

WALENTIN NIKOŁAJEWICZ WOŁOSZYNOW

Przełożył: ANDRZEJ FRĄCZYSTY

Filozofia języka a psychologia obiektywna¹

W tym rozdziale książki *Марксизм и философия языка* (Marksizm i filozofia języka) autor uprawia krytyczną, dialektyczną i przekształcającą lekturę tekstów pochodzących z tradycji idealistycznej, której celem jest uchwycenie zależności między psychiką a ideologią. Zdaniem Wołoszynowa, obie omawiane przez niego szkoły psychologiczne – Diltheyowska i funkcjonalistyczna – choć wyrosły na gruncie idealizmu, to pod pewnym względem są sobie całkowicie przeciwstawne: pierwsza ustanawia jakiś rodzaj wspólnoty między tym, co psychiczne, a tym, co ideologiczne w postaci znaczenia, druga dąży do ścisłego rozgraniczenia tych dwóch sfer. Finalnie otrzymujemy autorską – dialektyczną – propozycję teoretyczną rozumienia tej zależności, która zarazem uprawomocnia istnienie marksistowskiej filozofii języka: „nowej” dyscypliny badawczej powoływanej przez Wołoszynowa na kartach pracy *Марксизм и философия языка*.

Słowa kluczowe: psychologia, ideologia, filozofia języka, znaczenie, znak, mowa wewnętrzna

1 [Rozdział trzeciej części pierwszej pracy: Walentin Nikołajewicz Wołoszynow, *Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке*, Leningrad 1929, s. 33–54 – przyp. tłum.]

Zadanie obiektywnego zdefiniowania psychiki. – Idea psychologii wyjaśniającej i opisowej (Dilthey). – Punkt widzenia psychologii funkcjonalnej. – Psychologizm i antypsychologizm. – Specyfika znaku wewnętrznego (mowa wewnętrzna). – Problem introspekcji. – Społeczno-ideologiczna natura psychiki. – Wnioski.

Jednym z podstawowych i najistotniejszych zadań marksizmu jest zbudowanie prawdziwej i obiektywnej psychologii, jednak nie ma być ona ani fizjologiczna, ani biologiczna, ale *socjologiczna*. W związku z tym przed marksizmem stoi trudne zadanie znalezienia obiektywnego, ale jednocześnie subtelnego i elastycznego podejścia do świadomej subiektywnej psychiki człowieka, która zazwyczaj podlega metodzie introspekcji.

Ani biologia, ani fizjologia nie mogą uporać się z tym zadaniem: świadoma psychika jest faktem społeczno-ideologicznym, niedostępnym ani metodom fizjologii, ani żadnym innym naukom przyrodniczym. Nieвозмоzne jest sprowadzenie subiektywnej psychiki do jakiegokolwiek procesu dokonującego się w granicach zamkniętego, występującego w naturze organizmu zwierzęcego. Podstawowe procesy, które określają zawartość psychiki, zachodzą nie w organizmie, ale poza nim, chociaż przy udziale indywidualnego organizmu.

Subiektywna psychika człowieka nie jest przedmiotem analizy nauk przyrodniczych, tak jak rzecz albo proces w przyrodzie; subiektywna psychika jest przedmiotem ideologicznego rozumienia i rozumiejącej społeczno-ideologicznej interpretacji. Zrozumiany i opisany fenomen psychiczny poddaje się wyjaśnieniu tylko za pomocą czynników społecznych, które określają konkretne życie danego indywidualum w warunkach środowiska społecznego².

Pierwszym zasadniczym zadaniem na tej drodze jest obiektywne określenie „doświadczenia wewnętrznego”. Konieczne jest włączenie „doświadczenia wewnętrznego” w całość obiektywnego doświadczenia zewnętrznego.

Jakiego rodzaju rzeczywistość przysługuje subiektywnej psychice?

Rzeczywistość psychiki wewnętrznej jest rzeczywistością znaku. Poza materiałem znakowym nie ma psychiki. Istnieją procesy fizjologiczne, procesy w systemie nerwowym, ale nie istnieje subiektywna psychika jako

2 Popularny szkic nt. współczesnych problemów psychologii został przez nas przedstawiony w książce *Фрейдизм. Критический очерк* (Freudyzm. Szkic krytyczny), Leningrad 1927. Zob. drugi rozdział pt. *Два направления современной психологии* (Dwa kierunki współczesnej psychologii).

odrębna jakość bytu, radykalnie różna zarówno od procesów fizjologicznych, zachodzących w organizmie, jak i od otaczającej organizm rzeczywistości, na którą psychika reaguje i którą w taki czy inny sposób odbija. Ze względu na typ przysługującego jej bytu subiektywna psychika zlokalizowana jest w pewnym sensie między organizmem a światem zewnętrznym, jak gdyby *na granicy* tych dwóch sfer rzeczywistości. Zachodzi tutaj spotkanie organizmu ze światem zewnętrznym, ale jest to spotkanie niefizyczne: *organizm i świat spotykają się tu w znaku*. Przeżycie psychiczne jest znakowym wyrażeniem kontaktu organizmu ze środowiskiem zewnętrznym. Dlatego właśnie *psychiki wewnętrznej nie należy analizować jako rzeczy, ale można ją rozumieć i opisywać jedynie jako znak*.

Idea psychologii wyjaśniającej i opisowej jest bardzo stara i ma pouczającą historię. Charakterystyczne, że w czasach współczesnych znalazła ona najgłębsze uzasadnienie w związku z metodologicznymi potrzebami nauk humanistycznych, tj. nauk o ideologiach.

Najbardziej wnikliwym i pryncypialnym obrońcą tej idei w czasach współczesnych był *Wilhelm Dilthey*. Dla Diltheya subiektywne doświadczenie psychiczne nie tyle istniało, jak istnieje rzecz, ile *znaczyło*. Zdaniem Diltheya, abstrahując od tego znaczenia, próbując znaleźć czystą rzeczywistość przeżywania, stajemy tak naprawdę przed fizjologicznym procesem w organizmie, tracąc przy tym przeżycie z pola naszego widzenia, podobnie jak wtedy, kiedy abstrahując od znaczenia słowa, gubimy samo słowo, znalazłszy się przed nagim fizycznym dźwiękiem i fizjologicznym procesem jego artykulacji. Tym, co czyni słowo słowem, jest jego znaczenie. Tym, co czyni przeżycie przeżyciem, również jest jego znaczenie. Nie da się od niego abstrahować, nie tracąc samej istoty wewnętrznego życia psychicznego. Dlatego właśnie zadania psychologii nie mogą być zadaniami kauzalnego wyjaśniania przeżyć, jak gdyby były one analogiczne do procesów fizycznych albo fizjologicznych. Zadaniem psychologii jest rozumiejące opisanie, analiza i interpretacja życia psychicznego, jak gdyby był to dokument podlegający filologicznej analizie. Tylko taka opisująca i objaśniająca psychologia może, zdaniem Diltheya, służyć za podstawę nauk humanistycznych albo „nauk o duchu”, jak on je nazywa³.

Idee Diltheya okazały się płodne i do czasów dzisiejszych mają wielu zwolenników pośród przedstawicieli nauk humanistycznych. Można powiedzieć, że prawie wszyscy współcześni niemieccy humaniści o skłon-

3 Zob. artykuł na jego temat w języku rosyjskim Frischeisena-Köhlera (Лорoc I–II, 1912–1913).

nościach filozoficznych są w większym albo mniejszym stopniu pod wpływem idei Wilhelma Diltheya⁴.

Koncepcja Wilhelma Diltheya wyrosła na gruncie idealistycznym, na tym też gruncie pozostają jej zwolennicy. Idea psychologii wyjaśniającej i opisowej jest bardzo blisko związana z idealistycznymi przesłankami myślenia i wielu ludziom jawi się jako specyficznie idealistyczna koncepcja.

