A. Clancier, *Psychanalyse et critique littéraire*, Privat, Toulouse 1973, s. 138; R. Calin, *Bachelard et le règne du langage*, „Alter. Revue de la phénoménologie” 2011, vol. 19, s. 40; A. Kamińska, *Wokół filozofii wyobraźni twórczej Gastona Bachelarda*, „Filo-sofija” 2017, vol. 39, s. 52.

mentu gdy pojawiła się w kręgu Bachelardowskich zainteresowań, była obecna w jego myśli. Najpierw pokrywając wierzchnią warstwę dzieła, a następnie przebijając spod warstwy fenomenologicznej.

Podzielam zdanie Nicole Fabre, która – analizując Bachelardowskie krytyczne wypowiedzi o „psychoanalizie klasycznej” (a więc Freudowskiej) i sięgnięcie po instrumentarium fenomenologiczne – pyta: czy to rozwód? I od razu odpowiada: „Nie do końca. Wręcz przeciwnie”<sup>12</sup>, wskazując na związki, które wciąż, mimo deklarowanego zerwania, łączyły filozofa z psychoanalizą. A zatem nie było rozwodu, lecz czy na pewno można mówić o małżeństwie? Zamiast udzielić odpowiedzi, przytoczę słowa Leszka Brogowskiego, który ujmuje to następująco: „Uhonorowany filozoficznym uznaniem za swą psychoanalizę wiedzy obiektywnej i za fenomenologię wyobraźni poetyckiej Bachelard przechodzi w pewien sposób zarówno obok psychoanalizy, jak i obok fenomenologii”<sup>13</sup>.

Nie-psychoanalityczna filozofia Bachelarda wynika z jego przekonania, że w myślenie trzeba wpisać rys dialektyczny, a poznanie wymaga kwestionowania, poddawania w wątpliwość, czyli: mówienia „nie”. Tę charakterystyczną dla Bachelarda postawę negacji najczęściej wiąże się z jego filozofią nauki, lecz jest ona także wyraźnie widoczna w Bachelardowskiej poetyce, czego najdobitniejszym wyrazem są wpisane w nią przeformułowania istotnych tez i pojęć. Autorski rys tej filozofii sprawia trudności, które z jednej strony utrudniają lekturę Bachelardowskich tekstów, z drugiej jednak pozwalają poszerzyć pole interpretacyjne. Badaczka lub badacz filozofii Gastona Bachelarda musi zmierzyć się z niekonsekwencją, z jaką filozof sięgał po zapożyczane z różnych nurtów intelektualnych pojęcia, z brakiem jasnych definicji, które trzeba rekonstruować, a następnie stale poddawać weryfikacji, uwzględniając coraz to nowe konteksty, w które były wpisywane. Dodajmy, że Bachelard nie zawsze wprost wskazywał swe źródła inspiracji, co oczywiście nie może być zarzutem, lecz dla historyka filozofii stanowi dodatkową trudność. Trudności rekompensuje pobudzająca moc tej filozofii, która wciąż na nowo odczytywana zdaje się stanowić niewyczerpane źródło myślowe.

---

<sup>12</sup> N. Fabre, *Bachelard et la psychanalyse: un compagnonnage houleux*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 118, <https://doi.org/10.7413/2724-5470033>.

<sup>13</sup> L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, w: G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 245.



## Bibliografia

- Action & Pensée. Revue de l'Institut international de psychanalyse Charles Baudouin. Répertoire des articles parus dès 1924 et liste des principaux ouvrages de Charles Baudouin*, [https://www.institut-baudouin.com/wp-content/uploads/2020/09/repertoire\\_action\\_pensee.pdf](https://www.institut-baudouin.com/wp-content/uploads/2020/09/repertoire_action_pensee.pdf) (dostęp: 24.01.2024).
- Arruda F., *La question des complexes et de leur dimension esthétique: à partir de la psychanalyse bachelardienne*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 65–70.
- Bachelard G., *Fenomenologia maski*, tłum. B. Grzegorzewska, w: *Maski*, t. 2, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986, s. 14–24.
- Bachelard G., *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. J. Budzyk, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
- Bachelard G., *Filozofia nauki Léona Brunschvicga*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 17–23.
- Bachelard G., *Fragments d'une poétique du feu*, dir. S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1988.
- Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.
- Bachelard G., *Labirynt*, tłum. I. Błocian, w: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 163–197.
- Bachelard G., *La dialectique de la durée*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- Bachelard G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Librairie José Corti, Paris 2014.
- Bachelard G., *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Les Éditions Gallimard, Paris 1949.
- Bachelard G., *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris 2010.

- Bachelard G., *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 1958.
- Bachelard G., *Lautréamont*, Librairie José Corti, Paris 1995.
- Bachelard G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris 2012.
- Bachelard G., *Le matérialisme rationnel*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- Bachelard G., *Le nouvel esprit scientifique*, Alcan, Paris 1934.
- Bachelard G., *Les aventures de Gordon Pym*, in: Idem, *Le droit de rêver*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 134–149.
- Bachelard G., *Les nymphéas ou les surprises d'une aube d'été*, in: Idem, *Le droit de rêver*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, s. 9–13.
- Bachelard G., *L'intuition de l'instant*, Librairie José Corti, Paris 2012.
- Bachelard G., *Plomień świecy*, tłum. J. Rogoziński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1996.
- Bachelard G., *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.
- Bachelard G., *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, tłum. W. Krzemień, „Pamiętnik Literacki” 1976, t. 67, nr 1, s. 233–243.
- Bachelard G., *Préface*, in: J. Favez-Boutonier, *Les dessins des enfants*, Scarabée, Paris 1951, s. 5–6.
- Bachelard G., *Préface à l'édition française de Patrick Mullahy*, Oedipe. Du mythe au complexe. Exposé des théories psychanalytiques, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 119–126.
- Bachelard G., *Psychologia ciężaru*, tłum. M. Ples-Bęben, w: I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 119–161.
- Bachelard G., *Rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.
- Bachelard G., *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatar-kiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.
- Bachelard G., Binswanger L., *Correspondance Gaston Bachelard-Ludwig Binswanger (1948–1955)*, trad., transcr., éd. par E. Basso, E. Delille, „Revue germanique internationale” 2019, vol. 30, s. 183–208, <https://doi.org/10.4000/rgi.2383>.
- Baudouin C., *La psychanalyse de l'art*, Alcan, Paris 1929.
- Baudouin C., *Préface*, in: R. Desoille, *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques*, D'Artrey, Paris 1938, s. 9–13.
- Barbosa E., *Rêve et rêverie chez Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2012, n° 12, s. 319–324.
- Barsotti B., *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie / phénoménologie*, Harmattan, Paris 2002.
- Basso E., *Correspondance Gaston Bachelard et Roland Kuhn*, „Revue de Synthèse” 2016, vol. 137, n° 1–2, s. 177–189, <https://doi.org/10.1007/s11873-016-0296-4>.

