Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. XV, fasc. 4 (2020)
https://doi.org/10.19195/1895-8001.15.4.3

KAMILA MORAWSKA
ORCID: 0000-0002-5349-5428
Karkonoska Państwowa Szkoła Wyższa

Człowiek i obraz w myśli Gastona Bachelarda. Między antagonizmem a jednością

Man and image in Gaston Bachelard's thought: Between antagonism and unity

Abstract: The aim of this article is to present the concept of man and image in Gaston Bachelard's thought. Following the path of the antagonism of concept and image (Gilbert Durand), psychoanalytical (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung) and hermeneutic (Leszek Brogowski) interpretations, the author presents her own interpretation of Bachelardism based on anthropological reflection (Hans Belting, Jean-Jacques Wunenburger, Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen), asking about the strictly human world and its "being-in-the-world". Its reading is based on the dynamism and the linkage between reason and imagination in the presentation of the world (Arthur Schopenhauer), which is expressed in the broadest sense in the formula of the "illustrating self".

Keywords: man, image, concept, mind, imagination, concept, anthropology

Obrazy są bardziej władcze niż idee.
Gaston Bachelard

Il ne faut pas voir la realité telle que je suis.
Paul Eluard

© for this edition by CNS

Antagonizm pojęcia i obrazu

Gaston Bachelard, autor zarówno *Kształtowania się umysłu naukowego*[1] — pracy kultowej dla epistemologii francuskiej, jak i *Poetyki marzenia*[2] — biblii literaturoznawców, dotyka dwóch, zgodnie z tradycją filozofii zachodniej wykluczających się wzajemnie pod względem przedmiotu, podmiotu i metodologii, porządków: rozumu i wyobraźni. Z łatwością przypisać mu więc można deklarację na temat braku spójności między nauką a poezją (czy też — ogólnie rzecz ujmując — sztuką). Najbardziej znane i najczęściej cytowane przez krytyków francuskich zdanie, na podstawie którego mówi się o dwóch filozofiach Bachelarda lub „dwóch Bachelardach"[3], pochodzi z pracy *La psychanalyse du feu* z 1938 roku:

> Początkowo osie poezji i nauki są przeciwstawne. Filozofia może pragnąć jedynie oddać poezję i naukę jako komplementarne, połączyć je jako dobrze ugruntowane przeciwieństwa. Trzeba zatem przeciwstawiać wybujałemu umysłowi poetyckiemu surowy umysł naukowy — antypatia wobec tego pierwszego jest zdrową przezornością[4].

Po 22 latach w *La poétique de la rêverie* Bachelard podkreśla ponownie: „pojęcia i obrazy formują się na dwóch opozycyjnych polach aktywności psychicznej, którymi są wyobraźnia i rozum"[5]. W ostatniej ze swych prac, pod tytułem *Fragments de la poétique du feu*, powraca do tego tematu i przestrzega po raz ostatni: „Nie wyobrażajmy sobie idei. Co więcej, kiedy pracujemy w dziedzinie idei, musimy polować na obrazy. Inwencja w porządku idei i wyobrażenie obrazu stanowią psychologiczne działania, jak najbardziej odmienne"[6]. Georges Canguilhem we wstępie do *L'engagement rationaliste*[7] przytacza krytyczne uwagi Bachelarda dotyczące aktywności podmiotu naukowego, który dokonuje nieświadomej transpozycji i adaptacji wyobraźni materialnej w polu badań naukowych: „Nieujarzmiona gra wyobraźni, natłok przeświadczeń, marzeń i obrazów — wymaga nie tylko analizy krytycznej, mającej na uwadze wyłącznie korzyści myśli racjonalnej, ale również szerszych badań, które pozwolą uchwycić istotę owej »podświadomości myślenia naukowego«"[8]. Jak na razie skłonni bylibyśmy uznać raczej dualistyczną interpretację myśli francuskiego myśliciela.

---

[1] G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002.

[2] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1998.

[3] C. Vinti, *D'autres sujets rêveurs*, [w:] *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, M. Courtois (red.), Lyon 2007.

[4] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris 1938, s. 12; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. K.M.

[5] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris 1960, s. 46.

[6] G. Bachelard, *Fragments de la poétique du feu*, Paris 1988, s. 32.

[7] Por. G. Canguihem, *Preface*, [w:] G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris 1972.

[8] D. Leszczyński, *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, [w:] G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, s. 351. Psychoanaliza poznania naukowego (*la psychanalyse de la connaissance objective*) pokazuje, że wyobraźnia materialna generuje przeszkody epistemologiczne (*les obstacles épistémologiques*) stanowiące barierę na drodze do poznania *par excellence* naukowego. Jednym z podstawowych błędów jest wyobrażanie sobie przedmiotu nauki nie tyle jako abstrakcyjnego konstruktu co jako materialnej rzeczy. Przykład stanowi tak zwana butelka lejdejska, która nie jest butelką, tylko kondensatorem.

© for this edition by CNS

Pytanie jednak brzmi, czy Bachelard w ogóle chce przezwyciężyć dualizm dotyczący podziału na element obrazowo-wyobrażeniowy i racjonalny w ludzkiej *psyche*? Odpowiedź przeczącą znajdziemy w interpretacji innego jego ucznia — Gilberta Duranda. Jest ona podyktowana perspektywą racjonalistyczną akcentującą antagonizm pojęcia i obrazu. Wybitny przedstawiciel francuskiej humanistyki drugiej połowy XX wieku wskazuje na ostre cięcie u Bachelarda między kierunkami jego badań, zgodnie z którym naukowo-teoretyczna aktywność podmiotu plasuje się na antypodach innego jej typu, którym jest pole wyobrażeń. Ujmując to w dość lakonicznej formie, można sądzić, iż myślenie nie jest wyobrażaniem sobie czegoś i wyobrażanie nie jest myśleniem. Według niego filozofia Bachelarda podejmuje problem „*psyche* »podzielonej«" na „noumenotechnikę" nauki oraz szczęśliwą świadomość fenomenologicznych niespieszności poetyckich[9]. Podmiot może więc przeobrażać świat na dwa sposoby. Ma do dyspozycji obiektywizację nauki, zorientowaną na praktyczno-techniczne opanowanie przyrody, lub subiektywizację poezji, przybliżającą świat do ideału czy też prowadzącą człowieka do (ulotnego) szczęścia i wolności „od-świata", ofiarując na kanwie poetyckiego momentu chwilę odpoczynku i wytchnienia.

G. Durand[10] wprowadza termin „era postbachelardowska", aby z jednej strony zakwestionować zasadność opozycji rozum–wyobraźnia, pojęcie–obraz, lecz z drugiej mocno podkreślić przynależność stanowiska Bachelarda do „starego paradygmatu" opisującego aktywność ludzkiej *psyche*. Jak zauważa Durand w znanej i cenionej *Wyobraźni symbolicznej*[11], filozofia Zachodu cechuje się przede wszystkim „obrazoburstwem". Zgodnie z dyskursem filozoficznym wywodzącym się ze starożytnej Grecji i kontynuowanym w XVII wieku przez Blaise'a Pascala i René Descartes'a, porządek symboliczny sukcesywnie traci na znaczeniu, czego konsekwencją jest utożsamianie wyobraźni z błędem i fałszem. Z początkami kartezjanizmu „obrazoburczy Zachód" deprecjonuje „myślenie obrazami"[12], przy czym wzmożona degradacja obrazu następuje wraz z pojawieniem się nurtu scjentystycznego. Prawdziwy naukowiec, zdaniem Descartes'a, musi oczyścić przedmiot swoich badań z naleciałości wyobrażeniowych. Wyobrażenie i obraz rozumiane są jako początek drogi do ukonstytuowania się pojęcia, same w sobie jednak nie posiadają żadnego znaczenia. Wiedza natomiast zostaje sprowadzona do matematycznego algorytmu, a to, co nie da się w tym algorytmie umiejscowić, rozumiane jest jako błąd. Metoda stosowana i pożądana w nauce to metoda redukcji do analitycznych oczywistości. W tym kontekście jedynym uprawnionym sposobem na przedstawienie bytu staje się język pojęć. Racjonalizm kartezjański w konsekwencji doprowadza do uznawania jedynie wyjaśnień scjentystycznych, które wraz z pozytywizmem opanowują świat nauki i filozofii w XIX wieku. Dla Duranda bachelardyzm stanowi *de facto*

[9] G. Durand, *L'âme tigrée*, Paris 1980, s. 7.