Rzeczywiście, w tej formie, w jakiej psychologia opisowa została ugruntowana i rozwijała się do czasów współczesnych, jest ona idealistyczna i dla materializmu dialektycznego niemożliwa do przyjęcia.

Niedopuszczalny jest przede wszystkim *metodologiczny prymat psychologii nad ideologią*. W końcu, zgodnie z punktem widzenia Diltheya i innych przedstawicieli psychologii opisowej, ta ostatnia powinna być podstawą nauk humanistycznych. Ideologia wyjaśniana jest przez psychologię jako jej wyraz i wcielenie, a nie na odwrót. Co prawda, między ideologią a psychiką osiągnięto zbliżenie, znaleziono dla nich wspólny mianownik – znaczenie, tak samo odróżniające jedną i drugą od reszty rzeczywistości. Ton temu zbliżeniu nadaje jednak psychologia, a nie ideologia.

Co więcej, w ideach Diltheya i innych zupełnie *nieuwzględniony został społeczny charakter znaczenia*.

Na koniec – i jest to *proton pseudos* całej ich koncepcji – *nie rozumieją oni koniecznego związku znaczenia ze znakiem*, nie rozumieją specyficznej natury znaku.

Rzeczywiście, zestawienie przeżycia i słowa jest dla Wilhelma Diltheya prostą analogią, figurą wyjaśniającą, przy czym stosunkowo rzadko występuje w jego pracach. Jest on bardzo daleki od tego, żeby z tego porównania wyciągnąć właściwe wnioski. Co więcej, nie objaśnia on psychiki za pomocą znaku ideologicznego, ale – jak każdy idealista – znak za pomocą psychiki: znak jest według Diltheya tylko o tyle znakiem, o ile służy wyrażeniu życia wewnętrznego. Obdarowuje ono znak przysługującym jemu samemu znaczeniem. W tym miejscu konstrukcja Wilhelma Diltheya wykazuje wspólną dla całego idealizmu tendencję: *zabrać wszelki sens, wszelkie znaczenie z materialnego świata i umieścić je w znajdującym się poza czasem i przestrzenią duchu*.

Jeśli przeżycie posiada znaczenie, a nie jest tylko jednostkową rzeczywistością, a w tym Dilthey ma rację, to jest oczywiste, że nieuchron-

4 O fundamentalnym wpływie Diltheya mówią: Oskar Walzel, Wilhelm Humboldt, Emil Ermatinger i inni. Wymieniamy oczywiście wyłącznie najważniejszych przedstawicieli nauk humanistycznych współczesnych Niemiec.

nie powinno realizować się w materiale znakowym. W końcu znaczenie może przynależeć tylko znakowi, znaczenie poza znakiem to fikcja. Znaczenie jest wyrażeniem relacji znaku – jako jednostkowej rzeczywistości – do innej rzeczywistości, przez niego zastępowanej, przedstawianej, odzwierciedlanej. Znaczenie jest funkcją znaku, dlatego też niemożliwe jest wyobrażenie sobie znaczenia (będącego czystą relacją, funkcją), które istnieje poza znakiem, jako jakaś osobna, samoistna rzecz. Jest to równie niedorzeczne, co pogląd, że znaczeniem słowa „koń” jest ten oto konkretny żywy koń. W końcu w takim przypadku można byłoby na przykład, zjadłszy jabłko, powiedzieć, że zjadłem nie jabłko, ale znaczenie słowa „jabłko”. Znak jest jednostkową, materialną rzeczą, lecz znaczenie nie jest rzeczą i nie może być odseparowane od znaku jako samoistna i pomimo znaku istniejąca rzeczywistość. Dlatego jeśli przeżycie ma znaczenie, jeśli może być wyjaśniane i opisywane, to musi być dane w materiale rzeczywistego, realnego znaku.

Podkreślmy: *przeżycie nie tylko może być wyrażone za pomocą znaku* (wszak można zakomunikować przeżycie innym poprzez słowo, mimikę twarzy albo jakimkolwiek innym sposobem), ale pomimo tego swojego wyrażenia na zewnątrz (dla innych) *przeżycie również dla samego przeżywającego istnieje tylko w materiale znakowym*. A poza tym materiałem przeżycia, jako takiego, w ogóle nie ma. W tym sensie *wszelkie przeżycie jest wyrażalne*, tj. stanowi potencjalne wyrażenie. Wyrażalna jest wszelka myśl, wszelka emocja, wszelki ruch woli. Tego momentu wyrażalności nie można oddzielić od przeżycia, nie tracąc samej jego natury⁵.

W związku z tym między przeżyciem wewnętrznym a jego wyrażeniem nie ma przeskoku, nie ma przejścia od jednej jakości rzeczywistości do drugiej. Przejście od przeżycia do jego zewnętrznego wyrażenia zawiera się w granicach jednej jakości, będąc zmianą o charakterze *ilościowym*. To prawda, że często w procesie zewnętrznego wyrażenia dokonuje się przejście od jednego znakowego materiału (na przykład mimicznego) do innego (na przykład słownego), ale ostatecznie proces ten nie wychodzi poza granice materiału znakowego.

Co więc jest znakowym materiałem psychiki?

5 Idea wyrażalności wszystkich fenomenów świadomości nie jest obca neokantyzmowi; poza już przywoływaną pracą Cassirera o wyrażającym charakterze świadomości (poznanie jako ruch wyrażający) pisał nieżyjący już Hermann Cohen w trzeciej części swojego dzieła (*Ästhetik des reinen Gefühls*) [Estetyka czystego odczuwania]. Jednak tutaj [u neokantystów] wywiedzenie prawidłowych wniosków z tej idei jest najmniej możliwe. Istota świadomości pozostaje w całości umieszczona poza sferą bytu.

– Dowolny organiczny ruch albo proces: oddychanie, krążenie krwi, ruch ciała, artykulacja, mowa wewnętrzna, ruch mimiczny, reakcja na bodźce zewnętrzne, na przykład podrażnienie światłem i wiele innych. Krótko mówiąc: *wszystko, co zachodzi w organizmie, może stać się materiałem przeżycia*, gdyż wszystko może nabrać znakowego znaczenia, stać się wyrażalne.

Prawdą jest, że materiał ten nie jest równowartościowy. Dla jakkolwiek rozwiniętej, zdyferencjowanej psychiki konieczny jest subtelny i elastyczny materiał znakowy, przy czym taki, który mógłby się formować, ukonkretnić, dyferencjować się w pozacielesnym środowisku społecznym, w procesie zewnętrznego wyrażenia. Dlatego znakowym materiałem psychiki jest przede wszystkim słowo – *mowa wewnętrzna*. Prawdą jest, że mowa wewnętrzna przeplata się z masą innych reakcji motorycznych, które mają znakowe znaczenie. Mimo to podstawą, kręgosłupem życia wewnętrznego jest słowo. Wylimitowanie słowa skrajnie osłabiłoby psychikę, wylimitowanie wszystkich pozostałych ruchów ekspresji całkowicie by ją wygasilo.

Jeśli będziemy abstrahować od znakowych funkcji mowy wewnętrznej i wszystkich pozostałych ruchów ekspresji, z których składa się psychika, to znajdziemy się przed nagim fizjologicznym procesem, który zachodzi w granicach indywidualnego organizmu. Dla fizjologa taka abstrakcja jest całkowicie uprawniona i konieczna: potrzebuje on tylko fizjologicznego procesu i jego mechaniki.