- Basso E., „*Une science de fous et de génies*”: la phénoménologie psychiatrique à la lumière de la correspondance échangée entre Gaston Bachelard, Roland Kuhn et Ludwig Binswanger, „*Revue germanique internationale*” 2019, vol. 30, s. 131–150, <https://doi.org/10.4000/rgi.2325>.
- Bazac A., *Sur l’imagination chez Merleau-Ponty et Bachelard*, „*Analele Universității din Craiova Seria Filosofie*” 2008, vol. 41, s. 19–48.
- Becerra Batán M.R., *Gaston Bachelard et la psychanalyse. Rencontres, transformations et usages*, „*Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani*” 2021, n° 2, s. 25–41, <https://doi.org/10.7413/2724-5470027>.
- Benoit A., *L’épistémologie historique en héritage: Althusser, Foucault et la fabrique conceptuelle de l’histoire*, in: *L’épistémologie historique: Histoire et méthodes [en ligne]*, dir. J.-F. Braustein, I. Moya Diez, Éditions de la Sorbonne, Paris 2019, s. 103–116, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.4000/books.psorbonne.39286> (dostęp: 17.04.2024).
- Bergson H., *Marzenie sienne*, w: Idem, *Energia duchowa*, tłum. K. Skorulski, P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 97–128.
- Bielik-Robson A., *Melancholia i ekstaza: dwie formuły subiektywności*, w: Eadem, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2000, s. 61–86.
- Bielik-Robson A., *Nieświadomość – kreacja kartezjanizmu*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, red. A. Motycka, W. Wrzosek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 26–30.
- Binswanger L., *Über Phänomenologie. Referat, erstattet auf der 63. Versammlung des schweizerischen Vereins für Psychiatrie in Zürich am 25. November 1922*, „*Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*” 1923, Bd. 82, s. 10–45, <https://doi.org/10.1007/BF02970872>.
- Błocian I., *Jung i Bachelard. Problem wyobraźni i mitu*, „*Analiza i Egzystencja*” 2005, nr 1, s. 87–116.
- Błocian I., *Obrazy matrycowe, obrazy mityczne w filozoficzno-antropologicznym ujęciu Junga, Bachelarda, Duranda oraz Wunenburgera*, w: *Czy obrazy rządzą ludźmi?*, red. A. Kampka, A. Kiryjow, K. Sobczak, Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2017, s. 135–153.
- Błocian I., *Psychoanalityczne wykładnie mitu. Freud, Jung, Fromm*, Eneteia, Warszawa 2010.
- Błocian I., Dybel P., Ples-Bęben M., *Cogito et le monde des images. Entretien avec Paweł Dybel*, „*Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardieni*” 2021, n° 2, s. 197–206, <https://doi.org/10.7413/2724-5470042>.
- Błocian I., Morawska K., Ples-Bęben M., *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018.
- Błoński J., *Przedmowa*, w: G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 5–24.
- Bonaparte M., *Edgar Poe: sa vie – son oeuvre. Etude analytique*, t. 1–2, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

- Bonicalzi F., *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2012, n° 12, s. 155–169.
- Bonicalzi F., *La psychanalyse entre science et rêverie*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, Numéro spécial: *Bachelard et l'écriture*, s. 90–102.
- Bontemps V., *Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010.
- Bourgeron J.-P., *Marie Bonaparte*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Boutonier J., *Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l'angoisse*, Presses Universitaires de France, Paris 1945.
- Boutonier J., *Les défaillances de la volonté*, Presses Universitaires de France, Paris 1951.
- Boutonier J., *La notion d'ambivalence. Étude critique valeur séméiologique*, Privat, Toulouse 1972.
- Brogowski L., *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, w: G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998, s. 243–268.
- Brunschvicg L., *L'idée critique et le système kantien*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1924, vol. 31, s. 133–203.
- Bungaard P.F., *Bachelard et la phénoméno-poétique: une phénoménologie du détail*, „Cahiers Gaston Bachelard” 1999, n° 2, s. 71–85.
- Buše I., „Animus” i „anima” w pismach Gastona Bachelarda i Mircei Eliadego, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 81–92.
- Calin R., *Bachelard et le règne du langage*, „Alter. Revue de la phénoménologie” 2011, vol. 19, s. 25–41.
- Canguilhem G., *Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard*, in: Idem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1994, s. 196–207.
- Casey E.S., *Imagining: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Montgomery, 1976.
- Casey E.S., *Missing Land: Between Heidegger and Bachelard*, in: *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*, ed. E. Rizo-Patron, E.S. Casey, J.M. Wirth, Suny Press, New York 2017, s. 225–236.
- Castelão-Lawless T., *Gaston Bachelard a francuskie środowisko naukowe i intelektualne*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 25–35.
- Castelão-Lawless T., *La présence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans l'épistémologie de la formation de l'esprit scientifique et de La psychanalyse du feu*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 31–38.
- Chemouni J., *Histoire de la psychanalyse en France*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- Chimisso C., *Gaston Bachelard. Critic of Science and the Imagination*, Routledge, London–New York 2001.

- Chitussi B., *Exercise, Tension and 'fonction du réel'. The Psychological Analysis of Pierre Janet*, „Between” 2021, vol. 21, s. 123–141, <https://doi.org/10.13125/2039-6597/4409>.
- Chudak H., *O nieco zapomnianej książce Bachelarda*, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 133–143.
- Clancier A., *Psychanalyse et critique littéraire*, Privat, Toulouse 1973.
- Claparède E., *Sur la fonction du rêve*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1916, vol. LXXXI, s. 298–299.
- Cocteau J., *Clair-Obscure. Poèmes*, éditions du Rocher, Monaco 2003.
- Czarnocka M., *Nowożytny pojęcie podmiotu i jego współczesne erozje*, w: *Wiedza a podmiotowość*, red. A. Motycka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 31–44.
- Czarnocka M., *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Dagognet F., *Problem jedności*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 101–111.
- Delacroix H., *Sur la structure logique du rêve*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1904, vol. 7, s. 921–934.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
- Desoille R., *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques*, D'Artrey, Paris 1938.
- Desoille R., *Hommage a Charles Baudouin*, „Action et pensée” 1963, n° 3, s. 75–77.
- Desoille R., *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscience collectif*, Presses Universitaires de France, Paris 1945.
- Dobraczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1993.
- Domingues J., *Lúcio Pinheiro dos Santos et la rythmanalyse*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2001, n° 4, s. 105–115.
- Drwięga M., *W sprawie kontrowersji związanych z kompleksem Edypa*, „Psychiatria Polska” 2002, t. XXXVI, nr 6, s. 895–909.
- Duarte V., *Obstacle épistémologique et inconscient scientifique*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2001, n° 4, s. 68–86.
- Dubik A., *Gastona Bachelarda teoria „przeszkód poznawczych” w kontekście pytania o uwarunkowania rozwoju wiedzy naukowej*, „Kultura i Edukacja” 2007, nr 1, s. 7–22.
- Dudek Z.W., *Psychologia integralna Junga. Człowiek archetypowy*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury „Eneteia”, Warszawa 1996.
- Dybel P., *Czym jest psychoanaliza?*, w: *Idem, Rozum i nieświadome. Filozoficzne eseje o psychoanalizie*, TAIWPN Universitas, Kraków 2020, s. 17–31.

- Dybel P., *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i post-strukturalizmem*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009.
- Dybel P., *Przemijalność piękna i melancholia Freuda*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 17–31.
- Fabre N., *Bachelard et la psychanalyse: un compagnonnage houleux*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 113–123, <https://doi.org/10.7413/2724-5470033>.
- Favez-Boutonier J., *Extrait d’une leçon donnée par Madame Favez-Boutonier à la Sorbonne en 1966 consacrée à l’imagination*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 151–164, <https://doi.org/10.7413/2724-5470038>.
- Franz M.L. von, *Proces indywiduacji*, w: C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, tłum. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2018, s. 217–318.
- Freud S., *Dostojewski i ojcostwo*, w: Idem, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 229–244.
- Freud S., *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, Paris 1921.
- Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, w: Idem, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 163–227.
- Freud S., *Moje życie i psychoanaliza*, tłum. A. Kowaliszyn, B. Gawroński, Agencja Wydawnicza „Sfinks”, Warszawa 1991.
- Freud S., *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015.
- Freud S., *Oblęd i sny w Gradivie Wilhelma Jensena*, w: Idem, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 5–65.
- Freud S., *O psychoanalizie*, tłum. L. Jekels, „Book Service”, Poznań 1992.
- Freud S., *Origine et développement de la psychanalyse*, trad. Y. Le Lay, „Revue de Genève” 1920, n° 6, s. 865–875 (oraz: 1921, n° 7, s. 80–87; 1921, n° 8, s. 195–220).
- Freud S., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Freud S., *Przemijalność*, tłum. P. Dybel, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 161–163.
- Freud S., *Rozszczepienie osobowości psychicznej*, w: Idem, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy*, Nowy cykl, tłum. R. Reszke, Wykłady ze wstępu do psychoanalizy, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 45–62.
- Freud S., *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w: Idem, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 27–65.
- Freud S., *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 5–14.
- Freud S., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Freud S., *Wyparcie*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 77–88.

