

2.06.2019 r.

Prof. dr hab. Paweł Dybel
IFiS PAN Warszawa

Recenzja z rozprawy doktorskiej mgr. Kamili Morawskiej pt. „Człowiek i obraz. Pojęcie image w koncepcji Gastona Bachelarda

Przedstawiona mi do oceny praca mgr. Kamili Morawskiej jest pierwszą na gruncie polskim zakrojoną tak szeroko, ambitną próbą przedstawienia całości dorobku francuskiego filozofa Gaston Bachelarda. Jest to autor polskiemu czytelnikowi stosunkowo dobrze znany. Do tej pory ukazało się kilka przekładów jego dzieł, napisanych też zostało szereg rozpraw na jego temat. Bachelard należy z pewnością do grona najwybitniejszych przedstawicieli myśli francuskiej w XX wieku, zajmując w niej, choćby z racji osobliwego stylu jaki prezentuje, wyraźnie odrębne miejsce. Sam pamiętam jak ogromne wrażenie, kiedy byłem jeszcze studentem, zrobiła na mnie jego wydana w PIW-ie *Wyobraźnia poetycka*.

Autorka przyjmując w pracy – jak pisze – perspektywę biograficzno-historyczną nie tylko rekonstruuje podstawowe motywy myślowe i koncepcje składające się na ten dorobek, ale również proponuje jego własne odczytanie. Sprawia to, że na element rekonstrukcji w pracy nakłada się określona perspektywa interpretacyjna, w której autorka proponuje własne ujęcie. Każę to jej wielokrotnie wikłać się w dyskusję z dotychczasowymi odczytaniem dzieła Bachelarda prezentowanymi przez autorów zagranicznych i polskich.

U podstaw rozprawy mgr. Morawskiej tkwi założenie, że w centrum myśli Bachelarda znajduje się określona koncepcja człowieka, która zakorzenia jego psyche pierwotnie w porządku obrazowym. Dopiero w świetle tej jednolitej koncepcji możemy mówić o kluczowym dla myśli tego autora podziale na ludzką działalność naukową i poetycką, jako dwiema podstawowymi formami aktywności człowieka, które różnią się, jeśli chodzi o postać właściwego im dyskursu. W oczach autorki francuski filozof jest przede wszystkim oryginalnym przedstawicielem współczesnej antropologii filozoficznej. Dopiero takie spojrzenie na całość jego dorobku pozwala w pełni oddać mu sprawiedliwość, a zarazem przezwyciężyć aporie związane z jego zbyt jednostronnym czy wręcz błędnym odczytaniem.

W oczach autorki kluczowe znaczenie ma fakt, że Bachelard w swojej koncepcji człowieka wychodzi od całkiem nowego, znacznie szerszej pojętego niż miało to miejsce w dotychczasowej filozoficznej tradycji, pojęcia obrazu. Jest to zarazem, jej zdaniem, bodaj najbardziej oryginalny motyw w jego koncepcji człowieka, który każę mu w sposób zasadniczy przeformułować tradycyjne pojęcia i rozróżnienia filozoficzne, jak np. kartezjańskie pojęcie cogito, oraz sposób ujmowania relacji między poziomem symboliki obrazowej i racjonalnym myśleniem. Swoje podejście autorka ujmuje w postaci pięciu tez, które dotyczą zarazem podstawowych kontrowersji i różnic jakie pojawiły się w dotychczasowych odczytaniach koncepcji Bachelarda.

Oparta na wspomnianych wyżej założeniach rozprawa mgr. Morawskiej stanowi z pewnością najbardziej obszerne, wielostronne i wyczerpujące ujęcie dorobku Bachelarda przez polskiego autora. Jej praca stanowi koherentną całość, co możliwe się stało dzięki klarownemu podziałowi jej na poszczególne rozdziały. Po rozdziale wstępnym

omawiającym recepcję dorobku Bachelarda, w którym koncentruje się na najbardziej kluczowych, a zarazem zasadniczo odmiennych odczytaniach i interpretacjach (Hyppolite, Durand, Wunenburger, Derrida), następuje osiem rozdziałów, w których pojęcie obrazu tego autora omawiane jest z różnych problemowych perspektyw.

Podkreślić należy, że doktorantka w swojej pracy oparła się w całości na oryginalnych tekstach filozofa, których większość nie była tłumaczona na język polski. Ze sposobu w jaki przedstawia problematykę prac Bachelarda wynika, że zapoznała się z jego dorobkiem i recepcją jego dzieła bardzo gruntownie, potrafi przy tym przedstawić ją w sposób poprawny merytorycznie i bardzo klarowny. Jej wywód i argumentacja są klarowne i spójne, utrzymane na dobrym poziomie dyskursu naukowego.