[10] Por. G. Durand, *L'imaginaire dans les sciences et les arts*, „Cahiers de l'imaginaire" 1 (1988).

[11] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.

[12] U podstaw symbologii, którą rozwija Durand, leży odkrycie, że myślenie pojęciowe, odwołujące się do języka, nie wyczerpuje wszelkiej myśli, że istnieje „myślenie obrazem", które odsyła do symboli i tworzy symbole, że sfera myśli i sfera „wyobraźni" zazębiają się ze sobą. Por. C. Rowiński, *Gilbert Durand i jego „wyobraźnia symboliczna"*, [w:] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*.

© for this edition by CNS

idealny przykład ilustrujący odwieczny konflikt filozofii zachodniej zachodzący pomiędzy pojęciem a obrazem. W odniesieniu do niego i poprzez jego filozofię tworzy termin „postbachelardyzm", który ma oznaczać czas po Bachelardzie, w jakim konflikt ten jest już przezwyciężony. Dla Duranda uśnieżenie konfliktu między pojęciem a obrazem oznacza nową wizję poznania świata, to jest *ratio hermetica* — „pluralizm rozumu", dającą nowe reguły posługiwania się rozumem. Pluralizm ten głosi zbieżność między dwoma sposobami poznania oraz unaoczniania rzeczywistości, które u Bachelarda pozostawały nadal rozdzielone[13].

Obraz jako fundator spójności

„Obrazy są pierwszymi rzeczywistościami psychicznymi. Wszystko zaczyna się, w samym doświadczeniu, od obrazów"[14] — pisze Bachelard. Francuski twórca filozofii obrazów Jean-Jacques Wunenburger rozumie je w następujący sposób: *psyche* „zapełniają obrazy" jako nieobiektywne projekcje o charakterze nieświadomym, a także świadomym. Są to zatem zarówno „nieświadome fantazmaty", jak i „przedstawienia świadome poprzedzające w większości wypadków akt postrzeżeniowy"[15]. Niezależnie od ich źródeł obrazy przez naszego filozofa ujęte zostają jako „konieczne transformacje pośredniczące pomiędzy człowiekiem a światem"[16]. Prace bachelardowskie pokazują, iż umysł ludzki jest „zamieszkały przez pełne mocy obrazy, oporne, naddeterminowane i przeładowane nieświadomymi afektami do tego stopnia, że wyobraźnia poprzedza nawet całą percepcję"[17]. Bycie i aktywności człowieka zakotwiczone są więc w pewnym źródłowym porządku obrazów, który niczym *arche* w sensie genetycznym i bytowym jest uprzedni wobec wszelkich naszych manifestacji oraz sposobów unaoczniania świata. W domenie poznania naukowego człowiek, dążąc do obiektywnej wiedzy, musi odnieść się w sposób refleksyjny, krytyczny oraz korygujący do istniejących w jego umyśle obrazów (to jest zastosować *la psychanalyse de la connaissance objective*), natomiast uczuciowa i symboliczna naddeterminacja pierwotnych obrazów staje się procesem uprzywilejowanym w marzeniu poetyckim. Obrazy twórczo przekształcane przez człowieka w domenie poetyckiej niosą z sobą wymiar irrealności rozpościerający przed *psyche* nowe horyzonty, otwierający ku doświadczeniu nowości (*la nouveauté*), jak również pełnią istotną funkcję terapeutyczną (praktykowanie obrazowości).

Trzeba przyznać, że Bachelard, przeciwstawiając wybujałemu *l'esprit poétique* surowy umysł naukowy, skłania do dualistycznych interpretacji swojego dzieła.

[13] Dla Duranda ścisła łączność pojęcia i obrazu leży u podstaw procesu symbolizacji, o czym zaświadcza etymologia słowa „symbol". „Sum-bolon jest złączeniem dwóch obiektów, znaczonego (*signifié*) i jego znaczącego (*signifiant*)" — *Potęga świata wyobrażeń, czyli archetypologia według Gilberta Duranda*, K. Falicka (red.), Lublin 2002, s. 265.

[14] G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Paris 1948, s. 324.

[15] J.J. Wunenburger, *O narodzinach obrazu: obecność czy zanikanie bytu?*, tłum. M. Ples-Beben, „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 28 [2] (2016), s. 378.

[16] I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wrocław 2018, s. 97.

[17] J.J. Wunenburger, *La vie des images*, Grenoble 2002, s. 31.

© for this edition by CNS

Z tym zagadnieniem koresponduje kwestia tego, czy i na ile Bachelard przekracza funkcjonujący w nowożytnej filozofii od czasów Kartezjusza model antagonizujący rozum i wyobraźnię. I tutaj także czytelnik odnajduje wiele sformułowań na rzecz tego, iż myśl jego funkcjonuje w owym „klasycznym" paradygmacie. Jednocześnie, jak sądzę, Bachelard nieustannie konstatuje zakorzenienie człowieka w obrazach niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z nauką, czy z poezją. Oczywiście nie kwestionuję faktu, iż poznanie kształtuje się podług dwóch odmiennych modeli: nauki lub poezji, stawiając zarazem pytanie, czy owe formy nie mają jednak z sobą czegoś wspólnego? Można powiedzieć, że według Bachelarda formy te *de iure* nic wspólnego z sobą mieć nie powinny, jak głosi naczelna dyrektywa epistemologiczna bachelardyzmu, lecz *de facto* zawsze pozostają z sobą związane w dynamicznej relacji. Innymi słowy, poznanie naukowe, podobnie jak poznanie poetyckie, nieustannie dokonuje się w aktywnym i żywym związku z domeną wyobrażeniową obfitującą w zmysłowo-materialne obrazy. Stanowią one dla umysłu ludzkiego stały punkt odniesienia.

Warto dodać, że formowanie się naukowych pojęć oraz poetyckich obrazów pochodzi niejako z wnętrza człowieka i immanentnego mu dynamizmu woli, z „subiektywizmu człowieka". Dynamizm ludzkiej *psyche* opiera się na sile witalnej, którą rozumieć można w sensie pokrewnym do schopenhauerowskiej woli życia. Racjonalność naukowa, jak również wyobraźnia poetycka jako siły witalne czy też „wola" (*la volonté*) podmiotu posiadają twórczą moc przekształcania świata jako naszego „przedstawienia". Bachelardowski człowiek nie tyle odzwierciedla więc rzeczywistość, ile kreuje nowe obrazy świata: obrazy naukowe lub poetyckie. W tym sensie, powtarzając za czołowym znawcą bachelardyzmu Jean-Claude'em Margolinem, „obraz naprawdę uczestniczy w ontogenezie świadomości"[18]. Wyobraźnia nie może być inaczej postrzegana niż jako funkcja aktywności umysłowej, która konstytuuje dynamizm i ruch umysłu pozwalający na inwencje w nauce i technice. Bachelard z *La psychanalyse du feu* twierdzi, że poznanie naukowe u swoich źródeł kształtuje się bardziej w porządku obrazowym (z czego musi się wyzwolić) niż na drodze bezpośredniego kontaktu ze światem empirycznym, pisząc znamienne słowa: „nauka formuje się bardziej na marzeniu aniżeli na doświadczeniu"[19].