- Freud S., *Żaloba i melancholia*, w: Idem, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 145–159.
- Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- Gayon J., *Introduction*, in: B. Barsotti, *Bachelard critique de Husserl. Aux racines de la fracture épistémologie / phénoménologie*, Harmattan, Paris 2002, s. 7–12.
- Gil D., *Autour de Bachelard*, Les Belles Lettres, Paris 2010.
- Głowiński M., *Wprowadzenie*, „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 62/2, s. 175–187.
- Gouhier H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1999.
- Gouhier M.-L., *Bachelard et la psychanalyse. La rencontre*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy*, dir. H. Gouhier, R. Poirier, Union Générale d'Éditions, Paris 1974, s. 138–147.
- Hillman J., *Bachelard's Lautréamont, or Psychoanalysis without a Patient*, w: G. Bachelard, *Lautréamont*, transl. R.S. Dupree, Dallas Institute Publications, Dallas 2012, s. 103–123.
- Hong M.-H., *La notion d'archétype chez Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 1998, n° 1, s. 58–70.
- Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique*, t. 2, Presses Universitaires de France, Paris 1971.
- Imagination et mouvement. Autour de Bachelard et Merleau-Ponty*, dir. G. Hieronimus, J. Lamy, EME Éditions, Bruxelles 2011.
- Jacob C., *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse. Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse. Les fils rouges depuis l'origine. 1923–1966*, „Imaginaire & Inconscient” 2009, n° 1, s. 9–36, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.3917/imin.023.0009> (dostęp: 17.04.2024).
- Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968.
- Jastrzębski A., *Od redakcji*, w: J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Ławicki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1968, s. 7–9.
- Jung C.G., *Aion. Przyczyńki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Bliżej nieświadomości*, w: Idem, *Człowiek i jego symbole*, tłum. R. Palusiński, Wydawnictwo KOS, Katowice 2018, s. 43–144.
- Jung C.G., *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Reichl, Darmstadt 1928.
- Jung C.G., *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2011.
- Jung C.G., *Le Moi et l'inconscient*, trad. A. Adamov, Gallimard, Paris 1938.
- Jung C.G., *Métamorphoses et symboles de la libido*, trad. L. de Vos, Éditions Montaigne, Paris 1927.
- Jung C.G., *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2017, s. 99–124.

- Jung C.G., *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.*, w: Idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1976, s. 160–234.
- Jung C.G., *Psychologia i literatura*, w: Idem, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. J. Prokopiuk, „Czytelnik”, Warszawa 1976, s. 379–403.
- Jung C.G., *Psychologia przeniesienia*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo Sen, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Sigmund Freud jako zjawisko kulturowo-historyczne*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2017, s. 53–64.
- Jung C.G., *Symbole przemiany*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2012.
- Jung C.G., „*Ulisses*”. *Monolog*, w: Idem, *O zjawisku ducha w sztuce i nauce*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2017, s. 161–201.
- Jung C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Leipzig–Wien 1912.
- Kamińska A., *Wokół filozofii wyobraźni twórczej Gastona Bachelarda*, „*Filosophia*” 2017, t. 39, s. 43–72.
- Kaplan E.K., *Gaston Bachelard’s Philosophy of Imagination: An Introduction*, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 1972, vol. 33, no. 1, s. 1–24.
- Kapusta A., *Genealogia nieświadomości*, w: *Nieświadomość jako kategoria filozoficzna*, red. A. Motycka, W. Wrzosek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 141–149.
- Karwowska M., *Autonarracyjne marzenia pamięci – o pismach antropologicznych Gastona Bachelarda*, „*Prace Polonistyczne*” 2013, t. 68, s. 177.
- Kearney R., *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998.
- Kępiński A., *Melancholia*, Państwowy Zakład Wyd. Lekarskich, Warszawa 1979.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, tłum. A. Kryczyńska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009.
- Kobylińska-Dehe E., *Wprowadzenie*, w: *Psychoanaliza w cieniu wojny i Zagłady*, red. E. Kobylińska-Dehe, Universitas, Kraków 2020, s. 5–26.
- Kostyleff N., *Freud et le problème des rêves. Contribution à l’étude objective de la pensée*, „*Revue philosophique de la France et de l’étranger*” 1911, vol. 72, s. 491–522.
- Kostyleff N., *La psycho-analyse appliquée à l’étude objective de l’imagination*, „*Revue philosophique de la France et de l’étranger*” 1912, vol. 73, s. 367–396.
- Kostyleff N., *Les derniers travaux de Freud et le problème de l’hystérie (1)*, „*Archives internationales de neurologie*” 1911, n° 1, s. 17–24.
- Kostyleff N., *Les derniers travaux de Freud et le problème de l’hystérie (2)*, „*Archives internationales de neurologie*” 1911, n° 2, s. 75–86.
- Kowska M., *Wstęp. Dialektyka bycia sobą*, w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chęłstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. VII–XXXVII.

- Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski, R. Ryziński, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2007.
- Kuhn R., *Le psychiatre devant l'oeuvre de Gaston Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 111–118.
- Kuhn R., *Psychiatrie mit Zukunft. Beiträge zu Geschichte, Gegenwart, Zukunft der wissenschaftlichen und praktischen Seelenheilkunde*, Schwabe, Basel, 2004.
- Lacroix J., *Préface*, in: V. Thierrien, *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire. Ses fondements, ses techniques, sa portée. Du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire*, Klincksieck, Paris 1970, s. VII–XI.
- Lamy J., *L'altérité au coeur de la solitude: l'être double et la division du sujet selon Bachelard*, in: *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, dir. C. Thiboutot, J.-J. Wunenburger, Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques, Montréal 2010, s. 65–80.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 2007.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Lapoujade M.N., *L'imagination cosmologique. Regard sur G. Bachelard*, EME Éditions, Louvain-la-Neuve 2021.
- Leszczyński D., *Ciągłość i zerwanie w historii wiedzy. Narodziny dyskontynuacyjnej koncepcji rozwoju nauki*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008.
- Leszczyński D., *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, w: G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002, s. 327–377.
- Leszczyński D., Szlachcic K., *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte'a do Foucaulta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Libis J., *Bachelard et la mélancholie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*, Presses Universitaires du septentrion, Villeneuve d'Ascq 2001.
- Libis J., *Bachelard i melancholia. Ciężkość Schopenhauera w filozofii Gastona Bachelarda*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 93–97.
- Łaciak P., *Husserlowski model aprioryzmu: ontologizacja, deformalizacja i relatywizacja a priori*, „Principia” 2007, t. 47/48, s. 53–77.
- Maciejczak M., *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Wydawnictwo Comer, Warszawa 2001.
- Marcinów M., *Historia polskiego szaleństwa*, t. 1, *Słońce wśród czarnego nieba. Studium melancholii*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017.
- Marie-Clotilde, *Entre deux: Le rêve du vase (Extraits du rêve-éveillé rapporté par Marie-Clotilde elle-même et de ses commentaires)*, „Imaginaire &

- Inconscient” 2009, n° 1, s. 37–39, <https://doi-org.kbr.idm.oclc.org/10.3917/imin.023.0037> (dostęp: 17.04.2024).
- Martin M.-E., *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 2012.
- McAllester Jones M., *Gaston Bachelard, Subversive Humanist. Texts and Readings*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1991.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis et al., Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Migasiński J., *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Mijolla A. de, *Freud et la France. 1885–1945*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- Minko M’Obame J.-F., *La conception bachelardienne de la connaissance scientifique. Le rationalisme de Gaston Bachelard*, Connaissances et savoirs, Paris 2011.
- Minkowski E., *Le temps vécu: Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- Minkowski E., *Vers quels horizons nous emmène Gaston Bachelard?*, „Revue Internationale de Philosophie” 1963, vol. 17, n° 66, s. 419–440.
- Mitarski J., *Z dziejów melancholii*, w: A. Kępiński, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1979, s. 279–323.
- Morawska K., *Myśl Gastona Bachelarda: interpretacje francuskiej krytyki i próba antropologicznej syntezy*, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 37–55.
- Motycka A., *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Leopoldinum, Wrocław 1998.
- Nasiłowska A., *Melancholia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3, s. 4–6.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005.
- Pariente J.-C., *Le vocabulaire de Bachelard*, Ellipses, Paris 2001.
- Perrot M., *Bachelard i pojęcie metafizyki konkretnej*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 113–122.
- Pfister Z., *Gaston Bachelard et le rêve de la nuit: quelle méthode pour un «mystère d’ontologie?»*, „Bachelard Studies – Etudes Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 55–73, <https://doi.org/10.7413/2724-5470029>.
- Pierron J.-P., *Les puissances de l’imagination. Essai sur la fonction éthique de l’imagination*, Éditions du Cerf, Paris 2012.
- Pire F., *De l’imagination poétique dans l’oeuvre de Gaston Bachelard*, Corti, Paris 1967.