Zaletą pracy jest przy tym nie tylko klarowne przedstawienie podstawowych elementów składających się na koncepcję obrazu Bachelarda i ukazanie jak rozwijała się ona i zmieniała z biegiem lat. Przede wszystkim podkreślić należy, że mgr. Morawska zaproponowała w niej własne odczytanie tej koncepcji oparte na szeregu hipotez i ciekawych pomysłów interpretacyjnych. Ogólne podstawowe założenia swojego podejścia prezentuje przy tym we wprowadzeniu pracy, aby następnie przedstawić je w rozwinięty sposób w poszczególnych rozdziałach, konfrontując je z konkretnym materiałem tekstowym. Dzięki temu czytelnik pracy ma jasny obraz tego, w jakim kierunku zmierza argumentacja autorki, co z pewnością ułatwia śledzenie toku jej argumentacji w poszczególnych rozdziałach.

Uwagę zwracają też jej komentarze dotyczące szeregu nieścisłości zawartych w dotychczasowych polskich tłumaczeniach prac Bachelarda, które jej zdaniem wypaczają lub spłycają sens wielu jego twierdzeń. Świadczą one nie tylko o jej dogłębnej, bardzo wnikliwej lekturze tych prac, ale również o głębokim przemyśleniu podstawowych twierdzeń tego autora. Ten komentarz i krytyka wydaje mi się bardzo przekonujący, tym bardziej że do dziś nie mogę przeboleć fatalnych propozycji tłumaczeniowych *Sein und Zeit* Martina Heideggera i *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera, które po dziś dzień pokutują w rodzimej recepcji tych książek.

Jak wynika z powyższych uwag moja ogólna ocena rozprawy mgr. Morawskiej jest zasadniczo pozytywna i nie mam wątpliwości, że pod względem metodycznym, interpretacyjnym, językowym i argumentacyjnym spełnia ona wszelkie wymogi stawiane tego typu pracom. Doceniam też w szczególności indywidualny wymiar tej pracy - fakt, że autorka proponuje w niej własne spojrzenie na dzieło Bachelarda, a nie tylko odtwarza w sposób systematyczny poszczególne tropy jego myśli.

Formułując tę jednoznacznie pozytywną opinię na przejdę teraz do drugiej części mojej recenzji, w której chciałbym sformułować szereg wątpliwości i pytań pod adresem niektórych propozycji interpretacyjnych autorki. Jakkolwiek rozumiem i uznaję jej prawo do zaproponowanego przez nią odczytania dzieła Bachelarda, które zresztą w wielu punktach jest mi bliskie, jej praca nakłoniła mnie do zastanowienia się nad szeregiem kwestii, które wydają mi się znacznie bardziej problematyczne czy wieloznaczne w swej wymowie niż to przyjmuje autorka. Te moje uwagi daję jej też pod rozwagę w nadziei, że nakłonią ją one do przemyślenia ponownie tych poruszonych przeze mnie kwestii.

2.

Moja pierwsza wątpliwość dotyczy tego, czy Bachelardowi rzeczywiście udaje się, jak twierdzi autorka, przezwyciężyć dualizm dotyczący podziału na element obrazowo-wyobrażeniowy i racjonalny w ludzkiej psyche. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że taka jest jego intencja i że sposób w jaki ujmuje relację tych dwóch elementów do siebie wykracza poza dotychczasowe dość toporne ujęcie tej opozycji. Docenić też należy jego

wysiłek – co słusznie podkreśla autorka – sformułowania takiej koncepcji obrazu, która by mogła funkcjonować jako wspólny punkt odniesienia dla operującego elementem racjonalności poznania naukowego i elementem obrazowo-wyobraźniowym poznania poetyckiego. Jak jednak pogodzić to z jego twierdzeniem, że w tym pierwszym typie poznania element obrazowo-wyobraźniowy jest zasadniczo przeszkodą, która winna zostać wyeliminowana? Czy twierdzenie o wyjściowej pierwotnej jedności procesu poznawczego ugruntowanego w obrazowości ludzkiej psyche nie jest wówczas trochę deklaracją bez pokrycia? Czy ostatecznie poznanie nie rozpada się tu na dwie całkiem odmienne formy, które zdają się nie mieć ze sobą wiele wspólnego?