Co prawda, także dla fizjologa, jako biologa, ważne jest, żeby uwzględniać funkcję znakową związaną z wyrażaniem (*ergo* – funkcję społeczną) odpowiednich procesów fizjologicznych. Bez tego nie pojmie on ich biologicznego położenia w ogólnej ekonomii organizmu. Pod tym względem również biolog nie może zrezygnować z socjologicznego punktu widzenia, nie może nie zważać na to, że ludzki organizm nie przynależy do abstrakcyjnego środowiska naturalnego, ale wchodzi w skład specyficznego środowiska społecznego. Niemniej uwzględnivszy znakową funkcję odpowiednich procesów fizjologicznych, fizjolog w dalszym ciągu śledzi ich czysto fizjologiczny mechanizm (na przykład mechanizm odruchu warunkowego) i całkowicie abstrahuje od ich zmieniających się, podporządkowanych swoim społeczno-historycznym prawom znaczeń ideologicznych. Jednym słowem treść psychiki go nie interesuje.

Tymczasem to właśnie treść psychiki, rozpatrywana w relacji do indywidualnego organizmu, jest przedmiotem psychologii. Żadnego innego przedmiotu tej nauki, godnego takiego określenia, nie ma i być nie może.

Istnieje przekonanie, że treść psychiki nie jest przedmiotem psychologii, którym jest tylko funkcja tej treści w indywidualnej psychice. Jest to punkt widzenia tak zwanej „psychologii funkcjonalnej”⁶.

Zgodnie z nauczaniem tej szkoły „przeżycie” składa się z dwóch momentów. Pierwszy moment to *treść przeżycia*. Ma ona charakter *nie-psychiczny*. Jest ona albo zjawiskiem fizycznym, ku któremu nakierowane jest przeżycie (na przykład przedmiot percepcji), albo pojęciem poznawczym, mającym swoją logiczną prawidłowość, albo wartością etyczną itp. Ta treściowa, przedmiotowa strona doświadczenia przynależy do przyrody, kultury, historii, a zatem wchodzi w kompetencje odpowiednich dyscyplin naukowych i nie interesuje psychologa.

Drugi moment doświadczenia to *funkcja danej treści przedmiotowej w zamkniętej jedności indywidualnego życia psychicznego*. To właśnie to *bycie-przeżytym* albo *przeżywalność* wszelkiej pozapsychicznej treści jest przedmiotem psychologii. Albo – innymi słowy – obiektem psychologii funkcjonalnej jest nie „co” doświadczenia, ale jego „*jak*”. I tak na przykład treść jakiegokolwiek procesu myślowego, jego „co”, nie jest psychiczna i przynależy do kompetencji logika, gnoseologa albo matematyka (jeśli mowa o myśleniu matematycznym). Psycholog bada zaś tylko to, *jak* przebiega myślenie danych obiektywnych treści (logicznych, matematycznych i innych) w warunkach danej indywidualnej subiektywnej psychiki.

Nie będziemy zagłębiać się w szczegóły tej koncepcji psychologicznej, nie będziemy poruszać kwestii nieraz bardzo istotnych różnic w rozumieniu funkcji psychicznej, jakie istnieją wśród przedstawicieli tej szkoły i pokrewnych jej kierunków psychologicznych. Przedstawiona podstawowa zasada psychologii funkcjonalnej jest dla naszych celów wystarczająca. Pozwoli nam ona dokładniej określić nasze rozumienie psychiki i to znaczenie filozofii znaku (resp. filozofii języka), które jest jej właściwe przy rozwiązywaniu problemu psychologii.

Psychologia funkcjonalna również wyrosła i uformowała się na gruncie idealizmu. W pewnym sensie pozostaje ona jednak w swojej tendencji diametralnie przeciwstawna wobec psychologii opisowej Diltheyowskiego typu.

Rzeczywiście, jeśli Dilthey starał się, w pewnym sensie, znaleźć dla psychiki i ideologii wspólny mianownik w postaci znaczenia, to psycho-

6 Najważniejsi przedstawiciele psychologii funkcjonalnej to Stumpf, Meinong i inni. Podstawy psychologii funkcjonalnej ustanowił Franz Brentano. W czasach współczesnych psychologia funkcjonalna jest bezspornie dominującym nurtem niemieckiej myśli psychologicznej, choć – co prawda – nie w swojej czystej, klasycznej formie.

logia funkcjonalna, odwrotnie, dążyła do przeprowadzenia zasadniczej i jak najbardziej ścisłej *granicy między psychiką a ideologią*, granicy przebiegającej jak gdyby *wewnątrz* samej psychiki. W rezultacie wszystko, co znaczące, okazuje się całkowicie wyłączone poza granice psychiki, a wszystko, co psychiczne, zostaje sprowadzone do czystego funkcjonowania poszczególnych treści przedmiotowych w pewnej ich indywidualnej konstelacji, nazywanej „jednostkową duszą”. Jeśli chce się tutaj mówić o prymacie, to w psychologii funkcjonalnej, w odróżnieniu od opisowej, prymat przysługuje ideologii nad psychiką.

Czas teraz zapytać: czym w takim razie jest funkcja psychiczna, jaki rodzaj istnienia jej przysługuje?

Na to pytanie nie znajdziemy wyraźnej i zadowalającej odpowiedzi u przedstawicieli psychologii funkcjonalnej. W tej kwestii nie ma wśród nich jasności, zgody ani jedności. W jednym wszakże pozostają całkowicie zgodni: funkcja psychiczna wcale nie stanowi jakiegось procesu fizjologicznego. To, co psychologiczne, zostaje zatem wyraźnie odgraniczone od tego, co fizjologiczne. Niemniej to, jakiego rodzaju rzeczywistość przysługuje tej nowej jakości – temu, co psychiczne – pozostaje niewyjaśnione.

W psychologii funkcjonalnej niejasne pozostaje również zagadnienie rzeczywistości zjawiska ideologicznego.

Jasna odpowiedź formułowana jest przez funkcjonalistów tylko tam, gdzie przeżycie nakierowane pozostaje na przedmiot przyrody. W takim przypadku funkcji psychicznej przeciwstawia się przyrodniczy, fizyczny byt – oto kamień, ziemia, drzewo itp.

Pod jakim więc względem byt ideologiczny – pojęcie logiczne, wartości etyczne, dzieło sztuki itp. – jest przeciwstawny funkcji psychicznej?

Większość przedstawicieli psychologii funkcjonalnej trzyma się w tej kwestii ogólnoidalistycznych, przede wszystkim kantowskich poglądów⁷. Obok indywidualnej psychiki i indywidualnej subiektywnej świadomości dopuszczają oni istnienie „świadomości transcendentalnej”, „świadomości w ogóle”, „czystego gnoseologicznego podmiotu” itp. W owej transcendentalnej sferze umieszczają oni zjawisko ideologiczne, przeciwstawione indywidualnej funkcji psychicznej⁸.

W ten sposób także problem rzeczywistości ideologicznej pozostaje nierozwiązany na gruncie psychologii funkcjonalnej.

7 W czasach współczesnych na gruncie psychologii funkcjonalnej stoją również *fenomenolodzy*, którzy także w swojej ogólnofilozoficznej koncepcji związani są z Franzem Brentanem.

8 *Fenomenolodzy ontologizują* sensory ideologiczne, dopuszczając samodzielną sferę bytu idealnego.

Brak zrozumienia znaku ideologicznego i specyficznego rodzaju jego bytu warunkuje więc tutaj i wszędzie indziej nierozwiązywalność problemu tego, co psychiczne.

Problem tego, co psychiczne, nie zostanie rozwiązany dopóty, dopóki rozwiązany nie zostanie problem tego, co ideologiczne. Te dwa problemy są nierozzerwalnie ze sobą splecione. Cała historia psychologii i cała historia nauk o ideologiach (logiki, teorii poznania, estetyki, nauk humanistycznych itd.) to historie nieprzerwanej walki, wzajemnego rozgraniczenia i przenikania się między tymi dwiema dyscyplinami poznawczymi.