- Ples-Bęben M., *Kształcenie jako problem filozoficzny w ujęciu Gastona Bachelarda*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, vol. XXVIII, nr 1, s. 244–262, <https://doi.org/10.15290/idea.2016.28.1.12>.
- Ples-Bęben M., *La méthode du rêve éveillé dirigé dans l'interprétation de Gaston Bachelard*, „Analele Universitatii din Craiova. Seria Filosofie” 2018, n° 1, s. 35–51.
- Ples-Bęben M., *Psychoanaliza życia, czyli Gaston Bachelard czyta Pieśni Maldorora*, „Diametros” 2016, t. 49, s. 84–102, <https://doi.org/10.13153/diam.49.2016.922>.
- Poirier J., *Gaston Bachelard entre Freud et Jung in Les Lettres françaises et la psychanalyse (1900–1945)*. „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 165–172, <https://doi.org/10.7413/2724-5470039>.
- Poirier J., *Gaston Bachelard: vers la psychanalyse et au-delà*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2004, n° 6, s. 25–35.
- Poirier J., *La psychanalyse du feu au feu de l'analyse: entre Freud, Jung et Sartre*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 49–56.
- Poirier R., *Autour de Bachelard épistémologue*, in: *Bachelard. Colloque de Cerisy*, dir. H. Gouhier, R. Poirier, Union Générale d'Éditions, Paris 1974, s. 9–37.
- Pouliquen J.-L., *La preface de Robert Desoille*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses” 2005, n° 20, s. 89–94.
- Psychanalyse et philosophie. Séance du 25 janvier 1955*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1955, vol. XLVII, s. 1–41.
- Ramnoux C., *Bachelard à sa table d'écriture*, „Revue Internationale de Philosophie” 1984, vol. 150, s. 217–230.
- Revault d'Allones C., *Avant-propos. Juliette Favez-Boutonier 1903–1994*, „Bulletin de psychologie” 1996, vol. XLIX, s. 130–133.
- Rheinberger H.-J., *A Remark on Gaston Bachelard's Idea of a Psychoanalysis of Knowledge*, „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 173–184, <https://doi.org/10.7413/2724-5470040>.
- Rheinberger H.-J., *Introduction à la correspondance Gaston Bachelard – Ludwig Binswanger (1948–1955)*, „Revue germanique internationale” 2019, vol. 30, s. 165–177, <https://doi.org/10.4000/rgi.2359>.
- Ribot T., *La mémoire affective et la psycho-analyse*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1914, vol. LXXVIII, s. 144–161.
- Ricardou J., *The Singular Character of the Water*, transl. F. Towne, „Poe Studies” 1976, vol. 9, n° 1, s. 1–6.
- Rodrigo P., *Introduction*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 5–7.
- Rosenberg S., *L'image chez Bachelard et chez Jung: l'archétype est-il „poétisable”?*, „Cahiers Jungiens de Psychanalyse” 1988, vol. 59, s. 48–57.
- Roudinesco E., *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1: 1885–1939, Seuil, Paris 1982.
- Roy J.-P., *Bachelard ou le concept contre l'image*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1977.

- Saciuk R., *Przełom Freudowski w dziedzinie poznania. Jego konsekwencje w analitycznej psychologii społecznej Ericha Fromma*, w: *Nieświadomość to odrębne królestwo...*, red. I. Błocian, R. Saciuk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 173–188.
- Saint Aubert E. de, *Phénoménologie du vers ou dynamologie du contre? Éléments pour une confrontation entre Merleau-Ponty et Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 56–67.
- Samama G., *Bachelard Gaston (1884–1962)*, in: *Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopædia Universalis, 2019 (e-book).
- Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, tłum. W. Bobeck, L. Zielińska, Unus, Wrocław 1994.
- Sartre J.-P., *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, tłum. P. Beylin, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Serina F., *C.G. Jung en France. Rencontres, passions, controversies*, Les Belles Lettres, Paris 2021.
- Schaettel M., *Bachelard critique ou l'alchimie du rêve. Un art de lire et de rêver*, Éditions L'Hermès, Lyon 1977.
- Słownik języka polskiego PWN*, oprac. zbiorowe, PWN, Warszawa 2021.
- Spiegelberg H., *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Northwestern University Press, Evanston, 1972.
- Starobinski J., *Atrament melancholii*, tłum. K. Belaid, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2017.
- Starobinski J., *Wskazówki do historii pojęcia wyobraźni*, tłum. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik Literacki” 1972, t. 63, nr 4, s. 217–232.
- Stavaux M., *Les roses crucifiées*, éditions du C.E.L.F, Bruxelles 1963.
- Stroud J.H., *An Elemental Reverie on the World's Stuff*, Dallas Institute Publications, Dallas 2015.
- Szkoła Genewska: tradycja i perspektywy w roku 1988*, tłum. J. Żurowska, w: *Szkoła Genewska w krytyce. Antologia*, red. H. Chudak, Z. Naliwajek, J. Żurowska et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 345–355.
- Thibaudet A., *Réflexions sur la littérature. Psychanalyse et critique*, „Nouvelle Revue Française” 1921, vol. 16, s. 467–481.
- Thierrien V., *La révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire. Ses fondements, ses techniques, sa portée. Du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire*, Klincksieck, Paris 1970.
- Thompson C., *Psychoanaliza. Narodziny i rozwój*, tłum. T. Kołakowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Wesołowska A., „Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty'ego, „Sztuka i Filozofia” 2008, t. 33, s. 70–90.
- Witkowski L., *Humanistyka stosowana. Wirtuozeria, pasje, inicjacje. Profesje społeczne versus ekologia kultury*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2018.
- Witkowski L., *Współczesny racjonalizm francuski – Gaston Bachelard*, w: *Kierunki filozofii współczesnej*, t. 2, red. J. Pawlak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 139–145.

- Wróbel S., *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012.
- Wunenburger J.-J., *Cogito et cogitamus: la méditation d'autrui dans la formation de la rationalité*, in: *L'altérité dans l'oeuvre et la philosophie de Gaston Bachelard*, dir. C. Thiboutot, J.-J. Wunenburger, Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques, Montréal 2010, s. 131–141.
- Wunenburger J.-J., *Gaston Bachelard: Poétique des images*, Mimesis, Paris 2014.
- Wunenburger J.-J., *Image et image primordial*, in: *Questions de mythocritique. Dictionnaire*, dir. D. Chauvin, P. Walter, Éditions Imago, Paris 2005, s. 193–204.
- Wunenburger J.-J., *Jung a francuska szkoła wyobrażenia: Gaston Bachelard i Gilbert Durand*, tłum. M. Ples-Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 57–70.
- Wunenburger J.-J., *La libido, de S. Freud à G. Bachelard*, in: *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, dir. M. Courtois, Centre Gaston Bachelard, Dijon 2007, s. 39–48.
- Wunenburger J.-J., *La phénoménologie bachelardienne de l'imagination, écarts et variations*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2006, n° 8, s. 68–78.
- Wunenburger J.-J., *O narodzinach obrazu: obecność czy znikanie bytu?*, tłum. M. Ples-Bęben, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, t. XXVIII, nr 2, s. 375–390, <https://doi.org/10.15290/idea.2016.28.2.20>.
- Vydra A., *Openness, Pedagogy, and Parenthood in Gaston Bachelard*. „Bachelard Studies – Études Bachelardiennes – Studi Bachelardiani” 2021, n° 2, s. 75–87, <https://doi.org/10.7413/2724-5470030>.
- Vydra A., *O wierze pewnego racjonalisty. Bachelard i jego „ateizm”*, tłum. D. Bęben, w: *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 159–179.
- Zych J., *L'influence de la psychanalyse sur la critique littéraire en France (1914–1939)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.