Tradycyjny podział na element racjonalny i wyobraźniowy w ludzkiej psyche ma w tradycji filozofii francuskiej swoje źródła w kartezjanizmie tzn. w sposobie jaki relację tych elementów do siebie ujął Descartes. Istotnym rysem tego ujęcia było, że zdegradował on rolę elementu wyobraźni poetyckiej na rzecz elementu racjonalności, dla którego pierwowzorem było postępowanie nauk ścisłych. Bachelard z pewnością chce przezwyciężyć zbyt dogmatyczny i ograniczony charakter tego ujęcia twierząc, że cogito jest również siedliskiem wyobraźni. *Ba – cogito* konstytuuje się wręcz poprzez cogitatum swego wyobrażenia. Skoro jednak tak jest, jak w takim razie ów element wyobraźni/obrazu ma się tutaj do elementu racjonalności, naukowej myśli? W jaki sposób następuje później rozszczepienie cogito na myśl i poetycki obraz? W jaki sposób owa myśl wyłania się na podłożu najbardziej źródłowej warstwy archetypicznych pierwotnych obrazów? Czy nie stanowi ona wówczas mimo wszystko czegoś o innym pochodzeniu niż to, co obrazowe?

Wydaje się, że aby rozwiązać ten dylemat należałoby wykazać, jak myśl rodzi się na podłożu tego, co obrazowe (wyobraźniowe), podczas gdy według Bachelarda w tej postaci stanowi ono przeszkodę poznania naukowego, którą należy usunąć. A jeśli tak to czym jest w takim razie to, co po tym usunięciu pozostaje jako myśl? Też jakąś formą tego, co obrazowe? Czy czymś zupełnie innym? Heidegger dokonując w *Byciu i czasie* rozbiórki (*Abbau*) kartezjańskiego cogito wykazał, że jest ono zbyt wąskim pojęciem, aby oddać sobą egzystencjalny fenomen „rozumienia bycia”. I w tym celu zbudował analitykę egzystencjalną zakończoną nowym ujęciem fenomenu czasu. U Bachelarda nie znajduję analogicznego ruchu „rozbiórki” zakładanej przez Descartesa struktury cogito. Mam wrażenie, że, mimo najszczerzej chęci, nie udaje mu się w pojęciach swego dyskursu przezwyciężyć tezy o antagonistycznej relacji elementu obrazu do elementu myśli. Wprawdzie stara się dokonać swoistej ontologicznej i epistemologicznej rehabilitacji elementu obrazu/wyobraźni (i chwala mu za to). Niemniej jednak myślenie racjonalne w jego ujęciu będące podstawowym żywiołem poznania naukowego, zdaje się mieć niewiele wspólnego z warstwą pierwotnej obrazowości, która jest źródłem wyobraźni poetyckiej. Kiedy więc autorka broniąc tezy o jednolitości koncepcji Bachelarda pisze, że:

„wyposażony w obrazy archetypowe byt ludzki dokonuje albo konceptualizacji świata w abstrakcyjnym języku nauki, albo dokonuje twórczej transformacji archetypowych obrazów w języku poezji” (s. 44)

- to moje pytanie brzmi: w jaki sposób ów abstrakcyjny język nauki stanowi pochodną obrazów archetypowych, skoro to przejście dokonuje się poprzez eliminację tego, co obrazowe?

Moje drugie pytanie wiąże się ze sposobem w jaki koncepcja Bachelarda odnosi się do psychoanalitycznych koncepcji wyobraźni i archetypów. Autorka pokazuje przekonująco w pracy w jakiej mierze istotne znaczenie miała dla niego inspiracja teorią archetypów

Junga oraz w jaki sposób uległa ona u niego istotnej transformacji. Ten związek daje o sobie znać w twierdzeniu francuskiego filozofa, że o ile „cogito marzące jest świadome, ale treść marzenia, która jest świadomie marzona przez podmiot pochodzi z porządku nieświadomego” (s. 43) Ujęcie to implikuje innymi słowy, że samo marzenie podmiotu jest czynnością rozumową (czy quasi-rozumową) jako będące aktem świadomości, zaś sama „treść” marzenia czyli obraz/archetyp wywodzi się z nieświadomości. Innymi słowy, w marzeniu pochodzący z nieświadomości pierwotny obraz jest racjonalnie opracowywany przez świadomość i dzięki temu konstytuuje się w ogóle jako obraz.