Wyobraźnia w takiej perspektywie jawi się jako czynnik progresu naukowego, chociaż oczywiście same obrazy w miarę, jak będzie w danych dyscyplinach naukowych dominować element spekulatywno-abstrakcyjny, stanowić będą „przeszkody epistemologiczne" (*les obstacles épistémologiques*). Wychodząc od jednostkowej *psyche* podmiotu, Bachelard nazywa przeszkody błędami poznania przyłączonymi do aktów poznania. Przeszkody wyprowadzone z umysłu ludzkiego ujawniają jego omylną naturę. Jako takie nie są utożsamione z żadnymi bytami funkcjonującymi w zewnętrznym wobec podmiotu świecie, lecz są czymś, co ukrywa się w sferze jego immanencji i dopiero musi być przez poznający podmiot zdemaskowane, wydobyte i uświadomione. Do zbioru przeszkód epistemologicznych przyporządkowane zostają rozmaite formy myślenia prenaukowego czy protonaukowego, niewolne od po-

[18] C.J. Margolin, *Bachelard*, Paris 1974, s. 47.
[19] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, s. 48.

© for this edition by CNS

tocznych, zdroworozsądkowych, naiwno-realistycznych czy substancjalistycznych naleciałości. W bachelardowskim ujęciu stanowią one przede wszystkim dziedzinę obrazów, mitów oraz konstrukcji metaforycznych konstytuujących „nieświadomość rozumu". Badanie nieświadomości rozumu dotyczy zatem niejawnego charakteru obrazów, pierwszych marzeń, początkowych olśnień, które towarzyszą pracy naukowo-badawczej i z których podmiot nie zdaje sobie sprawy, albowiem przynależą one do praktyk opartych na przyzwyczajeniu.

W konsekwencji Bachelard wysuwa postulat wyeliminowania z podmiotu, który pragnie wkroczyć na drogę poznania prawdziwie naukowego i obiektywnego, wszystkiego, co posiada jakąkolwiek naleciałość wyobrażeniową, oniryczną czy mityczną. Z tego powodu tak duże znaczenie dla nauki ma metoda „psychoanalizy poznania obiektywnego" (*la psychanalyse de la connaissance objective*). Stanowi ona metodę oczyszczającą naukę z nieświadomych obrazów, stłumionych elementów odrzuconej i przekroczonej *episteme* oraz zdroworozsądkowych nawyków i przeświadczeń, tak aby umysł przed podjęciem pracy naukowo-badawczej przeżył prawdziwe *katharsis* intelektualne oraz afektywne. W tego typu projekcie psychoanalizy poznania naukowego naturalne podejście podmiotu do przedmiotu badanego programowo musi zostać zastąpione podejściem dyskursywnym, w którym nie ma już miejsca na „oczarowanie umysłu" natychmiast narzucającymi się obrazami, wyobrażeniami i metaforami czy też impulsami afektywnymi jako czynnikami zniekształcającymi naukowe sądzenie. Tym sposobem pierwszy, ugruntowany na wyobrażeniach, zdrowym rozsądku i przyzwyczajeniach, kontakt podmiotu ze światem zostaje wyeliminowany z porządku naukowego.

Co istotne, metoda ta pokazuje, iż idee naukowe zawsze dziedziczą pewne obrazowe obciążenia; trudno zatem ukonstytuować „czyste pojęcia", albowiem zawsze niosą one z sobą jakiś ładunek obrazowo-wrażeniowy. Zresztą nauka odnosi się do obrazów nie tylko na sposób negatywny, lecz również pozytywny, to znaczy dzięki obrazowi można uzyskać nowy wgląd w dotychczasowe konceptualizacje badanego obiektu. Na płaszczyźnie *l'esprit scientifique* obraz często przybiera formę schematu, abstrakcji czy idealizacji. Obrazowa treść pojęcia ulega szczegółowym, licznym modyfikacjom. Transformacja pojęcia w jego drodze do czystej formy nauki jest nieskończona, co łączy się z bachelardowską ideą nieskończonego kształtowania się umysłu naukowego. Pojęcie naukowe nie jest zatem nigdy gotowym, zamkniętym i „czystym" tworem. I chociaż abstrakcja zawsze dąży do eliminacji elementu wyobrażonego, to zdaje się, iż ruch ten można opisać na zasadzie asymptoty. Bachelard pisze jasno: „poświęcę część mych wysiłków, by pokazać, że marzenie bez końca podejmuje tematy pierwotne, że pracuje bez końca jak dusza pierwotna, niezależnie od sukcesów wypracowanej myśli, wbrew wiedzy płynącej z naukowych doświadczeń"[20]. Reasumując: tym, co jednoczy oś nauki i poezji, jest u Bachelarda ontologicznie i epistemologicznie, chronologicznie pierwszy wobec nich porządek

[20] G. Canguilhem, *O epistemologicznym konwencjonalizmie*, [w:] G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. J. Budzyk, Gdańsk 2000, s. 160.

© for this edition by CNS

obrazów. Ukazują się one wówczas nie tylko „jako źródło wszelkich błędów, ale i początek wszystkich prawd”[21].

Moim zdaniem Bachelard nie może zdecydować się ani na zaakceptowanie czysto dualistycznej koncepcji poznania (choć w kontekście antagonizmu pojęcia i obrazu, „*psyche* »podzielonej«” odczytuje jego myśl Durand), ani na całościowe odrzucenie tej opozycji w kontekście rozwoju poznania racjonalnego. W tym sensie nie sposób ulokować jednoznacznie jego koncepcji w kontekście klasycznego sporu pomiędzy elementami pojęciowo-racjonalnym a obrazowo-wyobrażeniowym. Sądzę, iż w myśli tej nie można mówić o jakimś trwałym akcie rozszczepienia w obrębie indywidualnego *cogito* na element myślowo-racjonalny i obrazowo-poetycki, lecz raczej o ich dynamicznym współistnieniu przy jednoczesnej dominancie jednego z nich, wyznaczonej przez stosunek ludzkiego umysłu do obrazów.

U samego Bachelarda nie możemy jednak znaleźć wyraźniej odpowiedzi na pytanie, dlaczego umysł ludzki w swoim twórczym działaniu tworzy świat nauki lub poezji. Wydaje się, że dopiero w kontekście ewolucyjnego spojrzenia (takie odczytanie proponuje François Dagognet[22]), związanego z rozwojem poznania naukowego, można interpretować znaczenie bachelardowskiego „zerwania epistemologicznego” (*la rupture épistémologique*) zachodzącego między nauką a poetyką, rozumem a wyobraźnią. Sukcesywna dominacja elementu abstrakcyjnego charakterystyczna dla historycznej ewolucji umysłu naukowego wiąże się z epistemologiczną degradacją wyobrażeń poetyckich lub tych pokrewnych poezji. W indywidualnym kształtowaniu się umysł naukowy przechodzi fazę konkretną, konkretno-abstrakcyjną oraz abstrakcyjną. W pierwszym stadium „umysł zabawia się pierwotnymi obrazami jakiegoś zjawiska [...] opiewa Naturę, osobliwie wysławiając zarazem jedność świata i jego przebogatą różnorodność”[23]. W tym wypadku pewna własność badanej materii, na przykład wykorzystywanej w prenaukowej farmacji i medycynie, opisywana jest w obrazach poetyckich: „szafir, szmaragd, perły [...] nadają niewinność. Raz jeszcze lekarz napotyka pieśń poety” — pisze Bachelard. Natomiast dominanta poetycka ufundowana zostaje na wyobraźni materialnej: *psyche* zostaje uwiedzione przez żywioł ognia, powietrza, wody lub ziemi. Tego typu konkretne wyobrażenia materialne zostają wraz z postępem nauki zastąpione pojęciami abstrakcyjnymi. Dlatego ów abstrakcyjny język nauki stanowi pochodną obrazów archetypowych, mimo że przejście to dokonuje się przez eliminację tego, co obrazowe. Dla Bachelarda „jest w nas moc zdolna ożywiać wyschnięte źródło”[24]. Źródłem tym są obrazy i marzenia, których pierwotna władza zmusza rozum do nieustającego wysiłku zaprzeczania i krytykowania. Z tego też powodu wyobraźnia jest „odblaskiem rozumu”, ponieważ „wszystko wzrasta w królestwie obrazu”[25].

[21] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, s. 48.

[22] F. Dagognet, *Nouveau regard sur la philosophie bachelardienne*, [w:] *Bachelard dans le monde*, J. Gagey, D. Lecourt, J.J. Wunenburger (red.), Paris 2000, s. 11–22.

[23] G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, s. 12.