Można by rzec, że periodycznie zachodzi swoista zamiana spontanicznego *psychologizmu*, ogarniającego wszystkie nauki o ideologiach, oraz skrajnego *antypsychologizmu*, który odejmuje psychice całą jej treść, sprowadzając ją do jakiejś pustej, formalnej przestrzeni (jak w psychologii funkcjonalnej) albo do nagiego fizjologizmu. W tej sytuacji ideologia, przy konsekwentnym antypsychologizmie pozbawiona swojego zwyczajowego umiejscowienia w bycie (właśnie w psychice), okazuje się w ogóle nie mieć miejsca i zmuszona jest uchodzić z rzeczywistości na transcendentalne, a nawet po prostu transcendentne pozycje.

Na początku XX wieku przeżyliśmy właśnie gwałtowną (choć oczywiście nie pierwszą w historii) falę antypsychologizmu. Fundamentalne prace Husserla⁹, głównego przedstawiciela współczesnego antypsychologizmu, prace jego zwolenników – intencjonalistów („fenomenologów”), ostry antypsychologiczny zwrot przedstawicieli współczesnego neokantyzmu szkoły marburskiej i fryburskiej¹⁰, wygnanie psychologizmu ze wszystkich dziedzin wiedzy, a nawet z samej psychologii (!) – wszystko to składa się na najistotniejsze filozoficzne i metodologiczne wydarzenie dwóch minionych dziesięcioleci.

W czasach obecnych fala antypsychologizmu zaczyna opadać. W jej miejsce przychodzi nowa i – jak się wydaje – bardzo silna fala psychologizmu. Modną formą psychologizmu jest filozofia życia. Pod szyldem „filozofii życia” kryje się najbardziej nieokiełznany psychologizm, który z nadzwyczajną prędkością znowu przejmuje wszystkie opuszczone tak

9 Zob. tom I *Логические исследования* (przekład rosyjski: 1909) [polskie wydanie: *Badania logiczne* - przyp. tłum.], które są czymś w rodzaju biblii współczesnego antypsychologizmu, a także jego artykuł „Философия как строгая наука” (polskie wydanie: *Filozofia jako ścisła nauka* – przyp. tłum.) (Husserl 1911–1912).

10 Zob. np. bardzo pouczającą pracę Heinricha Rickerta (założyciela szkoły fryburskiej) „Два пути теории познания” (Dwie ścieżki teorii poznania) w zbiorze *Новые идеи в философии* (Nowe idee w filozofii). W pracy tej Rickert, pod wpływem Husserla, przekłada na język antypsychologiczny swoją – pierwotnie trochę psychologizującą – koncepcję teorii poznania. Artykuł ten jest bardzo charakterystyczny dla relacji neokantyzmu i ruchu antypsychologicznego.

niedawno pozycje we wszystkich dziedzinach filozofii i w nauce o ideologiach¹¹.

Trwająca fala psychologizmu nie niesie ze sobą żadnych nowych objaśnień rzeczywistości psychicznej o istotnym znaczeniu. Najnowszy psychologizm – inaczej niż poprzedni (z drugiej połowy XIX wieku), pozytywistyczno-empiryczny (którego typowym przedstawicielem był Wundt) – skłonny jest interpretować byt wewnętrzny jako „żywiol przeżyć”, czyli *metafizycznie*.

W rezultacie dialektycznego następowania po sobie psychologizmu i antypsychologizmu nie pojawiła się jednak dialektyczna synteza. Ani problem psychologii, ani problem ideologii nie znalazły do tej pory należytego rozwiązania w filozofii burżuazyjnej.

Rozwiązania obu problemów powinny być jednocześnie i powiązane ze sobą. Sądzymy, że ten sam klucz otwiera obiektywny dostęp do obu sfer. Tym kluczem jest *filozofia języka* – resp. filozofia słowa – jako znaku ideologicznego *par excellence*. Znak ideologiczny jest wspólnym terytorium zarówno dla psychiki, jak i dla ideologii; to terytorium materialne, socjologiczne i znaczące. Na tym obszarze należy również przeprowadzić rozróżnienie między psychologią a ideologią. Psychika nie powinna być kopią pozostałego świata (przede wszystkim ideologicznego), a zastany świat nie powinien stanowić po prostu materialnych didaskaliów towarzyszących monologowi psychicznemu.

Ale jeśli rzeczywistość psychiki jest rzeczywistością znakową, to jak przeprowadzić granicę między indywidualną subiektywną psychiką a ideologią w ścisłym tego słowa znaczeniu, która także jest rzeczywistością znakową? Dotychczas wskazaliśmy tylko wspólne terytorium; konieczne jest teraz przeprowadzenie wewnątrz tego obszaru odpowiedniej granicy.

Istota tego zagadnienia sprowadza się do określenia wewnętrznego (wewnętrznieśnego) znaku, dostępnego w swojej bezpośredniej rzeczywistości dzięki introspekcji.

11 Potoczny obraz współczesnej filozofii życia, co prawda tendencyjny i trochę przestarzały, znajdzie czytelnik w książce Rickerta *Философия жизни* („Academia”, 1921) [Filozofia życia; tytuł oryginalny: *Die Philosophie des Lebens*]. Olbrzymi wpływ na dyscypliny humanistyczne okazała się mieć książka Sprangera *Lebensformen* [Formy życia]. Pod wpływem filozofii życia w czasach współczesnych w większym albo mniejszym stopniu znajdują się wszyscy ważniejsi niemieccy przedstawiciele literaturoznawstwa i nauki o języku. Wymieńmy ich: Ermantinger (*Das dichterische Kunstwerk*, 1921) [Dzieło sztuki poetyckiej], Gundolf (książka o Goethem i książka o Georgem, 1916–1925), Hefele (*Das Wesen der Dichtung*, 1923) [Istota poezji], Walzel (*Gehalt und Form... im dichterischen Kunstwerk*, 1923) [Treść i forma w dziele sztuki poetyckiej], Vossler i Vosslerowcy i wielu innych. O niektórych z wymienionych będziemy mówić później.

Z punktu widzenia samej treści ideologicznej nie ma i nie może być granicy między psychiką a ideologią. Wszelka bez wyjątku treść ideologiczna, w jakimkolwiek materiale znakowym by była ucieleśniona, może więc być zrozumiana, a zatem przyswojona psychicznie, tj. może być odtworzona w materiale znaku wewnętrznego. Z drugiej strony wszelkie zjawisko ideologiczne w procesie swojego powstawania przechodzi przez psychikę jako konieczną instancję. Powtarzamy: wszelki zewnętrzny znak ideologiczny, obojętnie, jakiego byłby rodzaju, ze wszystkich stron obmywany jest znakami wewnętrznymi, czyli świadomością. Z tego morza wewnętrznych znaków się rodzi i nadal w nim żyje, bowiem życie znaku zewnętrznego polega na odnawiającym się procesie jego rozumienia, przeżywania, przyswajania, tj. na jego wciąż nowym i odnawianym wprowadzaniu do kontekstu wewnętrznego.

Dlatego z punktu widzenia treści nie ma zasadniczej różnicy między psychiką a ideologią, jest tylko różnica stopnia: ideologem w stadium rozwoju wewnętrznego, który nie zrealizował się w zewnętrznym materiale ideologicznym, to tylko mętny ideologem; klarować się, dyferencjować, utrwalać może on tylko w procesie realizacji ideologicznej. Zamysł zawsze jest czymś mniejszym niż wykonanie (nawet nieudane). Myśl, istniejąca tylko w kontekście mojej świadomości i niewprowadzona do kontekstu naukowego jako systemu ideologicznego, jest jeszcze myślą niejasną i niegotową. Ale już w kontekście mojej świadomości ta myśl się urzeczywistnia, zorientowana na system ideologiczny, i sama poczyną się z wchłoniętych przeze mnie wcześniej znaków ideologicznych. Powtórzmy: nie ma tutaj zasadniczej jakościowej różnicy. Poznanie w książkach i w cudzych wypowiedziach oraz poznanie w głowie przynależą do jednej sfery rzeczywistości, a istniejące mimo wszystko różnice między głową a książką nie dotyczą treści poznania.