Autorka przekonująco wykazuje jak dalece to ujęcie różni się od kartezjańskiego cogito, w którym akt myślenia zakłada całkowitą przejrzystość myślącego podmiotu. Problem jednak w tym, że w tym ujęciu zakładana jest wyraźna heterogeniczność między elementem obrazowym i myślowym, w dodatku w istocie przyznany został swoisty prymat temu ostatniemu. W końcu owa nieświadoma „treść” marzenia to nic innego jak archetypiczny obraz pierwotny, będący poniekąd samą swoją potencjalnością, zaś sam akt marzenia zostaje ujęty jako świadomy akt myślowy, w którym ów obraz jest odpowiednio opracowywany. No i dopiero w wyniku tego staje się jako taki obrazem dostępnym poetyckiemu poznaniu. Nietrudno zauważyć, że w tym ujęciu warstwa obrazowości nie tylko została ściśle powiązana z myślowym aktem cogito, ale pełni w stosunku do niego rolę dość drugorzędną. To w końcu świadome siebie cogito tutaj marzy opracowując nieświadomą treść swego marzenia. Traktuje ją więc w sposób czysto instrumentalny.

Nawiasem mówiąc, to ujęcie zakładające decydującą rolę świadomości w kształtowaniu się marzenia ignoruje to, co pokazał wymownie Freud w swojej książce o snach. W jego ujęciu nieświadomość stanowi nie tylko treść marzenia sennego, ale w sposób decydujący kształtuje również jego formę. Dlatego odnosimy wrażenie absurdalności tego, co przedstawiają marzenia senne. Freud dopuszcza zatem coś w rodzaju nieświadomego cogito, którego akt myślenia w obrazach, określające go prawa, różnią się zasadniczo od tych, które obowiązują na poziomie świadomości. Bachelard czyniąc świadome siebie cogito podmiotem marzenia sennego już z góry odrzuca tego rodzaju możliwość. Myślę, że na tym polega ograniczenie jego koncepcji marzenia, czyli myślenia w obrazach.

Nie neguję tego, co wymownie ukazuje autorka, że w swojej koncepcji poetyckiego obrazu, marzenia i wyobraźni Bachelard zawarł szereg bardzo ciekawych, oryginalnych momentów, których nie znajdziemy ani u Freuda ani u Junga. I że to jest u niego najbardziej wartościowe. Sądzę jednak, że mimo wyraźnego dążenia do nadania własnej koncepcji psyche i obrazowości monistycznego charakteru, w istocie jest to koncepcja dualistyczna. Obecne jest w niej wyraźne pęknięcie między sposobem ujmowania elementu wyobrazeniowego i racjonalnego w ludzkiej psyche, za czym idzie zdegradowanie tego, co nieświadome do bycia „treścią” marzenia i tym samym ujmowanie procesu kształtowania obrazów jako określonego przez świadome siebie cogito. Dlatego twierdzenia o komplementarności elementu obrazowego i myślowego w ludzkiej psyche, próby wykazania, że wywodzą się z jednego korzenia pierwotnej obrazowości, stanowiąc niejako jej dwie różne wersje, mają u niego charakter czysto deklaracyjny.

Nie bardzo przekonuje mnie też propozycja autorki, w którym starając się wyłamać z ujmowania koncepcji Bachelarda w ramach opozycji monizm versus dualizm przeciwstawia jej pojęcie „cogito rozproszonego” (s. 41). Według niej „Mamy przecież do czynienia z jednym cogito, które manifestuje swoją aktywność w wielu dziedzinach, jak również na wielu polach.” (s. 41). W rezultacie „Ludzka świadomość jawi się więc jako byt wielowymiarowy, funkcjonujący oraz poznający świat na wiele sposobów.” (s. 41) Mówienie o „cogito rozproszonym” jest dla mnie również deklaracyjnym

twierdzeniem, za którym nie idzie radykalne pojęciowo przeobrażenie tego pojęcia. Choćby w podobny sposób jak ma to miejsce u Derridy, u którego pojęcie rozproszenia czy dyseminacji podmiotu zakłada faktyczne rozbitcie i nieustanne przeobrażanie się jego wyjściowej struktury, czego z założenia nie dopuszcza kartezjańskie pojęcie cogito. Autorka tymczasem wyraźnie zakłada, że w tych różnych przejawach cogito mamy do czynienia tylko z jego różnymi urzeczywistnieniami, przy czym jego wyjściowa struktura pozostaje identyczna. Dlaczego więc tego typu jednolite cogito miałyby być „rozproszone”?