[24] G. Canguilhem, *op. cit.*, s. 158.

[25] *Ibidem*, s. 159.

© for this edition by CNS

Trzeba mieć na uwadze także fakt, że Bachelard zaczerpnął rozumienie archetypu od Junga[26], dla którego sam archetyp nie jest *stricte* obrazem. Biorąc pod uwagę stosowane przez Junga rozróżnienie na: archetyp *per se*, który stanowi „czystą *facultas praeformandi*", władzę preformowania i uchwytywania rzeczywistości, nieustannie obecną i nieusuwalną w człowieku (archetyp potencjalnie obecny), oraz obraz archetypowy, który jest przejawem archetypu *in se* w świecie historyczno-kulturowym (archetyp urzeczywistniony), to Bachelard przejmuje jego pierwsze rozumienie.

Ja obrazujące

Bachelardowska koncepcja bytu ludzkiego zakłada odniesienie do podłoża nieświadomości, lecz: „poziom tego, co ludzkie, jest tym specyficznym związkiem przedludzkich form nieświadomości w jej najgłębszych warstwach archetypowych, ogólnych matryc znaczeniowych i świadomości z jej jednostkowym postrzeganiem świata oraz wzorami życia społecznego"[27]. Nie ulega jednak wątpliwości, iż to formy nieświadomości mają zasadnicze znaczenie dla formowania się obrazów. Obraz odsłania się jako indywidualny przejaw/urzeczywistnienie archetypowego wzorca. Bez nieświadomości nie byłoby obrazów, ale to słowo i możliwość tworzenia obrazów poetyckich w języku wyraża byt ludzki najpełniej (tak odczytuje *Poetykę marzenia* Leszek Brogowski, jako „ontologię języka"[28]). „Słowo pojawia się na szczycie psychicznym bytu"[29].

W tym sposobie rozumienia nieświadomość jako archetypowe podłoże pierwszych obrazów, z których tworzą się obrazy oniryczne, wielkie obrazy, a następnie zalążki myśli[30], nie stanowi dla Bachelarda jakiejś postaci logosu, słowa czy języka, nie można jej też wyjaśnić przez pojęcia (co w jego interpretacji ma czynić psychoanaliza). W miejscu tym dotykamy kwestii językowego lub prejęzykowego charakteru nieświadomości. Wbrew „lingwistycznemu" podejściu do nieświadomości, które może być przypisane na przykład Freudowi i Lacanowi, a także orientacji fenomenologiczno-hermeneutycznej oraz poststrukturalistycznej odczytującym formacje nieświadomego jako zjawiska językowe[31], Bachelard rozumie ją zdecydowanie jako to, co jeszcze „preludzkie" i „prejęzykowe" w człowieku: jako

[26] Jung pisze: „obraz pierwotny można ująć jako osad mnemiczny, jako engram (*Semon*), który powstał w wyniku kondensacji niezliczonych, podobnych do siebie procesów. W tym znaczeniu chodzi tu o osad, a wobec tego formę typową, pewnego stale powracającego przeżycia psychicznego. Jako motyw mitologiczny jest to zawsze skuteczna, ciągle pojawiająca się na nowo forma ekspresji, która wywołuje pewne przeżycie psychiczne czy też formuje je w odpowiedni sposób. Jeśli spojrzymy na to z tej perspektywy, uznamy, że jest to psychiczny wyraz określonej dyspozycji fizjologiczno-anatomicznej" — *idem*, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2019, s. 465.

[27] I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *op. cit.*, s. 98.

[28] L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza: Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 243–268.

[29] I. Błocian, K. Morawska, M. Ples-Bęben, *op. cit.*, s. 98.

[30] *Ibidem*, s. 99.

[31] P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Kraków 2009, s. 157–159.

© for this edition by CNS

energię, siłę, podłoże biologiczne; to, co zwierzęce, organiczne i popędowe. Obrazy głębokie, „wielkie obrazy", sen jako „królewska droga do nieświadomości" (Freud[32]) właśnie z tego powodu mało go zajmują, ponieważ tym, co w nich/przez nie mówi, jest „To"[33], a nie Ja. Bachelard nie odrzuca jednak tego, co o snach powiedział Freud, nie kwestionuje istnienia i oddziaływania tego, co nieświadome. Więcej, przyznaje prawo do działania na własnych prawach *cogito* nieświadomemu, jako że *cogito* marzące nigdy z działania nieświadomości się nie wyzwala. Jego praca, polegająca przede wszystkim na nowym opracowaniu archetypowej treści drzemiącej w wyobrażeniu, nieustannie przypomina o obecności pierwszych obrazów. Z tego powodu można napisać, iż obraz u Bachelarda stanowi w większym stopniu ekspresję *cogito du rêveur*, jak również symbol ponadindywidualnej nieświadomości niż odbicie realnego świata.

Koncepcja wyobraźni i teoria obrazu zaprezentowana przez Bachelarda, będąc aktem otwierania się na świadomość (obrazowa nowa treść, jak też wymiar osobisty/subiektywny), jest podmiotowym aktem przeobrażania stałej matrycy obrazowej (nieusuwalna, zawsze obecna nieświadoma treść obrazu), by stać się w ostatecznej swej formie „psychoanalizą obrazową". Metoda Bachelarda okazuje się analizą obrazów, której cel stanowi odnalezienie ich nieświadomego wzorca. Oprócz tego obrazy matrycowe są najbardziej fundamentalnym podłożem *psyche*. Życie psychiczne człowieka może być więc opisane jako swoisty palimpsest: nowe obrazy tworzone są na obrazach pierwotnych/pierwszych, a dotarcie do nich poprzez kolejne obrazowe warstwy zdaje się dla podmiotu doświadczeniem najbardziej istotnym (z egzystencjalnego i zapytującego o sens punktu widzenia). Analizy dotyczące porządku nieświadomości oraz metody psychoanalitycznej u Bachelarda są trudne do przeprowadzenia. Wydaje się, że ukazując splot dziedzictwa ewolucyjnego (popędy Freuda, archetypy Junga), to jest uniwersalne preludzkie formy z równie silną sferą *ratio* — tym, co ludzkie i jednostkowe — francuski filozof jest najbardziej podobny do antropologów filozoficznych (stosowanie metod psychoanalitycznej i fenomenologicznej w badaniach nad obrazem).

[32] „*Objaśnianie marzeń sennych* to jednak *via regia* do poznania tego, co nieświadome w życiu psychicznym" — S. Freud, *Dzieła*, t. 1. *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 509. „Stanowi ono (»to«) mroczną, niedostępną część naszej osobowości; skąpą wiedzę, jaką posiadamy na temat »tego«, uzyskaliśmy dzięki badaniom pracy marzenia sennego i powstawania symptomów nerwicowych", ponieważ „»to« uchwytujemy w przybliżeniu, porównując je do chaosu, do kotła, w którym kipią bodźce popędowe" — *idem*, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009, s. 85.

[33] „Tymczasem sam termin »to« — zapożyczony od Groddecka (*Das Buch vom Es*), którego z kolei inspirował Nietzsche — ma niezliczone implikacje, których prosta energetyka nie jest w stanie wyczerpać. Chodzi nie tylko o pewną anty-fenomenologię, lecz o odwróconą fenomenologię tego, co nieosobowe i neutralne, która nigdy nie jest jakimś *Ja myślę*, lecz czymś w rodzaju *To mówi*, co tłumaczy się w skrótach przesunięciach akcentów znaczących oraz w retoryce marzenia sennego i dowcipu. Tak oto przedstawia się bezczasowe królestwo, porządek tego, co niewczesne" — P. Ricœur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008, s. 407.

© for this edition by CNS

Cogito i jego rozproszenie

Wraz z dokonanym przez Descartes'a określeniem *cogito* jako *ergo sum* niemożliwe staje się przemilczenie kwestii podmiotu. Jak wskazuje Vincent Descombes, kartezjański podmiot jest totalny, przesądza o prawdzie i poznaniu jako „źródło i reguła" wszelkiej prawdy. Ego jest absolutem, wobec którego wszystko jest relatywne[34]. Historycznie uprzywilejowany schemat myślenia o podmiocie nie mieści w sobie szeregu możliwości, w których mogłaby się zaprezentować idea „podmiotu". Jak pisze Renaut, dla nowożytnego humanizmu klasyczna idea podmiotowości realizowała się w człowieku w jego podwójnej zdolności do bycia świadomym samego siebie, to jest w jego autorefleksji i samostanowieniu jako fundamentach jego *sub-iectum*[35].