Tym, co w największym stopniu komplikuje nasz problem demarkacji psychiki i ideologii, jest pojęcie „indywidualnego”. Za korelat indywidualnego przyjmuje się zwykle „społeczny”. Stąd: psychika jest tym, co indywidualne, a ideologia – tym, co społeczne.

Rozumowanie tego rodzaju jest z gruntu fałszywe. Korelatem społecznego pozostaje „przyrodnicze”, zatem w ogóle nie indywiduum jako osobowość, ale przyrodniczy, biologiczny osobnik. Indywiduum jako nosiciel treści swojej świadomości, jako autor swoich myśli, jako odpowiedzialna za swoje myśli i dążenia osobowość, takie indywiduum jest czysto społeczno-ideologicznym zjawiskiem. Dlatego treści „indywidualnej” psychiki ze swej natury są w takim samym stopniu społeczne, jak ideologia, a sam stopień świadomości swojej indywidualności i jej wewnętrznych praw jest ideologicznie, historycznie i całościowo uwa-

runkowany czynnikami socjologicznymi¹². Wszelki znak jako taki jest społeczny, a znak wewnętrzny nie mniej niż zewnętrzny.

Żeby uniknąć nieporozumień, należy zawsze ściśle rozróżniać między pojęciem jednostkowego, niewłączonego w świat społeczny osobnika w sensie przyrodniczym, którego poznaje i bada biolog, a pojęciem indywidualności, które jest już znakową nadbudową ideologiczną nad przyrodniczym osobnikiem i dlatego ma charakter społeczny. Te dwa znaczenia słowa „indywidualność” (osobnik w sensie przyrodniczym [природная особь] i osobowość [личность]) zazwyczaj ulegają przemieszaniu, w wyniku czego w rozważaniach większości filozofów i psychologów ustawicznie występuje *quaternio terminorum*: raz mają na myśli jedno z tych pojęć, raz chodzi im o drugie.

Jeśli treść indywidualnej psychiki jest tak samo społeczna, jak ideologia, to z drugiej strony również zjawiska ideologiczne są tak samo indywidualne (w ideologicznym tego słowa znaczeniu), jak [zjawiska] psychiczne. Każdy produkt ideologiczny nosi na sobie piętno indywidualności swojego twórcy lub twórców, ale to piętno ma podobnie społeczny charakter, jak wszystkie pozostałe cechy szczególne i właściwości zjawisk ideologicznych.

Tak więc wszelki znak, nawet znak indywidualności, ma charakter społeczny. Na czym więc polega różnica między znakiem wewnętrznym a zewnętrznym, między psychiką a ideologią?

Zrealizowane w materiale wewnętrznego ruchu znaczenie zwraca się do organizmu, do danego osobnika, i zostaje określone przede wszystkim w kontekście jego jednostkowego życia. Pod tym względem w poglądach przedstawicieli szkoły funkcjonalnej mieści się pewna doza prawdy. To niedopuszczalne, żeby ignorować swoistą jedność psychiki w odróżnieniu od jedności systemów ideologicznych. Swoistość jedności psychiki jest całkowicie zgodna z ideologicznym i socjologicznym rozumieniem psychiki.

W rzeczy samej, dowolna myśl o walorze poznawczym, także w mojej świadomości, w mojej psychice, urzeczywistnia się, jak mówiliśmy, jako zorientowana na ideologiczny system poznania, w którym znajduje swoje miejsce. W tym sensie moja myśl od samego początku przynależy do systemu ideologicznego i podlega jego prawidłowościom – [jako] system mojej psychiki¹³. Jedność tego systemu jest określona nie tylko poprzez

12 W ostatniej części naszej pracy zobaczymy, jak względne i ideologiczne jest pojęcie językowego, słownego autorstwa, „własności słowa” – i jak późno wykształca się w języku wyraźne odczucie indywidualnej konieczności mowy.

13 W drugim wydaniu (1930) ten fragment brzmi następująco: Мысль моя, в этом смысле, с самого начала принадлежит идеологической системе и

jedność mojego biologicznego organizmu, ale również przez całość warunków życiowych i społecznych, w których ten organizm się znajduje. Pod kątem organicznej jedności osobnika, którym jestem, i pod kątem tych specyficznych warunków mojego istnienia będzie badał moją myśl psycholog. Ideologa zaś ta myśl interesuje tylko z punktu widzenia jej obiektywnego wkładu do systemu poznania.

System tego, co psychiczne, uwarunkowany organicznymi i biograficznymi (w szerokim sensie) czynnikami, nie jest bynajmniej wyłącznie rezultatem „punktu widzenia” psychologa. Nie, to rzeczywista jedność, tak jak rzeczywisty jest leżący u jej podstaw biologiczny osobnik, z jego specyficzną konstytucją, i jak rzeczywisty jest całokształt życiowych uwarunkowań determinujących życie tego osobnika. Im ściślej znak wewnętrzny wpleciony jest w jedność systemu psychicznego, im silniej określają go momenty biologiczny i biograficzny, tym dalej znajduje się on od ostatecznego wyrażenia ideologicznego. I odwrotnie: w miarę swojego ideologicznego uformowania i ucieleśnienia znak wewnętrzny w pewnym sensie wyzwala się z pęt ograniczającego go kontekstu psychicznego.

Na tym również polega różnica między procesami rozumienia znaku wewnętrznego, tj. przeżycia, a rozumieniem zewnętrznego, czysto ideologicznego znaku. W pierwszym przypadku *zrozumieć* znaczy odnieść dany znak wewnętrzny do jedności innych, także wewnętrznych znaków, przyswoić go w kontekście danej psychiki; w drugim przypadku znaczy to postrzegać dany znak w odpowiednim systemie ideologicznym. Prawdą jest, że również w pierwszym przypadku koniecznie trzeba brać pod uwagę czysto ideologiczne znaczenie danego przeżycia: przecież nie pojąwszy, powiedzmy, czysto poznawczego sensu jakiejś myśli, psycholog nie będzie w stanie zrozumieć jej miejsca w kontekście danej psychiki. Jeśli pominie on poznawcze znaczenie danej myśli, to zostanie przed nim już nie myśl, nie znak, ale nagi fizjologiczny proces realizacji danej myśli, danego znaku w organizmie. Dlatego też psychologia poznawcza powinna opierać się na teorii poznania i na logice, a psychologia w ogóle powinna opierać się na nauce o ideologiach, a nie na odwrot.

Należy powiedzieć, że wszelkie zewnętrzne wyrażenie znakowe, na przykład wypowiedź, może zwracać się w dwóch kierunkach: do pod-

управляется ее закономерностью. Но в то же время она принадлежит и другой системе, так же единой и так же обладающей своей особой закономерностью, — системе моей психики [„W tym sensie moja myśl od samego porządku przynależy do systemu ideologicznego i podlega jego prawidłowościom. Ale w tym samym czasie przynależy ona do drugiego systemu, również jednorodnego i również mającego swoje prawidłowości – systemu mojej psychiki” – przyp. tłum.].

miotu i przeciwnie – do ideologii. W pierwszym przypadku wypowiedź ma na celu wyrazić za pomocą zewnętrznych znaków wewnętrzne znaki [jako takie] i wymaga od słuchającego odniesienia ich do kontekstu wewnętrznego, tj. czysto psychologicznego rozumienia. W drugim przypadku wymaga czysto ideologicznego, obiektywno-przedmiotowego rozumienia danej wypowiedzi¹⁴.

W taki sposób przebiega rozgraniczenie psychiki i ideologii¹⁵.