Mówienie o „rozproszeniu” cogito dopiero wówczas byłoby uzasadnione, gdyby można byłoby wykazać, że w koncepcji Bachelarda dokonało się radykalne przeobrażenie, albo wręcz odrzucenie, kartezjańskiego pojęcia cogito, w którym wykazuje on, że owo cogito ma zdolność do przybierania radykalnie różnych form, nie sprowadzalnych do bycia różnymi przejawami jednej i tej samej istoty. Gdyby jednak hipotetycznie założyć, że takie przeobrażenie ma tutaj miejsce wówczas z pewnością nie byłaby to koncepcja monistyczna, w której różne przejawy ludzkiej psyche sprowadza się do jednego korzenia. Z kolei fakt, że – jak sądzę – o „rozproszeniu” cogito w tak radykalnym znaczeniu nie ma w koncepcji Bachelarda mowy, wynika z przyznania przez niego świadomemu sobie podmiotowi kluczowej roli w kształtowaniu obrazów wyłaniających się w marzeniach. Ten świadomy podmiot/cogito jest zasadniczo jednolity, co wyklucza z góry mówienie o jego rozproszeniu. Zarazem jednak rodzi to wspomniany problem ontologicznego i epistemologicznego uzasadnienia roli elementu wyobrażeniowo/obrazowego w procesie odczłowieczania ludzkiego podmiotu ze światem.

Bachelard słusznie uważa, że wywodząca się od Descartesa tradycja myśli filozoficznej i naukowej przyznająca prymat elementowi racjonalności w cogito (czy wręcz owo cogito utożsamiająca z racjonalnością) pojmuje owo cogito zbyt wąsko. Ma też bez wątpienia rację, kiedy twierdzi, że wynika to z nieuprawnionej degradacji roli elementu wyobrażeniowo/obrazowego w procesie poznawczym. Nic dziwnego więc, że w swojej koncepcji ludzkiej psyche stara się przezwyciężyć to ograniczenie i nawiązując do teorii archetypów Junga – a zarazem ją przekształcając – wykazuje jak dalece myślenie zakorzenione jest w pierwotnej obrazowości. Chciałbym podkreślić, że podobnie jak autorka uważam, iż próba ta stanowi bodaj najciekawszy i najbardziej oryginalny aspekt jego koncepcji. Jeśli jednak autorka uważa, że próba ta jest w pełni udana, zakorzeniając proces poznawczy w owej pierwotnej obrazowości oraz w przekonujący sposób ujmując element naukowej racjonalności i wyobraźni poetyckiej jako komplementarne, ja twierdzę, że zadanie to powiodło się połowicznie. Te dwa elementy bowiem, tak jak je ujmuje Bachelard, jawią się nadal jako całkiem różne. W tym sensie nadal mamy tu do czynienia z dualizmem.

Ostatnia moja uwaga dotyczy twierdzenia autorki, że główne dokonanie Bachelarda polegające na wydobyciu natury związku ludzkiej psyche z obrazem pozwala potraktować jego koncepcję jako należącą do dziedziny antropologii filozoficznej. W tej koncepcji chodzi bowiem o wykazanie w jaki sposób konstytuuje się ludzka podmiotowość. Ponieważ przy tym Bachelard - czego nie uczynił nikt przed nim - wydobywa kluczową rolę zakorzenienia wszelkiego rodzaju procesów poznawczych w sferze obrazowej, stanowi to o oryginalności jego koncepcji człowieka, a zarazem o jej odrębności na tle całej dwudziestowiecznej tradycji.

Oczywiście podobne odczytanie dzieła Bachelarda przez mgr. Morawską jest jak najbardziej uprawnione. W sposobie w jaki francuski filozof ukazuje zakorzenienie ludzkiej psyche w sferze obrazowej można widzieć implikacje do budowania przez niego w oparciu o ustalenia dotyczące tej sfery nowej koncepcji człowieka. Ale właśnie, jedynie implikacje, gdyż taka koncepcja nie została przez niego explicite stworzona. Wtedy autor,

który się tego podejmuje powinien, rozwijając te implikacje, umieścić tę koncepcję na tle XX-wiecznej tradycji antropologii filozoficznej, której podstawy stworzyli Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen. Dopiero wówczas będzie można w pełni wydobyć oryginalność tej koncepcji na tle wspomnianej tradycji. Niestety w rozprawie, poza uwagami, że koncepcja Bachelarda może być potraktowana jako należąca do dziedziny antropologii filozoficznej nie znalazłem żadnych odniesień do tych czy innych autorów o kluczowym znaczeniu dla tego nurtu.

Wszystkie te powyższe pytania i wątpliwości biorą się z innego niż ma to miejsce w przypadku autorki odczytania przeze mnie koncepcji obrazowości/wyobraźni Bachelarda. Dając je pod rozwagę autorce nie zmieniam w niczym mojej sformułowanej powyżej pozytywnej oceny jej pracy, która stanowi na gruncie polskim pierwsze, dokonane w tak rzetelny sposób, przedstawienie ewolucji myśli filozoficznej Gaston Bachelarda i jej głównych komponent.

W związku z tym składam wniosek o dopuszczenie mgr. Kamili Morawskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.


Prof. dr hab. Paweł Dybel