Wyjście poza znany schemat myślenia o podmiocie pozwala dostrzec, po pierwsze, nieświadomość, po drugie — skończoność podmiotu. Przyznanie istnienia nieświadomości pokazuje zależność świadomości od czegoś innego niż tylko ona sama, jej podatność na manipulację czy brak kontroli na pewnym poziomie Ja. W konsekwencji podmiot nie jest już samoprzejrzysty i tożsamy sam ze sobą. Samoprzejrzystość i tożsamość podmiotu okazują się „iluzją metafizyczną" nowożytności. Postheglowska, rozwinięta w myśli Martina Heideggera i Michela Foucaulta, zgoda na skończoność naszej wiedzy i naszej władzy nad rzeczywistością niweczy kartezjański projekt nazywania człowieka „Panem bytu". W konsekwencji paradygmat podmiotowości zastąpiony zostaje paradygmatem intersubiektywności, a metafizyka podmiotu — paradygmatem dialogicznym[36]. A Bachelard pojawia się obok Nietzschego, Heideggera, Marksa, Freuda, Cavaillèsa, Braudela, Lévi-Straussa, Foucaulta, Derridy, Bourdieu, Lacana jako jeden z twórców krytyki podmiotowości. Ufundowana jest ona na „ontologii dyferencjalnej" (*l'ontologie différentielle*), różnicującej różnorodne sposoby zjawiania się bytu podmiotowi.

Byt rozproszony, który w perspektywie „mocnej" ontologii zostaje zdegradowany do nic nieznaczącego przejawu bytu, jest kluczowym punktem odniesienia w bachelardowskiej „ontologii niuansu". Ma to znaczący wpływ na koncepcję różnicowania się *cogito*. Zwłaszcza interpretacja dualistyczna w znaczeniu istnienia dwóch odrębnych i niezależnych od siebie porządków — tu porządku nauki i porządku poezji, które miałyby dzielić podmiot na dwa odrębne byty — jest trudna do utrzymania. Bachelard pisze głównie o nauce i poezji, ale trzeba pamiętać, że w swoich pracach, takich jak *Intuition d'un instant*, *La poétique de l'espace* czy *La poétique de la rêverie*, zwraca uwagę na inne wymiary „bycia-człowieka-w -świecie", to jest wymiar czasowy i przestrzenny (czas biologiczny, psychologiczny, metafizyczny, przestrzeń intymna, szczęśliwa, wewnętrzna); rytmy (ciała i natury); archetypy (*anima* i *animus*); opozycję wnętrze–zewnętrze (*dans*, *dehors*); sposoby bycia (pra-

[34] Zob. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

[35] A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 9–27.

[36] M. Kowalska, *Dialektyka podmiotu*, [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, J. Migasiński (red.), Warszawa 2001, s. 32–40.

© for this edition by CNS

ca lub odpoczynek). Są to doświadczenia o charakterze metafizycznym, etycznym, zmysłowo-cielesnym, afektywnym, przekraczające podział na rozum i wyobraźnię i prowadzące Bachelarda do nazwania *cogito* „bytem ludzkim rozproszonym"[37]. Stanowią one przyczynek do powzięcia rozważań na temat dyferencjalnej filozofii podmiotu w bachelardyzmie.

Wyobraźnia wraz z porządkiem jej obrazów nie jest zakorzeniona jedynie w tym, co nieświadome, ponieważ podmiot marzący cechuje się świadomością. Porządek obrazów odsłania się także jako logiczny, a procesy łączenia się obrazów nie są irracjonalnym, przypadkowym chaosem[38]. Podobnie, porządek nauki nie jest od razu dany jako porządek jasny i wyraźny, racjonalny i logiczny. W tym sensie sądzę, iż bachelardowski „człowiek w rozproszeniu" odsłania się jako byt ludzki stanowiący ontologiczną jedność, a nie jedynie złożenie dwóch niezależnych bytów, na przykład kartezjańskiej substancji myślącej i substancji cielesnej. Centrum aktywności psychicznej pozostaje więc jedno i to samo *cogito*, które w ujęciu Bachelarda ulega swoistemu zwielokrotnieniu. Owa jedność scala w sobie różnorakie formy aktywności, niekoniecznie związane z myśleniem i świadomością. Bachelardowskie rozproszenie można słabiej nazwać przybieraniem radykalnie różnych form przez *cogito*, które są sprowadzane do bycia różnymi przejawami jednej i tej samej istoty. Nie oznacza to jednakże, iż jedna i ta sama istota niezmiennie tożsama jest wyłącznie z Ja świadomym. *Cogito du rêveur* cechuje się świadomością — w sensie uważności i nakierowania na obraz, ale nie jest myślące; *a -cogito* śniące jest nieświadome, ze świadomością wspólnego nic nie ma. Podmiot najpierw więc śni, później marzy, a na końcu myśli, abstrahuje, idealizuje.

Bachelardowska koncepcja podmiotu przekracza *cogito* Descartes'a, przede wszystkim dlatego że nie sposób wyczerpać w akcie świadomości wszystkich jego aktywności. Nieświadoma sfera archetypowych obrazów scalona jest z całą egzystencją oraz długą historią istnienia człowieka, ponadto determinuje Ja, świadomość, *cogito*. Podmiot musi się z ową sferą zmierzyć, aby w ogóle być podmiotem — Bachelardowski podmiot staje się. Podmiot staje się i u Descartes'a , kiedy myśli o sobie samym, ale u Bachelarda proces konstytuowania się podmiotowości ma

[37] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 191.

[38] Takiemu myśleniu o nieświadomości jako nieporządku czy chaosie przeczą współczesne ujęcia neuropsychologiczne umysłu oraz najnowsze badania nad obrazem, które mówią o stopniowalności, przenikaniu się świadomości i nieświadomości. Na przykład W. Bucci mówi o modelu umysłu, w którym „aktywne" odniesienie zakorzenione jest w teorii informacji emocjonalnej (w rozumieniu funkcji poznawczej, która organizuje wrażenia zmysłowe i emocjonalne i łączy je ze słowami poprzez obrazy). Obrazy pomyślane są jako pomost między „pod-symbolicznym" poziomem aktywności umysłowej (działającym ciągle, lecz w trybie *offline*) a „symbolicznym" poziomem werbalnym. J.P. Johnson-Laird proponuje koncepcję modeli mentalnych, w których pojęcie „obrazu" jako aktywacji neuronowych wzorów tworzących świadomościowe treści ma kluczowe znaczenie dla wyjaśnień formowania się świadomości (działanie wielu obiegów mózgu, tworząc za każdym razem specyficzna konfigurację neuronalną, tak zwane obrazy mózgu). J.L. Fosshage, analizując wyniki badań REM, snu i niemowląt, sugeruje, że wyobrażeniowe zdolności istnieją od narodzin człowieka, nazywa je „wyobrażeniowym przetwarzaniem symbolicznym". Obrazy są więc wskaźnikami aktywacji tego, co Bucci nazywa „działaniem referencyjnym" (potoczne odczucia, emocje, myśli). Por. A. De Coro, *Is the Jungian concept of "image" still relevant in the modern psychoanalytic perspective?*, [w:] *Contemporary Influences of Jung's Thought*, I. Błocian, A. Kuźmicki (red.), Leiden 2018, s. 100–111.

© for this edition by CNS

charakter przejścia między tym, co świadome, a tym, co nieświadome. Przejście to nie jest dane raz na zawsze oraz nie wyczerpuje się w jednorazowym akcie, który dawałby kartezjańską pewność. Ruch ku podmiotowości jest ruchem nieustannym, wpisanym w porządek egzystencji. Człowiek nieustannie mierzy się z mitotwórczymi wyobrażeniami świata, wciąż dociera do niego echo głębokich kompleksów. Jako *sujet pensant* musi on wyrugować nieświadome wyobrażenia o świecie, które funkcjonują na poziomie wyobrażeń potocznych. Jako *sujet rêveur* korzysta z bogactwa porządku obrazowego, rozwija go w ramach porządku językowo-symbolicznego.