## Indeks osobowy

### A

Adamov Arthur 120  
Aldini Giovanni 34  
Arruda Francimar 93, 94

### B

Bachelard Jeanne 105  
Bachelard Suzanne 75, 105, 111  
Barbosa Elyana 97  
Barsotti Bernard 197  
Basso Elisabetta 79–82  
Baudelaire Charles 109  
Baudouin Charles 182–184  
Bazac Ana 202  
Beauvoir Simone de 148  
Becerra Batán Marcela Renée 16, 178  
Belaid Krystyna 111  
Benoit Audrey 14  
Benoit Pierre 149  
Berent Waław 92  
Bergson Henri 8, 11, 23, 49  
Bernard Claude 177  
Beylin Paweł 6, 203  
Bęben Dariusz 17, 63  
Bielik-Robson Agata 112, 174  
Binswanger Ludwig 79–82  
Bleuler Eugen 43  
Błocian Ilona 17, 51, 73, 77, 97, 98, 99,  
108, 124, 125, 126, 145, 146, 158, 169,  
175, 182, 209  
Błoński Jan 167  
Bobecki Wojciech 44, 147  
Bonaparte Marie 11, 76, 177, 184–  
186

Bonicalzi Francesca 25, 46, 50, 68,  
123, 135  
Bontemps Vincent 24, 39, 40, 66  
Bourgeron Jean-Pierre 184, 185  
Braga Corin 17  
Braustein Jean-François 14  
Breton André 10  
Breuer Josef 40  
Brogowski Leszek 11, 72, 121, 122,  
165, 215  
Brunschvicg Léon 23, 54, 55  
Budzyk Justyna 12, 24  
Bungaard Peer F. 199, 200  
Buşe Ionel 158  
Buton Michel 167

### C

Calin Rodolphe 214  
Canguilhem Georges 24, 25  
Casey Edward S. 79, 80  
Castelão-Lawless Teresa 65, 164, 165  
Chauvin Danièle 137  
Chelstowski Bogdan 174  
Chemouni Jacqy 8  
Chevigné Adhéaume de 10  
Chimisso Cristina 6, 7  
Chitussi Barbara 103  
Choisy Maryse 40, 177, 195  
Chudak Henryk 71, 78, 165, 166, 167,  
168, 190  
Clancier Anne 214  
Claparède Édouard 8  
Caudel Paul 9  
Cocteau Jean 9, 10, 189

Cohen Hermann 200  
 Comte Auguste 47, 54, 66  
 Courtois Martine 39, 90, 164  
 Czarnocka Małgorzata 174, 210, 211

**D**

Dagognet François 85, 190  
 Delacroix Henri 8  
 Delille Emmanuel 79  
 Desoille Robert 11, 76, 122, 123, 125, 126, 129, 176, 179–183, 187, 193, 212  
 Dobraczyński Bartłomiej 161, 209  
 Domingues Joaquim 170  
 Drwięga Marek 88  
 Duarte Valter 65  
 Dubik Adam 65, 66, 67  
 Ducasse Isidore zob. Lautréamont de comte  
 Dudek Zenon Waldemar 149  
 Duhem Pierre 23  
 Dumas Alexandre 109  
 Dupree Robert Scott 86  
 Durand Gilbert 70, 73, 106, 121, 123, 146, 152, 155  
 Dybel Paweł 60, 113, 175, 176, 210

**E**

Einstein Albert 65  
 Empedokles 75, 84, 91, 110, 111, 184

**F**

Fabre Nicole 177, 180, 182, 215  
 Favez-Boutonier (Favez-Boutonnier) Juliette 11, 177, 178, 182  
 France Anatol 9  
 Franklin Benjamin 33  
 Franz Marie-Louise von 150  
 Freud Sigmund 7–11, 14, 16, 17, 21, 27, 28, 35, 38, 39, 40, 42–44, 50, 52, 59, 60, 62, 63, 68, 76, 77, 81, 83, 86, 88–91, 93, 98, 99, 101, 103, 112, 113, 117, 118, 121–124, 131, 143, 146, 147, 162, 164, 166, 171, 173, 174, 182, 184, 185, 186, 191–195, 197, 200, 209, 212, 214  
 Fromm Erich 97, 118, 169, 209

**G**

Gayon Jean 197  
 Gawroński Bohdan 7  
 Gil Didier 16, 25  
 Głowiński Michał 166, 167  
 Goethe Johann Wolfgang von 91  
 Gouhier Henri 40, 49, 50, 195  
 Gouhier Marie-Louise 48, 195  
 Grzegorzewska Barbara 81

**H**

Haggard Henry Rider 149  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 24  
 Heidegger Martin 79  
 Hieronimus Gilles 202  
 Hillman James 86, 91, 92, 94, 95  
 Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 91, 184  
 Hölderlin Friedrich 84, 110  
 Hong Myung-Hee 131  
 Hugo Victor 183  
 Husserl Edmund 197, 199–201, 207, 212  
 Hyppolite Jean 21, 98

**J**

Jacob Colette 180, 182  
 Jacobi Jolande 35, 43, 44, 123, 128, 130, 131, 149, 152  
 Janet Pierre 7, 103  
 Janion Maria 81  
 Jankélévitch Serge 42  
 Jastrzębski Andrzej 123  
 Jekels Ludwik 43  
 Jensen Wilhelm 9, 86, 143  
 Jung Carl Gustav 11, 15, 16, 17, 35, 42, 43, 44, 48, 51, 76, 77, 86, 88, 91, 92, 93, 95, 118, 119–131, 137–140, 143–147, 149–152, 154–158, 162, 164, 181, 183, 186, 187, 191, 192, 194, 200, 212

**K**

Kamińska Anna 214  
 Kampka Agnieszka 73, 146  
 Kant Immanuel 54, 200  
 Kaplan Edward K. 79, 141, 142  
 Kapusta Andrzej 162  
 Karłowski Jan 118