Jak więc dana jest [nam] psychika, jak dane są znaki wewnętrzne dla naszej obserwacji i badania?

W swojej czystej postaci znak wewnętrzny, tj. przeżycie, dany jest tylko w introspekcji (samoobserwacji).

Czy jednak introspekcja narusza jedność zewnętrznego, obiektywnego doświadczenia? Przy prawidłowym rozumieniu psychiki i samej introspekcji [trzeba powiedzieć, że] nie narusza jej wcale¹⁶.

W rzeczy samej, przecież obiektem introspekcji jest znak wewnętrzny, który jako taki może być także znakiem zewnętrznym. Mowa wewnętrzna mogłaby wybrzmieć. Rezultaty introspekcji w procesie samorozumienia niezmiennie powinny być wyrażone na zewnątrz albo w każdym przypadku przybliżone do stadium zewnętrznego wyrażenia. Introspekcja jako taka porusza się w kierunku od znaku wewnętrznego do zewnętrznego. Ma w związku z tym charakter czegoś, co jest zdolne do wyrażania.

Introspekcja jest rozumieniem własnego znaku wewnętrznego. Tym właśnie odróżnia się ona od obserwacji obiektu fizycznego albo dowolnego procesu fizycznego. Przeżycia nie widzimy i nie odczuwamy: my je rozumiemy. Znaczy to, że w procesie introspekcji włączamy je

14 Należy zaznaczyć, że wypowiedzi pierwszego typu mogą mieć dwojaki charakter: mogą informować o doświadczeniu („Odczuwam radość”) albo bezpośrednio je wyrażać („Hura!”). Możliwe są formy pośrednie („Cieszę się!” – z silną, ekspresywną intonacją radości). Rozróżnienie tych typów ma olbrzymie znaczenie dla psychologa i dla ideologa. W końcu w pierwszym przypadku nie ma wyrażenia przeżycia, a zatem nie następuje aktualizacja znaku wewnętrznego. Wyrażony zostaje tutaj rezultat introspekcji (dany jest, można powiedzieć, znak znaku). W drugim przypadku introspekcja w doświadczeniu wewnętrznym przedziera się na zewnątrz i staje się obiektem zewnętrznej obserwacji (co prawda, przebijając się na zewnątrz, ulega ona pewnej modyfikacji). W trzecim, pośrednim przypadku rezultat introspekcji zostaje zabarwiony przebijającym się znakiem wewnętrznym (pierwotnym znakiem).

15 Streszczenie naszych poglądów na treść psychiki jako ideologię zostało przedstawione w przywoływanej już książce *Фрейдизм* (Freudyzm). Zob. rozdział „Содержание психики как идеология” (polskie tłumaczenie: *Treść psychiki jako ideologia* – przyp. tłum.).

16 Takie naruszenie miałyby miejsce, jeśli rzeczywistość psychiki byłaby rzeczywistością rzeczy, a nie rzeczywistością znaku.

w pewien kontekst innych rozumianych przez nas znaków. Znak objaśniany jest tylko z pomocą innego znaku.

Introspekcja jest *rozumieniem* i dlatego nieuchronnie odbywa się w pewnym określonym kierunku ideologicznym. Owszem, może ona dokonywać się ze względu na psychologię i w takim przypadku rozumie ona dane przeżycie w kontekście innych znaków wewnętrznych z nastawieniem na jedność życia psychicznego.

W tym przypadku introspekcja rozjaśnia znaki wewnętrzne z pomocą systemu poznawczego znaków psychologicznych, wyjaśnia i dyferencjuje przeżycie, zmierzając ku dokładnemu raportowi psychologicznemu na jego temat. Takie zadanie otrzymuje na przykład osoba badana w czasie eksperymentu psychologicznego. Wypowiedzi badanego stanowią raport albo półfabrykat takiego raportu.

Introspekcja może pójść także w innym kierunku, ciężącym ku etycznej, moralnej samoobiektywizacji. Tutaj znak wewnętrzny zostaje wprowadzony do systemu ocen i norm etycznych, rozumiany jest i wyjaśniany z ich punktu widzenia.

Możliwe są jeszcze inne kierunki introspekcji jako rozumienia. Ale zawsze i wszędzie introspekcja aktywnie dąży do wyjaśnienia znaku wewnętrznego, do doprowadzenia go do większej czytelności znakowej. Do swych granic proces ten dociera wtedy, kiedy obiekt introspekcji staje się w pełni *zrozumiały*, tj. może stać się obiektem nie tylko introspekcji, ale i zwykłej obiektywnej obserwacji ideologicznej (znakowej).

W związku z tym introspekcja, jako rozumienie ideologiczne, zostaje włączona w jedność obiektywnego doświadczenia. Należy przy tym dodać jeszcze jedno: w konkretnym przypadku niemożliwe jest przeprowadzenie wyraźnej granicy między znakami wewnętrznymi i zewnętrznymi, między wewnętrzną introspekcją a zewnętrzną obserwacją, które stanowią nieprzerwany *znakowy*, jak również *realny komentarz* do rozumianych znaków wewnętrznych.

Realny komentarz zawsze jest obecny. Rozumienie wszelkiego znaku, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego, odbywa się w nierozzerwalnym związku z całościową *sytuacją realizacji danego znaku*. Ta sytuacja również w przypadku introspekcji dana jest jako całość faktów doświadczenia zewnętrznego, komentującego i objaśniającego dany znak wewnętrzny. Ta sytuacja jest zawsze *sytuacją społeczną*. Orientacja w swojej duszy (introspekcja) jest realnie nie do oddzielenia od orientacji w danej społecznej sytuacji przeżycia. Dlatego wszelkie pogłębienie introspekcji możliwe jest tylko w nierozzerwalnym związku z pogłębieniem rozumienia orientacji społecznej. Całkowite abstrahowanie od tej ostatniej prowadzi do zupełnego stłamszenia przeżycia, tak jak prowadzi do

niego także abstrahowanie od jego znakowej natury. Jak jeszcze dalej zobaczymy bardziej szczegółowo, *znak i jego sytuacja społeczna są nierozdzielnie zespolone*. Znak nie może zostać oddzielony od sytuacji społecznej, nie tracąc przy tym swojej znakowej natury.

Problem znaku wewnętrznego jest jednym z najważniejszych problemów filozofii języka. W końcu znakiem wewnętrznym w pierwszej kolejności jest słowo, mowa wewnętrzna. Problem mowy wewnętrznej – tak jak wszystkie rozważane w tym rozdziale problemy – jest problemem filozoficznym. Leży on na styku psychologii i problemów nauk o ideologiach. Zasadnicze rozwiązanie metodologiczne może on otrzymać tylko na gruncie filozofii języka jako filozofii znaku. Czym jest słowo w roli znaku wewnętrznego? W jakiej formie realizuje się mowa wewnętrzna? W jaki sposób jest ona związana z sytuacją społeczną? W jakiej relacji pozostaje do wypowiedzi zewnętrznej? Jaka jest metodyka wykrywania czy – można by rzec – wychwytywania mowy wewnętrznej? Odpowiedzi na te pytania może dać tylko rozwinięta filozofia języka.

Weźmy chociażby drugie pytanie: w jakich formach realizuje się mowa wewnętrzna?

Od samego początku jest jasne, że wszystkie bez wyjątku kategorie wypracowane przez lingwistykę do analizy form języka zewnętrznego, czyli mowy (leksykograficzne, gramatyczne, fonetyczne), nie dają się zastosować do analizy form mowy wewnętrznej, a nawet jeśli dają, to po dosyć istotnej, radykalnej rewizji.