Jak widać, Bachelard pisząc o tym, co nieświadome, dopełnia kartezjańskie ujęcie podmiotowości. Konstytutywna rola w obu wypadkach przypada świadomości, przy czym u Bachelarda jest ona naznaczona piętnem tego, co nieświadome, ale jednocześnie może ona, a nawet musi nad nieświadomymi treściami zapanować. Władza ta polegać może albo na „intelektualnym *katharsis*" rozumu naukowego, albo na wyobrażeniowej kreacji rozumu poetyckiego. Świadomość i nieświadomość łączy dialektyczna więź. Z jednej strony nieświadome obrazy archetypowe determinują życie podmiotu, z drugiej natomiast podmiot poprzez pracę rozumu naukowego lub poetyckiego zyskuje nad nimi świadomą przewagę jako byt świadomy właśnie. W tym sensie w „antropologicznej pełni" sięgającej od poziomu neurobiologicznego do kulturowego ujawnia się polisemiczność obrazów, pozwalająca zarazem na ujrzenie różnorodnych i nowych znaczeń bytu oraz wielu funkcji jednego i tego samego *cogito*. Należy więc przyznać częściową autonomię różnym rodzajom *cogito* u Bachelarda, umożliwiającą ich częściowe „przełączanie" się na różne systemy. W tym sensie są one rozproszone jako częściowo autonomiczne i czasem wręcz słabo z sobą spojone.

Antropologia obrazu

Problem ontologicznego i epistemologicznego uzasadnienia roli elementu obrazowego w procesie obcowania ludzkiego podmiotu ze światem otwiera kwestię antropologii obrazu. Obraz jako przedstawienie w tradycji filozoficznej przez długi czas traktowany był jako pochodny, wtórny i zależny od postrzegania zmysłowego oraz poznania umysłowego.

> Zasadnicza zmiana epistemologiczna dokonuje się wtedy, kiedy obraz zostaje podniesiony do rangi bytu przedstawiającego autonomicznego i pierwotnego oraz kiedy w różnym stopniu zaczyna mu się przypisywać funkcje dynamizującą lub generującą w odniesieniu do przedstawień zarówno zmysłowych, jak i umysłowych. Ów „przewrót kopernikański" [...] znajduje swój pierwszy wyraz architektoniczny w teorii wyobraźni transcendentalnej Kanta, który przyznaje obrazowi status transcendentalny, umieszczając go w samym centrum czynności umysłowych[39].

Kantowski zwrot epistemologiczny[40] dla Wunenburgera podkreśla więc rolę i uczestnictwo wyobraźni we wszystkich czynnościach przedstawiających umysłu,

[39] J.J. Wunenburger, *Filozofia obrazów*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 52.

[40] U Kanta prawdziwe przedstawienie tego, co dane, dokonuje się przez potrójną syntezę *a priori*. Syntetyczne powiązanie biernej wrażliwości i spontaniczności umysłowej wynika z trzeciej syntezy, która opiera się na obrazach wytwarzanych przez wyobraźnię. Podmiot postrzegający musi dokonać

© for this edition by CNS

zarówno podczas tworzenia obiektywnej wiedzy odnoszącej się do świata fizycznego, jak i w myśleniu metafizycznym. Obrazująca funkcja wyobraźni transcendentalnej wytwarza, przed intuicją empiryczną, analogiczne przedstawienie tego, co pojawi się w intuicji, co porządkuje różnorodność zjawisk. Struktury obrazowania tym samym określają z góry świat poznawany zmysłowo. Oznacza to, że sama zdolność obrazowania ma charakter aprioryczny, a percepcja czasoprzestrzenna przybiera postać obrazową. Jednak najbardziej wartościowymi autorami rozwijającymi i rozjaśniającymi problematykę obrazów są dla niego: Bachelard, Corbin, Eliade i Ricœur, którzy „Łączyli z wielką swobodą i w różnych proporcjach wyniki transcendentalizmu, cele hermeneutyki symbolizującej czy metody fenomenologii”[41]. W jego *Filozofii obrazów* Bachelard odczytywany jest przez pryzmat filozofii transcendentalnej, ale i antropologii filozoficznej.

> Owa filozofia transcendentalna, która pozwoliła odkryć pierwotną funkcję poznawczą wyobraźni, wymaga jeszcze uchwycenia złożonych procesów, przez które obrazy zakorzeniają się w empirycznym podmiocie, w swego rodzaju „antropologicznej trajektorii”, biegnącej od biologicznego podłoża do kulturowej noosfery, i wyzwalają nieustannie dynamikę, źródło ich pluralizacji[42].

Filozofia transcendentalna, zdaniem Wunenburgera, ukazuje formę i siłę wyobraźni. Myśl antropologiczna miałaby z kolei wytłumaczyć jej twórczość i innowacyjność oraz zakorzenienie obrazów w człowieku. Obraz w namyśle Bachelarda w transcendentalno-antropologicznej optyce zyskuje rangę bytu przedstawiającego autonomicznego i uprzedniego względem percepcji i pojęciowości oraz posiada funkcję dynamizującą. Wówczas psychika ludzka ma charakter obrazowy. Porządek i struktura obrazów rządzą jej stosunkiem do świata, a człowiek zostaje nazwany „podmiotem obrazującym”[43]. Z pewnością obrazy nie stanowią indyferentnych bytów, które są owej rzeczywistości biernym przedstawieniem. Człowiek może obrać drogę nauki, co pociąga za sobą konieczność wykluczenia obrazowej nadwyżki; może być to także droga poezji, w której dokonuje się twórczej transformacji porządku obrazowego. Analiza wyobrażenia przebiega więc negatywnie lub pozytywnie. Co warte podkreślenia, to fakt czasowego (oraz ontologicznego) pierwszeństwa obrazów w stosunku do pojęć: pojęcie jest zawsze drugie, obraz zawsze pierwszy. Aktywności człowieka zakotwiczone są zatem w pewnym źródłowym porządku obrazów, który jest uprzedni wobec wszelkich ich manifestacji (transcendentalność obrazów). W domenie poznania naukowego podmiot poznający, dążąc do obiektywnej wiedzy, musi odnieść się w sposób refleksyjny, krytyczny oraz korygujący do istniejących w jego umyśle obrazów. Wytwory rozumu naukowego domagają się wszak rozpadu pierwotnych obrazów. Stawianie im nieustannego oporu, precyzyjne ich wychwytywanie potwierdzają potęgę obrazów, które władają *psyche* nawet podczas naukowej działalności.

---

syntezy figuratywnej, która odnosi wzajemnie do siebie zmysłową treść czasoprzestrzenną i odpowiadające jej pojęcie rozumowe. Niejednorodne dane zmysłowe za sprawą wyobraźni wytwarzającej figury zmysłowo-rozumowe — to jest obrazowe — zyskują jednolitą formę pojęciową. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 99.

[41] J.J. Wunenburger, *Filozofia obrazów*, s. 52.

[42] *Ibidem*, s. 58.

[43] *Ibidem*.

© for this edition by CNS

Fundamentalna supremacja obrazu nad *psyche* pozytywnie rozpatrywana jest na gruncie poetyki. Przedstawienia obrazowe są tworami wysoce złożonymi. Ich początki sięgają nieświadomości. Bachelard, opierając się na analizach freudowsko-jungowskich, odnajduje korzenie porządku obrazowego w archetypach. Materia obrazów pochodzi z kolei od elementów kosmologicznych, czterech elementów natury: ognia, wody, ziemi i powietrza. Wyobraźnia zyskuje tym samym miano „materialnej", a jej wyobrażenia są „kosmiczne". Okazuje się, że obraz i w tym wypadku ma podwójne znaczenie. Z jednej strony jako archetypowa forma nieświadomości jest wewnętrzny; z drugiej natomiast — zewnętrzny jako związany z usytuowaną poza człowiekiem materią postrzeganego świata (antropologia obrazów).