- Kartezjusz (właśc. René Descartes) 47, 49, 173–176  
Karwowska Marzena 105, 108, 115  
Kearney Richard 203  
Kempnerówna Salomea 35, 89  
Kępiński Antoni 112, 113  
Kiryjow Anna 73, 146  
Klibansky Raymond 112  
Kobylińska-Dehe Ewa 210  
Kołakowska Tamara 44  
Kostyleff Nicolai 8  
Kostyło Piotr 8  
Kowaliszyn Artur 7  
Kowalska Małgorzata 174, 196, 203  
Kristeva Julia 113  
Kryczyńska Anna 112  
Krzemień Wiktoria 71  
Kuhn Roland 80, 81, 82  
Kwiatkowski Władysław 105
- L**
- Lacan Jacques 176  
Lacroix Jean 84  
Laforgue René 177  
Lamy Julien 56, 61, 202  
Laplanche Jean 35, 40, 41, 48, 49  
Lapoujade Maria Noel 99  
Lautréamont de comte (właśc. Isidore Ducasse) 72, 91, 94, 116, 117  
Le Lay Yves 42  
Lémery Nicolas 33  
Leszczyński Damian 19, 22, 23, 53, 54, 66, 133, 163  
Libis Jean 107, 114, 115  
Lis Renata 203  
Louis Joe (właśc. Barrow Joseph Louis) 149  
Löwith Karl 82  
Ludre de markiza 10
- Ł**
- Łaciak Piotr 199, 200  
Ławicki Stanisław 35, 123
- M**
- Maciejczak Marek 204  
Marat Jean-Paul 33  
Marcinów Mira 112  
Marie-Clotilde 181  
Mariotte Edme 33  
Markowski Michał Paweł 113  
Martin Michel-Elie 56  
Mauco Georges 117  
McAllester Jones Mary 189, 191  
Merleau-Ponty Maurice 82, 196, 202–207, 212  
Meyerson Émile 23  
Migasiński Jacek 196, 203, 204, 206  
Mijola Alain de 7, 8, 9, 10, 177  
Minko M'Obame Jean François 58  
Minkowski Eugène 80–82, 170, 212  
Mitarski Jan 112  
Mizińska Jadwiga 17  
Modzelewska Ewa 35  
Montessori Maria 109  
Morand Paul 10  
Morawska Kamila 76, 77, 83, 98, 99, 108, 126, 175, 182  
Motycka Alina 162, 164, 174  
Moya Diez Ivan 14  
Mugnier Arthur 9
- N**
- Naliwajek Zbigniew 167  
Nasiłowska Anna 111  
Nietzsche Friedrich 92, 93, 139  
Noras Andrzej J. 200  
Novalis 91, 166, 184
- O**
- Ochocki Aleksander 193
- P**
- Palusiński Robert 126  
Pariante Jean-Claude 25, 27, 28, 55, 189  
Perrot Maryvonne 19, 24  
Pfister Zoé 99  
Pierron Jean-Philippe 93  
Pinheiro dos Santos Lúcio Alberto 40, 170–172  
Pire François 195, 213  
Plaut Fred 44, 147  
Ples-Bęben Marta 19, 24, 54, 55, 65, 70, 77, 85, 98, 99, 106, 107, 108, 116, 121, 123, 126, 132, 175, 181, 182, 190, 193

Plessner Helmuth 82  
 Poe Edgar Allan 139, 177, 184–186  
 Poirier Jacques 16, 50, 86, 90, 91, 172, 173, 184  
 Poirier René 40, 195  
 Pontalis Jean-Bertrand 35, 40, 41, 48, 49, 176  
 Poręba Marcin 193  
 Pouliquen Jean-Luc 176  
 Priestley Joseph 34  
 Prokopiuk Jerzy 91, 117, 127  
 Proust Marcel 9, 10

**R**

Ramnoux Clervence 191  
 Réaumur René Antoine Ferchault de 33  
 Reszke Robert 9, 44, 59, 98, 103, 120, 123, 126, 143, 150, 154, 192, 193  
 Rheinberger Hans-Jörg 50, 81  
 Ribeiro Alvaro 170  
 Ribot Théodule 8  
 Ricardou Jean 185, 186  
 Ricoeur Paul 174  
 Rizo-Patron Eileen 79  
 Rodrigo Pierre 196  
 Rogoziński Julian 72  
 Rorschach Hermann 81  
 Rosiek Stanisław 81  
 Rosenberg Simone 137, 138  
 Rossi Jeanne (nazwisko panieńskie) zob. Bachelard Jeanne  
 Roudinesco Elisabeth 7  
 Roy Jean-Pierre 36, 198, 200  
 Ryziński Remigiusz 113

**S**

Saciuk Robert 209  
 Saint Aubert Emmanuel de 202, 203  
 Samama Guy 58  
 Samuels Andrew 44, 147  
 Sartre Jean-Paul 6, 8, 202, 203  
 Saxl Fritz 112  
 Schaettel Marcel 187, 188, 189  
 Schopenhauer Arthur 115  
 Serina Florian 84, 105, 119

Shorter Bani 44, 147  
 Skorulski Krzysztof 8  
 Sobczak Katarzyna 73, 146  
 Spiegelberg Herbert 80  
 Starobinski Jean 104, 105, 106, 111  
 Stroud Joanne H. 85  
 Szlachcic Krzysztof 54, 66

**T**

Tatarkiewicz Anna 71, 170, 187, 196, 200  
 Therrien Vincent 78, 83, 84  
 Thibaudet Albert 9  
 Thiboutot Christian 56  
 Thompson Clara 44  
 Towne Frank 186  
 Tzara Tristan 10

**W**

Walter Philippe 137  
 Wesołowska Agnieszka 206  
 Wirth Jason M. 79  
 Witkowski Lech 17, 53, 65  
 Wojciechowska Ewa 35  
 Wojciechowska Wanda 49  
 Wróbel Szymon 161, 162, 174  
 Wrzosek Wojciech 162, 174  
 Wunenburger Jean-Jacques 17, 39, 56, 62, 63, 70, 106, 121, 123, 124, 132, 133, 136, 137, 146, 152, 153, 155, 191, 192, 194, 201, 202, 204, 206, 207, 212

**V**

Valentino Rudolf 149  
 Verhaeren Émile 183  
 Vinci Leonardo de 86  
 Vos de L. 120

**Z**

Zaniewicki Witold 35, 89  
 Zielińska Lidia 44, 147  
 Zych Justyna 138, 139, 140

**Ż**

Żurowska Joanna 167

Marta Ples-Beben

## Imagination and the Unconscious Gaston Bachelard's Non-Psychoanalysis

### Summary

The aim of the book is to examine the psychoanalytic inspirations behind Gaston Bachelard's (1884–1962) philosophy, both from a conceptual and contextual perspective. This book is not a monograph documenting and systematizing the entirety of Bachelard's philosophy but rather a proposal for an interpretation that emphasises psychoanalysis as both a tool redefined by Bachelard to fit into his philosophical projects and as a context within which these internal transformations occurred. The key to interpreting this dialectical philosophy lies in the concept of "non-psychoanalysis," rooted in Bachelard's philosophy and his conceptual choices. Bachelard frequently employed the prefix "non-" to signal the dialectical transcendence of a position that serves as a reference point for his "non-Cartesian reason." Bachelard's philosophy is marked by duality (philosophy of science vs. philosophy of poetic imagination) and a plurality of inspirations. Despite the complexity and evolution of his thought, traces of psychoanalytic references are consistently present from 1938 onward. These include references to the theories and methods of Sigmund Freud, the analytical psychology of Carl Gustav Jung, and the ideas of contemporary figures within the French psychoanalytic movement, such as Juliette Favez-Boutonier and Marie Bonaparte. Depending on the subject, Bachelard employs psychoanalysis to 1) analyse daydreams, their accompanying images and representations, as well as the workings of creative imagination and the consciousness of the dreaming subject; and 2) purify the knowing mind of unconscious obstacles arising from the subjective, dreaming imagination—the source of images which, according to Bachelard, always signify an unwarranted departure from scientific abstraction.

The book consists of four chapters focused on aspects of Gaston Bachelard's philosophy in which he engaged with psychoanalysis. These studies are both thematic and historical-contextual, tracing the evolution of Bachelard's approach toward various theories and methods developed within the broad psychoanalytic movement. The book also examines how his use of fundamental psychoanalytic concepts evolved over time.

The first chapter explores Bachelard's original concept of the "psychoanalysis of objective knowledge." This notion is particularly intriguing, as it applies Sigmund Freud's psychoanalysis to scientific cognition, where—according to Bachelard—the knowing mind must contend with unconscious beliefs and assumptions that distort or even block the cognitive process (i.e., epistemological obstacles). In this perspective, psychoanalysis is framed as an epistemological method, and the unconscious becomes an epistemological category. The chapter analyses specific epistemological obstacles identified by Bachelard and examines whether they correspond to the unconscious complexes foundational to Freud's psychoanalysis and Carl Jung's analytical psychology. Additionally, Bachelard's unique formulation of the Super-Ego instance, as presented in *Rationalisme appliqué*, is discussed. Notably, the psychoanalysis of objective knowledge encompasses two dimensions of scientific reasoning: the historical dimension and the individual dimension, which unfolds in educational practice—an aspect that appears on multiple levels of Bachelard's epistemology.