Przy uważniejszej analizie okazałoby się, że jednostkami mowy wewnętrznej są pewne *całości*, trochę przypominające ustępy mowy monologicznej albo całe wypowiedzi. Najbardziej zaś przypominają *repliki w dialogu*. Nie bez powodu mowa wewnętrzna uważana była już przez starożytnych myślicieli za *dialog wewnętrzny*. Te całości są nierozkładalne na gramatyczne elementy (albo rozkładalne tylko z ogromnymi zastrzeżeniami), a między nimi, jak między replikami w dialogu, nie ma gramatycznych związków, ale panują związki innego typu. Te jednostki mowy wewnętrznej, jak gdyby „*totalne impresje*”¹⁷ *wypowiedzi*, są ze sobą

17 Termin zapożyczamy od Gomperza (*Weltanschauungslehre*). Jako pierwszy użył tego terminu, jak się wydaje, Otto Weininger. Totalna impresja to nierozczłonkowane jeszcze wrażenie pochodzące od całego przedmiotu, jak gdyby aromat całości, poprzedzający i leżący u podstawy wyraźnego rozpoznania przedmiotu. Podobnie czasami nie możemy sobie przypomnieć jakiegoś słowa albo imienia, chociaż „mamy je na końcu języka”, tj. mamy już totalną impresję tego imienia lub słowa, ale nie może ona rozwinąć się w jego konkretny i zdyferencjowany obraz. Totalne impresje, według Gomperza, mają ogromne znaczenie dla poznania. Są one psychicznymi ekwiwalentami form całości, które nadają jej jedność.

powiązane i zmieniają się nawzajem nie według reguł gramatyki albo logiki, ale według reguł *wartościującej* (emocjonalnej) *odpowiedniości*, *dialogicznego nawiązywania* itp., w ścisłej zależności od historycznych uwarunkowań sytuacji społecznej i całego pragmatycznego biegu życia¹⁸.

Tylko wyjaśnienie form całych wypowiedzi, a w szczególności form mowy dialogicznej, może rzucić światło zarówno na formy mowy wewnętrznej, jak i na swoistą logikę ich następowania po sobie w potoku życia wewnętrznego.

Wszystkie wymienione przez nas problemy mowy wewnętrznej oczywiście daleko wykraczają poza granice naszej pracy. Ich produktywne opracowanie nie jest jeszcze obecnie w ogóle możliwe. Konieczne jest uprzednie zebranie ogromnego materiału faktograficznego, konieczne jest także wyjaśnienie najbardziej elementarnych i podstawowych zagadnień filozofii języka, w szczególności na przykład problemu wypowiedzi.

W ten sposób, jak się nam zdaje, może zostać rozwiązany problem obustronnego rozgraniczenia psychiki i ideologii na jedynym wspólnym dla obu terenie znaku ideologicznego.

Dzięki temu rozwiązaniu dialektycznie zniesiona zostaje również sprzeczność między psychologizmem a antypsychologizmem.

Antypsychologizm ma rację, odmawiając wywodzenia ideologii z psychiki. Co więcej, to psychikę należy wywodzić z ideologii. Psychologia powinna opierać się na nauce o ideologiach. Słowo powinno najpierw urodzić się i dojrzeć w procesie społecznej komunikacji organizmów, żeby potem wejść do organizmu i stać się słowem wewnętrznym.

Jednakowoż słuszność ma również psychologizm. Nie istnieje znak zewnętrzny bez znaku wewnętrznego. Znak zewnętrzny, który nie jest zdolny do wejścia w kontekst znaków wewnętrznych, tj. nie może zostać zrozumiany i przeżyty, przestaje być znakiem, przekształcając się w obiekt fizyczny.

Znak ideologiczny jest żywy dzięki swojej psychicznej realizacji, podobnie jak psychiczna realizacja jest żywa dzięki swojemu ideologicznemu wypełnieniu. Przeżycie psychiczne jest tym, co wewnętrzne, stającym się czymś zewnętrznym; znak ideologiczny jest tym, co zewnętrzne, stającym się czymś wewnętrznym. Psychika w organizmie ma charakter eksterytorialny. Jest tym, co społeczne, które przenikło do organizmu osobnika. I wszystko, co ideologiczne, również jest eksterytorialne w obszarze społeczno-ekonomicznym, bowiem znak ideologiczny, znajdujący się

18 Przyjmowane powszechnie rozróżnienie typów mowy wewnętrznej – [na] wzrokowy, słuchowy i motoryczny – nie wiąże się z prowadzonymi przez nas rozważaniami. Wewnątrz każdego typu wypowiedzi przepływają totalne impresje – wzrokowe, słuchowe, motoryczne.

poza organizmem, powinien wejść do świata wewnętrznego, żeby zrealizować swoje znakowe znaczenie.

Między psychiką a ideologią istnieje w związku z tym nierozzerwalne dialektyczne oddziaływanie wzajemne: *psychika znosi samą siebie, zostaje unicestwiona, stając się ideologią, a ideologia znosi samą siebie, stając się psychiką*; znak wewnętrzny powinien zostać wyzwolony ze swojego zaabsorbowania psychicznym kontekstem (bio-biograficznym), [powinien] przestać być subiektywnym przeżyciem, żeby stać się znakiem ideologicznym; znak ideologiczny powinien zanurzyć się w żywiole wewnętrznych, subiektywnych znaków, [powinien] zabrzmieć subiektywnymi tonami, żeby pozostać żywym znakiem i nie znaleźć się w zaszczytnym *położeniu* niezrozumiałej muzealnej relikwii.

To dialektyczne wzajemne oddziaływanie znaku wewnętrznego i znaku zewnętrznego – psychiki i ideologii – niejednokrotnie przykuwało uwagę myślicieli, jednak nie znajdowało właściwego zrozumienia i adekwatnego wyrażenia.

W ostatnim czasie najgłębszą i najbardziej interesującą analizę tego oddziaływania zaproponował, dziś już nieżyjący, Georg Simmel.

Simmel pojmował to wzajemne oddziaływanie w charakterystycznej dla współczesnego burżuazyjnego myślenia formie – jako „tragedię kultury”, a dokładniej: tragedię subiektywnej osobowości tworzącej kulturę. Osobowość tworząca, według Simmela, unicestwia siebie, swoją subiektywność i „osobowościowość” w stworzonym przez nią samą obiektywnym produkcie. Narodziny obiektywnej wartości kulturowej są uwarunkowane śmiercią subiektywnej duszy.

Nie będziemy tutaj wchodzić w szczegóły Simmelowskiej analizy całego tego problemu, analizy zawierającej niemało wnikliwych i interesujących spostrzeżeń¹⁹. Odnotujemy tylko główny niedostatek koncepcji Simmela.

19 W przekładzie na rosyjski mamy dwie prace Simmela, poświęcone temu zagadnieniu: „Трагедия культуры” (polskie tłumaczenie: „Tragedia kultury” – przyp. tłum.) (*Логос* II–III, 1911–1912) i *Конфликты современной культуры* (polskie tłumaczenie: „Konflikty nowoczesnej kultury” – przyp. tłum.), które ukazały się jako osobna książka ze wstępem prof. Światłowskiego (Piotrogród: Начатки знаний, 1923). Jego ostatnia książka, która poświęcona jest temu problemowi z perspektywy filozofii życia, to *Lebensanschauung* (polskie wydanie: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne* – przyp. tłum.), 1918. Ta sama idea jest lejtmotywem książki Simmela o Goethem, a częściowo także jego książek o Nietzschem, Schopenhauerze i prac o Rembrandcie i Michale Aniele (istnieje artykuł na temat Michała Anioła w języku rosyjskim, zob. *Логос* I, 1911–1912). Różne sposoby eliminowania tego konfliktu między duszą a jej twórczą obiektywizującą w zewnętrznym produkcie kultury stanowią fundament jego typologii indywidualności twórczych.