Wunenburger podkreśla jednak jeszcze jedną ważną rzecz:

> obrazy zawdzięczają swą twórczą moc samemu podmiotowi, który je wspiera i uruchamia całą swą cielesnością: aktywnością fizyczną języka, dynamiką własnego ciała, poprzez swe ruchy, rytmy, współczynnikiem oporności materii obrabianych gestem, a także nieciągłością czasową całej swej istoty[44].

Jedynie w „antropologicznej pełni, która sięga od poziomu neurobiologicznego do kulturowego"[45], ujawnia się polisemiczność obrazów, pozwalająca na ujrzenie różnorodnych i nowych znaczeń bytu. W artykule *O narodzinach obrazu: obecność czy znikanie bytu?*[46] Wunenburger pisze, że tak rozumiany obraz staje się manifestacją bytu, a wyobraźnia — siłą zjednoczenia z bytem. Myśl ta bliska jest idealizmowi magicznemu niemieckich romantyków oraz teorii aktywnej wyobraźni myślicieli odrodzenia — wyobraźnia przenika w głąb obrazów i przekształca je od wewnątrz. „Wyobraźnia poetycka określa więc siebie przez taki stosunek do świata, który pozwala wzbogacać go dzięki wiązaniu nieświadomych obrazów podmiotu z ukrytymi w świecie znaczeniami"[47]. Świadome marzenie (marzenie na jawie) łączy się z nieświadomymi obrazami, zarazem nie oddzielając się od przedmiotów. Bachelard wykorzystuje kategorie Junga, to znaczy *anima* i *animus*, i pisze o marzeniach zespolonej całości lub marzeniach walki i opozycji względem świata. Bachelardowska wyobraźnia złączona jest więc ze światem na zasadzie stałego powiązania z rzeczywistymi przedmiotami. Wunenburger nazywa to „udziałem w bycie rzeczy":

> Działając, wyobraźnia nieustająco przekształca — w relacji przedmiotowej — przedmiot w „nadprzedmiot", inaczej mówiąc w przedmiot śniony. W ten sposób Bachelard odróżnia dwa nastawienia do świata: jedno, pokrewne poznaniu naukowemu konstytuuje abstrakcyjne poznanie przedmiotów, wyłączając uczucia Ja i formując zdecydowane oddzielenie podmiot–przedmiot, drugie, bliskie wszechkosmicznemu oniryzmowi, ustanawia rodzaj zgodności między Ja i Nie-ja[48].

To ontologiczne nastawienie Wunenburger utożsamia z schopenhauerowską wolą, o której pisałam wcześniej. Obraz staje się wyrazem ekspresji woli, w której nieświadome siły (stałe obrazy archetypowe) łączą się z rzeczywistym i zmiennym światem. Pozytywne odczytanie oniryzmu Bachelarda nie jest jednak jedynym.

[44] *Ibidem*, s. 60.
[45] *Ibidem.*
[46] J.J. Wunenburger, *O narodzinach obrazu*, s. 375–390.
[47] *Ibidem*, s. 379.
[48] *Ibidem.*

© for this edition by CNS

Twórca filozofii obrazów zauważa, że w bycie istnieje „zagłębienie uzasadniające jego kruchość, samotność i niepokój”[49], które określa w kategorii „negatywności obrazu”. W tym sensie wyobraźniowa praca człowieka — nadająca rzeczom inne znaczenia niż tylko te wynikające z ich postrzegania — jest w istocie „dążeniem do ukrycia bądź uciszenia ślepej siły działającej w głębi Ja”[50]. W interpretacji Wunenburgera siła wyobraźni stanowi podstawową funkcję witalną człowieka (*vitale*). Chroni go i wyzwala spod niszczycielskiej nicości i śmierci, tworząc obrazowy „naddatek” bytu. Obraz odsłania się jako „Hiper-podmiot”, który „nieustannie zaklina niedomiar podmiotu”[51], obdarzając go „szczęśliwymi światami”. Jeszcze raz wybrzmiewa tutaj antropologiczna teza: antropologicznie obraz związany jest z człowiekiem, a człowiek z obrazem. Bez obrazów człowiek popadłby w ontologiczną pustkę.

Ontologiczne odczytanie Bachelarda proponuje Brogowski, łącząc obraz z sensem. „Poetyckie odnowienie sensów”[52] dokonuje się w hermeneutycznym horyzoncie języka.

> To właśnie język pełni u Bachelarda rolę elementu inności, który poddaje próbie marzenia i nadaje im ontologiczną spójność. [...] Bachelard studiuje sferę, w której marzenie jest jeszcze tylko obietnicą, ale gdzie zarazem jest już światem[53].

„Poszerzanie świadomości” dla Bachelarda jest zarazem „powiększaniem bytu”. To uświadomienie sobie języka, tu obrazu poetyckiego, tożsame jest z uświadomieniem sobie „nowości” niesionej przez ten język. Rozumie on ją jako „poszerzenie” języka, to znaczy „zwielokrotnienie” rzeczywistości. Brogowski interpretuje zatem myśl francuskiego autora w taki sposób, że jej filozoficzną podstawą ma być „ontologia języka”[54]. Oznacza to, że marzenia organizują się wokół języka, w innym wypadku sfera obrazów poetyckich jest niespójna i chybotliwa.

Brogowski pyta tym samym o związki i zależności fenomenologii i hermeneutyki. Jeżeli przez ekspresję poetycką dokonuje się „myślenie obrazem”, sfera sensów zostaje poszerzona. Operacje na obrazach — nowe i zaskakujące wyrażenia, nowatorskie znaczenia — wprowadzają do sfery komunikacji międzyludzkiej nowe sensy. Zakładając, że „byt mieszka w języku”[55], a „człowiek marzy w języku, bo w języku zasadza się jego byt”[56], zdaniem Brogowskiego porzucamy fenomenologię, po uprzednim rozstaniu się psychoanalizą[57], i znajdujemy się w polu założeń hermeneutyki. Zgodnie z nią struktura języka odzwierciedla struktury świadomości, a wówczas człowiek, myśląc-mówiąc, wyraża swoją racjonalność. Brogowski łączy

[49] *Ibidem*, s. 383.
[50] *Ibidem.*
[51] *Ibidem*, s. 384.
[52] L. Brogowski, *op. cit.*, s. 253.
[53] *Ibidem*, s. 254.
[54] *Ibidem*, s. 255.
[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem*, s. 256.
[57] Nie podzielam opinii L. Brogowskiego. Bachelard nigdy nie odetnie się w swojej koncepcji obrazu od nieświadomości i metody psychoanalitycznej jako tego pola, z którego wydobyć można początki obrazu oraz jego archetypową treść.

© for this edition by CNS

więc poetykę i naukowość z językiem, zarazem umieszczając Bachelarda w perspektywie racjonalistycznej. Poezja i nauka reprezentują dwie strony ludzkiego umysłu, pomiędzy którymi sytuuje się język. Rozum i wyobraźnia występują obok siebie, a człowiek musi dokonać wyboru między nimi.

W jego tekście można odnaleźć próbę scalenia „dwóch Bachelardów", tego naukowego i tego poetyckiego. Brogowski, dokonując takowej syntezy, odwołuje się do kategorii „wyobraźni":

> Otóż istotę i podstawę całej jego twórczości stanowi filozofia wyobraźni. Nie jest on ani filozofem sztuki czy poezji w ogólności, ani też filozofem nauki jako takiej, ale — by przytoczyć jego własne miana — psychoanalitykiem wyobraźni naukowej i fenomenologiem wyobraźni poetyckiego marzenia. Bada on (negatywną) funkcję wyobraźni w naukowej konceptualizacji świata i (pozytywną) funkcję wyobraźni w sferze poetyckiego marzenia[58].