The second chapter examines psychoanalysis as a research method for studying poetic imagination, an area of Bachelard's philosophy distinct from his epistemological inquiries. While imagination in scientific cognition generates epistemological obstacles, it becomes a source of creative power for the subject in the realm of dreaming and poetry. The chapter first focuses on the psychoanalysis of the four elements and their evolution, analysing its terminological transformations and methodological modifications. Next, it explores Bachelard's understanding of the concept of "complex", now functioning as a category that organises the imaginative world. Furthermore, the chapter discusses Bachelard's characteristic rejection of the dream as a proper subject of psychoanalysis and his decision to replace it with reverie. The chapter concludes with a discussion of Bachelard's melancholia, a theme evident from a psychoanalytic perspective but seldom acknowledged in his philosophy studies.

The third chapter addresses the influence of Carl Gustav Jung's analytical psychology on Bachelard's philosophy, particularly in relation to Jung's core concept of the archetype. The chapter traces the evolution of Bachelard's stance toward Jung, from brief references in his early works on imagination to more extensive discussions and adaptations of Jungian concepts in the 1940s, culminating in their integration into his later writings on poetics. Some of Jung's categories ultimately become part of Bachelard's conceptual framework—not merely as borrowed ideas but as fully assimilated analytical tools. One key example is the syzygy of anima and animus, which Bachelard adopts as a fundamental principle for understanding reverie.

The fourth chapter begins with an analysis of the concept of the unconscious, highlighting the complexity of Bachelard's interpretation. This complexity stems not only from the dual structure of his philosophy—which allows for a comparison (or even a confrontation) between two forms of unconsciousness: the scientific unconscious and the poetic unconscious—but also from the multi-layered nature of unconsciousness itself. Bachelard, following

---

Jung, among others, perceives the unconscious as internally structured. The latter part of the chapter examines Bachelard's connections with the French psychoanalytic movement, his critique of Freudian psychoanalysis, and his engagement with the phenomenology of Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty.

This book provides a comprehensive analysis of Bachelard's complex relationship with psychoanalysis, demonstrating how his philosophical engagement with this field evolved and influenced both his epistemology and his philosophy of imagination.

The book offers a new interpretation of Bachelard's approach to psychoanalysis, both in the context of his epistemology and philosophy of poetic imagination. Drawing on primary sources as well as classic and contemporary commentaries, the author reconstructs the foundations of Bachelard's "non-psychoanalysis," which is not merely another interpretation of Freud's or Jung's theses but an original method where psychoanalytic concepts are integrated into broader philosophical assumptions. By posing the question, "Was Bachelard ever a psychoanalyst?" the author examines the adequacy of the premises, core ideas, and concepts.

Marta Ples-Beben

## Imagination et inconscient La non-psychanalyse de Gaston Bachelard

### Résumé

L'objectif du livre est d'analyser les inspirations psychanalytiques de la philosophie de Gaston Bachelard (1884–1962), tant dans la perspective conceptuelle que contextuelle. Le livre n'est pas une monographie qui documente et systématise l'ensemble de la philosophie bachelardienne, mais une proposition de lecture qui met l'accent à la fois sur la psychanalyse comme un outil reformulé par Bachelard de manière à adhérer à ses projets philosophiques, et sur le contexte dans lequel ces transformations internes ont eu lieu. Pour interpréter cette philosophie dialectique on emploie le concept de « non-psychanalyse », enraciné dans la philosophie même de Gaston Bachelard et dans ses choix conceptuels. Bachelard a utilisé à nombreuses reprises une expression construite avec le préfixe « non- », signalant ainsi le dépassement dialectique caractéristique du « raisonnement non-cartésien », étant pour lui un point de référence.

La philosophie de Bachelard est marquée à la fois par une dualité (philosophie de la science *vs* philosophie de l'imagination poétique) et par une pluralité d'inspirations. Indépendamment de la complexité et de l'évolution de cette pensée, depuis 1938, les traces de référence à la psychanalyse y sont constantes et explicites : à la théorie et à la méthode de Sigmund Freud, à la psychologie analytique de Carl Gustav Jung, ainsi qu'aux thèses de représentants contemporains de Bachelard du mouvement psychanalytique français (Juliette Favez-Boutonier, Marie Bonaparte, et autres). Suivant son objet, le philosophe utilise la psychanalyse pour : 1) soumettre à l'analyse les rêveries, avec les images et les représentations qui les composent, ainsi que le travail de l'imagination créatrice et la conscience du sujet qui rêve ; 2) libérer l'esprit connaissant des obstacles inconscients qui résultent de l'activité de l'imagination rêveuse subjective – source des images qui, selon Bachelard, sont toujours dans la science un signe d'éloignement infondé par rapport à l'abstraction de la pensée scientifique.

Le livre se compose de quatre chapitres consacrés à ces aspects de la philosophie de Bachelard dans lesquels il se réfère à la psychanalyse. Les analyses menées ont le caractère problématique ainsi qu'historique et contextuel. Leur

sujet est l'évolution de l'attitude de Bachelard envers les différentes théories et méthodes formulées dans le cadre du mouvement psychanalytique, compris au sens large, ainsi que la variabilité, résultant de cette évolution, dans l'utilisation par le philosophe de concepts fondamentaux de la psychanalyse.

Le premier chapitre concerne le concept original de Bachelard qu'il a appelé « psychanalyse de la connaissance objective ». L'idée même d'appliquer la psychanalyse de Sigmund Freud à la connaissance scientifique est intrigante. Selon le philosophe, l'esprit connaissant doit lutter dans ce champ contre des préjugés et des présupposés qui déforment ou empêchent la connaissance (c'est-à-dire contre des obstacles épistémologiques). Dans cette perspective, la psychanalyse apparaît comme une méthode épistémologique, et l'inconscient devient une catégorie de théorie de connaissance. Le chapitre analyse différents obstacles épistémologiques identifiés par Bachelard, et examine s'il existe une adéquation entre cette catégorie et les représentations des complexes incluses dans l'inconscient, constituant les principes de base de la psychanalyse freudienne et de la psychologie analytique jungienne. Le chapitre traite également de la formule originale d'instance psychique de Sur-moi, formulée par Bachelard dans *Le Rationalisme appliqué*. Il convient de souligner que la psychanalyse de la connaissance objective concerne deux dimensions de la formation de l'esprit scientifique : la dimension historique et la dimension individuelle. Cette formation se réalise dans la pratique de l'éducation, ce qui apparaît à plusieurs niveaux de l'épistémologie bachelardienne.

Le deuxième chapitre aborde la psychanalyse en tant que méthode d'analyse de l'imagination poétique, un autre domaine, outre l'épistémologie, qui intéresse Gaston Bachelard. Si dans la connaissance scientifique, l'imagination devient une source d'obstacles épistémologiques, dans le domaine de la rêverie et de la poésie, elle se révèle être une source de la puissance du sujet créateur. Les réflexions consacrées à la philosophie de l'imagination bachelardienne se concentrent dans un premier temps sur la psychanalyse de quatre éléments et sur l'évolution qui se produit dans ce champ : à la fois au niveau terminologique que par rapport à d'autres choix méthodologiques. Ensuite, l'analyse porte sur la compréhension bachelardienne du concept de « complexe », cette fois, en tant que catégorie organisant l'imaginaire, et sur le rejet, si caractéristique de la poétique bachelardienne, du rêve nocturne comme objet propre de la psychanalyse, et son remplacement par la rêverie. Le chapitre s'achève par une analyse de la mélancolie bachelardienne, un sujet évident dans la perspective psychanalytique, mais rarement abordé dans la philosophie de Bachelard.