Między psychiką a ideologią istnieje – dla Simmela – nieprzekraczalna przepaść: *nie zna on znaku jako wspólnej zarówno dla psychologii, jak i dla ideologii formy rzeczywistości*. Oprócz tego, mimo że jest socjologiem, zupełnie *nie docenia on całkowicie społecznego charakteru zarówno psychicznej, jak i ideologicznej rzeczywistości*. Przecież tak jedna, jak druga [rzeczywistość] jest refrakcją jednego i tego samego społeczno-ekonomicznego bytu. W rezultacie żywa, dialektyczna sprzeczność psychiki i bytu przeobraża się u Simmela w inercyjną, statyczną antynomię, w „tragedię”. Tę nieuniknioną antynomię daremnie próbuje on przewyciężyć za pomocą metafizycznie zabarwionej koncepcji dynamiki procesu życiowego.

Tylko na gruncie monizmu materialistycznego możliwe jest dialektyczne rozwiązywanie wszystkich tego typu sprzeczności. Na innym gruncie albo jest się zmuszonym te sprzeczności ignorować, przymykać na nie oczy, albo ulegają one przeobrażeniu w pozbawioną wyjścia antynomię, w tragiczną ślepą uliczkę²⁰.

W słowie, w każdej wypowiedzi, jak nieznaczna by była, zawsze, wciąż na nowo, realizuje się żywa, dialektyczna synteza tego, co psychiczne, i tego, co ideologiczne, tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne. W każdym akcie mowy subiektywne przeżycie zostaje unicestwione w obiektywnym fakcie wypowiedzianego słowa-wypowiedzi, a wypowiedziane słowo zostaje zsubiektywizowane w akcie odpowiadającego rozumienia, żeby pręcej czy później urodzić w odpowiedzi replikę. Każde słowo, jak już wiemy, jest maleńką areną krzyżowania się i walki różnokierunkowych akcentów społecznych. Słowo w ustach pojedynczego osobnika jest produktem żywego wzajemnego oddziaływania sił społecznych.

W ten sposób psychika i ideologia przenikają się dialektycznie w jednym i obiektywnym procesie społecznej komunikacji.

20 W rosyjskiej literaturze filozoficznej problemy obiektywizacji subiektywnej psychiki w produktach ideologicznych i wynikające z tego sprzeczności i konflikty opracowywał i opracowuje Fiodor Stiepun (zob. jego prace w piśmie *Логос* II–III w latach 1911–1912 i oraz II–IV w roku 1913). Również u niego te problemy prezentowane są w tragicznym, a nawet mistycznym świetle. Nie rozwija on ich w planie obiektywnej, materialnej rzeczywistości – jedynym, w którym mogą one znaleźć produktywnie i trzeźwe dialektyczne rozwiązanie.

Wykaz literatury

- Cohen, Hermann. 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Berlin: Cassirer.
- Ermatinger, Emil. 1921. *Das dichterische Kunstwerk: Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte*. Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Frischeisen-Köhler, Max. 1912–1913. „Вильгельм Дильтей как философ”. *Логос* I–II: 325-353.
- Gundolf, Friedrich. 1916, 1920. *Goethe*. Berlin: Georg Bondi.
- Husserl, Edmund. 1909. *Логические исследования*. Т. I. Sankt-Petersburg: Книгоиздательство „Образование” (polskie wydanie: Husserl, Edmund. 2000. *Badania logiczne*. Т. 1. Тłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN).
- Husserl, Edmund. 1911–1912. „Философия как строгая наука”. *Логос* I: 1-56 (polskie wydanie: Husserl, Edmund. 1992. *Filozofia jako ścisła nauka*. Тłum. Włodzimierz Galewicz. Warszawa: Aletheia).
- Hefele, Herman. 1923. *Das Wesen der Dichtung*. [Stuttgart]: F. Frommanns Verlag.
- Rickert, Heinrich. 1913. „Два пути теории познания”. W *Новые идеи в философии*, red. N. O. Łoski i E.L. Radłow, wyd. 7. Sankt-Petersburg: Книгоиздательство „Образование”.
- Rickert, Heinrich. 1921. *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr.
- Simmel, George. 1918. *Lebensanschauung: vier metaphysische Kapitel*. München–Leipzig: Duncker & Humblot.
- Spranger, Eduard. 1921. *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle Saale: Verlag von Max Niemeyer
- Stierun, Fiodor. 1911–1912. „Трагедия мистического сознания”. *Логос* II–III: 119-144.
- Stierun, Fiodor. 1913. „Жизнь и творчество”. *Логос* II–IV: 72-127.
- Simmel, George. 1911–1912a. „Михель Анжело”. *Логос*. I: 145-165.
- Simmel, George. 1911–1912b. „Понятие и трагедия культуры”. *Логос* II–III: 5-30 (polskie wydanie: Simmel, George. 2007. „O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury”. W *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Тłum. Wojciech Kunicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego).
- Simmel, George. 1923. *Конфликты современной культуры*. Piotrogród: Начатки знаний (Simmel, George. 2007. „Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład”. W *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Тłum. Wojciech Kunicki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego).

- Simmel, George. 1918. *Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel*, Berlin: Duncker & Humblot (polskie wydanie: Simmel, Georg. 2008. *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tłum. M. Tokarzewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN).
- Walzel, Oskar. 1923. *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters*. Berlin–Neubabelsberg: Athenaion.
- Wołoszynow, Walentin Nikołajewicz. 1927. *Фрейдизм. Критический очерк*. Leningrad-Moskwa: Государственное издательство.
- Wołoszynow, Walentin. 2006. „Freudyzm. Szkic krytyczny”. Tłum. Anna Włodarczyk. W *Do Bachtina i dalej*, red. Bartosz Małczyński i Radał Włodarczyk. Wrocław: Chiasm.
- Wołoszynow, Walentin. 2009. „Freudyzm”. Tłum. Adam Pomorski. W *Ja-Inny. Wokół Bachtina. Antologia*. T. 1, red. Danuta Ulicka. Kraków: Universitas.

WALENTIN WOŁOSZYNOW (1895–1936) – rosyjski literaturoznawca, filozof, nauczyciel szkolny i akademicki, w młodości członek towarzystwa mistycznego „różokrzyżowców”, później uczestnik kół Bachtina, doktorant i pracownik Instytutu Porównawczej Historii Literatury i Języków Zachodu i Wschodu (ILJAZW), wykładowca m.in. Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. A.I. Hercena w Leningradzie. Do jego najważniejszych prac należą „Słowo w życiu i słowo w poezji. Przyczynek do zagadnień poetyki socjologicznej” (1926), *Freudyzm. Szkic krytyczny* (1927) oraz *Marksizm i filozofia języka. Podstawowe problemy metody socjologicznej w nauce o języku* (1929).

Cytowanie

Wołoszynow, Walentin. 2023. „Filozofia języka a psychologia obiektywna”. Tłum. Andrzej Frączysty. *Praktyka Teoretyczna* 3(49): 155–176. DOI: 10.19195/prt.2023.3.8

Author: Valentin Nikolaevich Voloshinov

Title: Philosophy of Language and Objective Psychology

Abstract: In this chapter of *Marxism and the Philosophy of Language*, the author cultivates a critical, dialectical and transformative reading of texts from the idealist tradition, its aim is to clarify the relationship between psyche and ideology. In Voloshinov’s view, the two psychological schools he discusses – the Diltheyian and the functionalist – although they have grown up on the basis of idealism, are in some ways completely opposed to each other: the former establishes some kind of community between the psychic and the ideological in the form of meaning, the latter strives for a strict demarcation between the two spheres. In the end, we get the author’s – dialectical – theoretical proposal for understanding this relationship, which at the same time legitimises the existence of a Marxist philosophy of language: a ‘new’ research discipline invoked by Voloshinov in the pages of *Marxism and the Philosophy of Language*.

Keywords: psychology, ideology, philosophy of language, meaning, sign, inner speech