Kiedy jednak zapytamy o analizy dotyczące czasu, przestrzeni, rytmu czy ciała, okaże się, że Bachelard jest bardziej antropologiem filozoficznym niż filozofem wyobraźni. Podobnie rzecz się ma z analizami poświęconymi czterem elementom natury, wówczas mamy do czynienia z psychoanalitykiem właśnie marzenia poetyckiego. Potwierdza to, jak sądzę, jedynie teoretyczne trudności, z którymi musi się mierzyć badacz dążący do ujednolicenia myśli Bachelarda. Wydaje się, że w przypadku dzieła tak wielowątkowego kategorie oznaczające wielość zyskują na znaczeniu. Stąd wynika moje przekonanie o zasadności odczytywania bachelardyzmu w kontekście pluralizmu różnych *cogito*. Różne rodzaje podmiotu są nierozerwalnie związane z wieloma definicjami obrazu — od nieświadomego, przez umysł i stan mentalny, do języka, jak również dzieła i jego odbioru.

Kwestia antropologii przywołuje od razu na myśl nazwiska Maxa Schelera, Helmutha Plessnera czy Arnolda Gehlena. Wszyscy oni, akcentując zakorzenienie człowieka w świecie przyrodniczym, pytają jednocześnie o specyficznie ludzki „styl" istnienia, wyróżniający człowieka wśród bytów ożywionych i nieożywionych. Scheler dla przykładu pisał, iż tyko człowiek „ma świat", a zatem tworzy właściwe mu „duchowe" środowisko życia, podczas gdy kamień lub zwierzę już nie. Gehlen z kolei główną kategorią swojej antropologii uczynił działanie — ludzką aktywność skierowaną na przekształcanie przyrody dla własnych celów. U Plessnera zaś obecna jest charakterystyka człowieka jako bytu, który „otwiera się na świat". Sądzę, iż motywy te można odnaleźć także w bachelardyzmie, przy czym podjęte są one z punktu widzenia porządku obrazów. To właśnie obrazy, a także władza wyobraźni (pojęta jako zdolność i funkcja) określają ludzki sposób bycia-w -świecie. Ową tezę o związku między obrazem a człowiekiem w myśli Bachelarda rozpatruję w nawiązaniu do Hansa Beltinga (twórcy antropologii obrazu), dla którego pojęcie obrazu „jeśli uchwycić je u korzeni, znajduje usprawiedliwienie ostatecznie tylko jako pojęcie antropologiczne"[59] i odwrotnie: tym, co specyficznie ludzkie, są obrazy, a „miejscem obrazów", pisze Belting, „nie jest bynajmniej [...] muzeum, ściana lub kino, ale wyłącznie i jedynie właśnie »człowiek«"[60].

[58] L. Brogowski, *op. cit.*, s. 257.
[59] H. Belting, *Antropologia obrazu: szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2012, s. 13.
[60] *Ibidem.*

© for this edition by CNS

Ciekawym wątkiem byłoby ujęcie myśli Bachelarda w świetle rozwijanego przez autora *Pytania o* conditio humana zagadnienia „fragmentaryczności ludzkiego otwarcia na świat"[61]. „Znamy siły elektryczne, promieniowanie i mikrostruktury, mimo że brak nam do tego specjalnych narządów zmysłów" — pisze Plessner[62]. Współgra to z bachelardowską koncepcją tworzenia przedmiotów teoretycznych w nauce na zaawansowanych etapach jej rozwoju. A zatem nasze otwarcie na świat w nauce nie jest bezpośrednie, lecz zawsze dokonuje się w medium pojęcia stopniowo oczyszczanego z obrazów oraz skonstruowanego narzędzia/aparatury (*la phénoménotechnique*). Natomiast inne otwarcie na świat daje obraz poetycki.

> Świat już nie milczy. Marzenie poetyckie reanimuje świat pierwszych słów, wszystkie byty mają nazwy, nazwy chcą się łączyć we frazy. [...] W marzeniu kosmicznym nic nie jest bierne: ani świat, ani marzyciel; wszystko żyje życiem sekretnym, gdzie wszystko mówi szczerze. Poeta słucha i powtarza. Głos poety jest głosem świata[63].

Warto wskazać, że analizując związek człowieka i obrazu u Bachelarda, nie da się pominąć kwestii etycznej i terapeutycznej siły obrazów. *Psyche* musi zmierzyć się z obrazami cierpienia, upadku i zła. Obrazy próbują udzielić odpowiedzi na podstawowe problemy ludzkiej egzystencji, takie jak upływ czasu, przemijanie oraz śmierć. Niosą one pocieszenie i ukojenie. I tak jak nauka jest obojętna wobec kondycji ludzkiej, tak wyobraźnia jest dla człowieka w swojej funkcji terapeutycznej dobroczynna — tworzy dobrobyt (*le bien-être*) i daje dobrostan (*le bienfait*).

Odczytanie myśli Bachelarda w perspektywie antropologii obrazu nie było dotąd nigdzie tak wyraźnie przedstawione. „Bachelard antropologiczny", godząc z sobą pierwotną sferę irracjonalną preczłowieka z racjonalną stroną już człowieka, dokonuje swoistej „psychoanalizy i fenomenologii obrazowej" bytu ludzkiego obrazującego.

Bibliografia

Bachelard G., *Fragments de la poétique du feu*, Paris 1988.

Bachelard G., *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002.

Bachelard G., *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1998.

Bachelard G., *La poétique de la rêverie*, Paris 1960.

Bachelard G., *La psychanalyse du feu*, Paris 1938.

Bachelard G., *La terre et les rêveries du repos*, Paris 1948.

Bachelard G., *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975.

Belting H., *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2012.

Błocian I., Morawska K., Ples-Bęben M., *Gaston Bachelard i filozofie obrazu. Psychologiczne i społeczno-polityczne aspekty obrazowości*, Wrocław 2018.

[61] H. Plessner, *Pytanie o* conditio humana, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuski, Warszawa 1988, s. 78.

[62] *Ibidem.*

[63] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, s. 161–162.

© for this edition by CNS

Błoński J., *Przedmowa*, [w:] G. Bachelard, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975.

Brogowski L., *Posłowie od tłumacza: Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1998.

Canguilhem G., *O epistemologicznym konwencjonalizmie*, [w:] G. Bachelard, *Filozofia, która mówi nie. Esej o filozofii nowego ducha w nauce*, tłum. J. Budzyk, Gdańsk 2000.

Canguihem G., *Preface*, [w:] G. Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris 1972.

Dagognet F., *Nouveau regard sur la philosophie bachelardienne*, [w:] *Bachelard dans le monde*, J. Gagey, D. Lecourt, J.J. Wunenburger (red.), Paris 2000.

Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

De Coro A., *Is the Jungian concept of "image" still relevant in the modern psychoanalytic perspective?*, [w:] *Contemporary Influences of Jung's Thought*, I. Błocian, A. Kuzmicki (red.), Leiden 2018.

Durand G., *L'âme tigrée*, Paris 1980.

Durand G., *L'imaginaire dans les sciences et les arts*, „Cahiers de l'imaginaire" 1 (1988).

Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.

Dybel P., *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*, Kraków 2009.

Freud S., *Dzieła*, t. 1. *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996.

Freud S., *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2009.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957.

Leszczyński D., *Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, [w:] G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002.

Margolin J.C., *Bachelard*, Paris 1974.

Plessner H., *Pytanie o* conditio humana, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuski, Warszawa 1988.

Potęga świata wyobrażeń, czyli archetypologia według Gilberta Duranda, K. Falicka (red.), Lublin 2002.

Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

Ricœur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Warszawa 2008.

Rowiński C., *Gilbert Durand i jego „wyobraźnia symboliczna"*, [w:] G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Warszawa 1986.

Vinti C., *D'autres sujets rêveurs*, [w:] *L'imaginaire du feu. Approches bachelardiennes*, M. Courtois (red.), Lyon 2007.

Wunenburger J.J., *Filozofia obrazów*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk 2011.

Wunenburger J.J., *O narodzinach obrazu: obecność czy znikanie bytu?*, tłum. M. Ples-Bęben, „Idea — Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć filozoficznych" 28 [2] (2016).

Wunenburger J.J., *La vie des images*, Grenoble 2002.

© for this edition by CNS