Le troisième chapitre concerne l'influence de la psychologie analytique de Carl Gustav Jung sur la philosophie de Bachelard. Il s'agit notamment de l'interprétation bachelardienne des principes de cette théorie, avec la catégorie centrale de l'archétype. Le chapitre présente l'évolution de l'attitude de Bachelard envers Jung : à partir de brèves mentions dans ses premiers écrits sur l'imagination, par les références de plus en plus longues et les modifications personnelles du concept jungien dans les travaux des années quarante, jusqu'aux derniers ouvrages sur la poétique. Certaines des catégories

introduites par Jung entrent dans le corpus conceptuel du philosophe, non plus comme exemple emprunté, mais comme un outil analytique pleinement assimilé : évoquons par exemple la syzygie *anima-animus*, indispensable à la compréhension de la rêverie.

Le quatrième chapitre commence par l'analyse de la catégorie de l'« inconscient », qui dévoile la complexité de la compréhension bachelardienne de ce concept. Cette complexité est définie non seulement par la dualité de la philosophie bachelardienne, ce qui permet de confronter, ou du moins de comparer, deux types d'inconscient – inconscient scientifique et inconscient poétique –, mais aussi par la pluralité de niveaux de l'inconscient, que Bachelard, avec C.G. Jung entre autre, trouve structurée intérieurement. Le chapitre examine ensuite les liens entre Bachelard et le mouvement psychanalytique en France, la critique qu'il fait de la psychanalyse freudienne, ainsi que les références à la phénoménologie d'Edmund Husserl et de Maurice Merleau-Ponty.

Le livre propose une nouvelle interprétation de la lecture bachelardienne de la psychanalyse, à la fois dans le contexte de son épistémologie et dans celui de sa philosophie de l'imagination poétique. En recourant aux œuvres originales ainsi qu'à des commentaires classiques et contemporains, l'autrice reconstruit les principes de la « non-psychanalyse » bachelardienne, qui n'est pas une autre interprétation de thèses de Freud ou de Jung, mais bien une méthode originale, dans laquelle les concepts psychanalytiques sont inscrits dans des fondements philosophiques plus larges. En posant la question si Bachelard était, au fond, psychanalyste, l'autrice examine la pertinence de ses hypothèses, de ses idées et de ses concepts fondamentaux.

## Spis treści

|                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wprowadzenie . . . . .                                                     | 5   |
| Rozdział I                                                                 |     |
| Psychoanaliza poznania obiektywnego . . . . .                              | 19  |
| Psychoanaliza i poznanie naukowe . . . . .                                 | 19  |
| Psychoanaliza wiedzy a epistemologia, która mówi „nie” . . . . .           | 22  |
| Co tkwi w naukowej nieświadomości? . . . . .                               | 27  |
| Umysł przednaukowy i libido . . . . .                                      | 35  |
| Czy przeszkody poznawcze są kompleksami naukowej nieświadomości? . . . . . | 39  |
| Intelektualne Nad-ja . . . . .                                             | 52  |
| Psychoanaliza poznania obiektywnego jako terapia . . . . .                 | 65  |
| Rozdział II                                                                |     |
| Psychoanaliza wyobraźni . . . . .                                          | 69  |
| Od przeszkód epistemologicznych do wyobraźni poetyckiej . . . . .          | 69  |
| Czy psychoanaliza wyobraźni jest możliwa? W poszukiwaniu metody . . . . .  | 74  |
| Bachelard i psychiatria egzystencjalna . . . . .                           | 79  |
| Kompleksy wyobraźni poetyckiej . . . . .                                   | 84  |
| Psychoanaliza marzenia na jawie . . . . .                                  | 96  |
| Marzenie i melancholia . . . . .                                           | 105 |
| Rozdział III                                                               |     |
| Archetyp jako problem. Bachelard wobec Junga . . . . .                     | 119 |
| Bachelard i psychologia analityczna . . . . .                              | 119 |
| Bachelard wobec Jungowskiej koncepcji archetypu . . . . .                  | 125 |
| Archetyp i obraz . . . . .                                                 | 130 |
| Archetypy w literaturze . . . . .                                          | 138 |
| „[...] to <i>anima</i> jest u źródła marzeń” . . . . .                     | 147 |
| Król i Królowa. Kosmiczne marzenie alchemii . . . . .                      | 154 |

## Rozdział IV

|                                                                 |         |
|-----------------------------------------------------------------|---------|
| Polemiki i konteksty . . . . .                                  | 161     |
| Nieświadomość – indywidualna, zbiorowa, kosmiczna . . . . .     | 161     |
| Nieświadomość umysłu naukowego . . . . .                        | 161     |
| Nieświadomość marzenia . . . . .                                | 165     |
| Nieświadomość kosmiczna . . . . .                               | 168     |
| Nieświadomość a <i>cogito</i> . . . . .                         | 172     |
| Gaston Bachelard i francuski ruch psychoanalityczny . . . . .   | 176     |
| Bachelard, krytyk Freuda . . . . .                              | 186     |
| Zwrot ku fenomenologii? . . . . .                               | 195     |
| Nie-fenomenologia . . . . .                                     | 195     |
| Bachelard a fenomenologia Maurice’a Merleau-Ponty’ego . . . . . | 202     |
| <br>Zakończenie . . . . .                                       | <br>209 |
| <br>Bibliografia . . . . .                                      | <br>217 |
| <br>Indeks osobowy . . . . .                                    | <br>231 |
| <br>Summary . . . . .                                           | <br>235 |
| <br>Résumé . . . . .                                            | <br>238 |



Redaktor  
Magdalena Kopec

Projekt okładki  
Tomasz Tomczuk

Korekta  
Marzena Marczyk

Łamanie  
Marek Zagniński

Redaktor inicjujący  
Przemysław Pieniążek

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.05.2026  
Copyright © 2025 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysiamy otwartej nauce. Od 1.06.2026  
publikacja dostępna na licencji Creative Commons  
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach  
4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



<https://orcid.org/0000-0003-4281-9957>

Ples-Bęben, Marta

Wyobrażenia i nieświadomość : nie-psychoanaliza

Gastona Bachelarda / Marta Ples-Bęben. –

Wydanie I. – Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu  
Śląskiego, 2025. – (Studia Philosophica  
Silesiensa ; 4)

<https://doi.org/10.31261/PN.4246>

**ISBN 978-83-226-4477-5**

(wersja drukowana)

**ISBN 978-83-226-4478-2**

(wersja elektroniczna)

**ISSN 2720-1120**

Wydawca

**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**

**ul. Jordana 18, 40-043 Katowice**

<https://wydawnictwo.us.edu.pl>

e-mail: [wydawnictwo@us.edu.pl](mailto:wydawnictwo@us.edu.pl)

Druk i oprawa

Volumina.pl Daniel Krzanowski

ul. Księcia Witolda 7–9

71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 15,25. Ark. wyd. 16,5. Papier Munken Print White 90 g vol. 1.5. PN 4246.  
Cena 54,90 zł (w tym VAT)

Autorka książki dokonuje szeregu analiz otwierających się na potrzeby badawcze i dydaktyczne różnych środowisk humanistycznych w Polsce, proponując rozważania istotne i ciągle zbyt rzadko obecne. [...] Publikacja powinna spotkać się z szerokim zainteresowaniem, sprzyjając potrzebemu przetłomowi recepcyjnemu w Polsce oraz przerzucaniu pomostów między np. psychoanalizą i fenomenologią czy epistemologią i jej zastosowaniami ogólnohumanistycznymi, związanymi z kategorią przeszkód poznawczych koniecznych do rozpoznania i przezwyciężenia.

*Z recenzji wydawniczej Lecha Witkowskiego*

\* \* \*

Oryginalnym wkładem jest radykalne zaprzeczenie tradycyjnej psychoanalizy, co się wyraża w określeniu „NIE-psychoanaliza”. Autorka dobitnie podkreśla tę nieciągłość, a przez to również oryginalność „wyobraźni twórczej”.

*Z recenzji wydawniczej Jadwigi Mizińskiej*

