

## Poziomy chaos. Wokół myśli Henri Eya

Brygida Pytkowska, Politechnika Warszawska

Zło jest niezdolnością do symbolizowania różnicy i nazywania relacji, to znaczy do tworzenia więzi między bytami podobnymi. To normatywne rozróżnienie, które postrzega byt jako lepszy od chaosu, a dobro jako lepsze od zła, od początku towarzyszy człowiekowi (...) we wszystkich kulturach zło stanowi siłę rozpadu na dwóch poziomach:

1. siłę podziału, która rodzi walkę między odróżnionymi i nazwanymi bytami;

2. powrót do chaosu, który rozkłada odróżniony i nazwany byt.

Ten drugi poziom wyraża zło najgłębsze.

Ch. Delsol, *Czym jest człowiek?*<sup>1</sup>

W książce „Czym jest człowiek?” Chantal Delsol mówi o chaosie jako złu najgłębszym. Chaos jest tym, co nie odróżnione, nie określone, nie nazwane. „Chaos jest nieokreślonością. Coś jest, ale jest to mętnik bez właściwości, a zatem i bez nazwy. To, co nie zostało jeszcze nazwane, czyli odróżnione, jeszcze nie istnieje”<sup>2</sup>. Dopiero, gdy pojawia się różnica, możliwe jest wejście w relacje, możliwe są zachowania i oceny etyczne, zaczynamy żyć w świecie wartości.

Chaosem jest nieświadomość, nie ma w niej czasowego i przestrzennego uporządkowania, nie obowiązuje zasada sprzeczności. Nieświadomość jest tym, co wyparte. Świadomość wypiera nieświadomość, określa, wprowadza porządek, nazywa. Świadomość, twierdzi francuski psychiatra i filozof Henri Ey, jest systemem integrującym, jest formą narzucaną temu, co nieświadome, czyli temu, co integrowane i podporządkowane<sup>3</sup>.

1 Ch. Delsol, *Czym jest człowiek?*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 103-104.

2 Tamże, s. 97.

3 Zob. H. Ey, *La conscience*, wyd. 3, Desclée De Brouwer, Paris 1983, cz. 5.

To bycie świadomym, twierdzi Eya<sup>4</sup>, stanowi o ludzkiej kondycji. We wstępie do monografii poświęconej zagadnieniu świadomości Eya podkreśla jednak, że

nie chodzi o *świadomość* rozumianą rzeczownikowo, która implikuje pewien rodzaj mitycznego czy fetyszyzującego urzeczowienia, lecz o sam ruch bytu psychicznego, który, będąc i stając się świadomym, bierze w posiadanie sam siebie, *dysponując modelem swojego świata*. Być bowiem *świadomym*, to dla człowieka nie tylko przestać być nieświadomym, lecz także *posiadać* swoją Nieświadomość<sup>5</sup>, to być podmiotem, który ustanawia swoją autonomię i uzgadnia ją z nieświadomą *częścią* samego siebie. Bycie świadomym oznacza, że Podmiot posiada nie tylko ciało ujmowane jako jego własny przedmiot, lecz że posiada on ciało psychiczne, które również jest jego „przedmiotem”. Jest ono przedmiotem w sobie, w którym podmiot rozpoznaje jedynie nieprzejrzystą obiektywność i którego nie potrafi określić, mimo że określenia te odnoszą się do niego samego<sup>6</sup>.

Eya podejmuje zagadnienie bycia świadomym, ponieważ

dziedzina psychiatrii jest dziedziną pojawiania się Nieświadomości w ludzkiej egzystencji, psychiatra ma zatem podstawy, aby mówić o porządku, do którego odsyła go nieporządek. Zadaniem psychiatrii jest zrozumienie tego nieporządku i walka z nim. (...) Ostatecznie, to bowiem za sprawą swojej nieświadomej drugiej strony byt świadomości może zademonstrować swoją siłę i swoją strukturę<sup>7</sup>.

Pojęcie struktury jest dla Eya pojęciem fundamentalnym. „Struktura” jest terminem,

który najlepiej oddaje rzeczywistość życia psychicznego. Oznacza ten sposób istnienia, w którym realizuje się jego dynamiczna organizacja. Oczy-

4 Analizy struktury człowieka jako bytu świadomego znajdują się przede wszystkim w wydanej w 1968 roku pracy *La Conscience* oraz w studium *Des idées de Jackson á un modele organo-dynamique en psychiatrie* (Toulouse, Privat, 1975). W literaturze polskiej odniesienie do tych analiz znajduje się w artykule Andrzeja Półtawskiego, *Człowiek jako osoba realizująca się w czynie* („Studia Philosophiae Christianae” 1981, 17/2, s. 135-174) oraz w książkach Roberta Piłata: *Czy istnieje świadomość?* (Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 1993) i *Umysł jako model świata* (Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1999). Zarys myśli Eya przedstawiła również w artykule *Pamięć a bycie świadomym w ujęciu Henri Eya* („Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2004, nr 1 (49)).

5 Termin „Nieświadomość” pisany przez Eya wielką literą oznacza on sferę tego, co zostało wyparte przez świadomość, i co konstytuuje się wraz ze świadomością.

6 H. Eya, wyd. cyt., s. IX-X. Wszystkie cytaty z prac Eya podaję w tłumaczeniu własnym.

7 Tamże, s. VIII.

wiecie nie odnosimy pojęcia struktury jedynie do modelu mechanicznego ani nawet cybernetycznego. Przez pojęcie struktury psychicznej rozumiemy formy organizacji, pojmowane zgodnie z intuicją Bergsona JAKO dynamiczne schematy, pewną przestrzeń wewnątrz trwania<sup>8</sup>.

Te formy organizacji czy dynamiczne schematy są warunkami możliwości odróżnienia, wychodzenia z chaosu. Tworzą one, pisze Ey, porządek hierarchiczny, który jest porządkiem rozwoju wolności<sup>9</sup>. U Bergsona czytamy: „Świadomość bowiem odpowiada dokładnie zdolności dokonywania wyboru, którą dysponuje istota żywa; pokrywa się ona z kręgiem działania możliwego, otaczającym działanie rzeczywiste: świadomość jest synonimem inwencji i wolności”<sup>10</sup>.

Gdy cierpimy na zaburzenia psychiczne nasza wolność jest ograniczona, osuwamy się w chaos. Stopniom ograniczenia naszej wolności odpowiadają dające się wyróżnić w strukturze życia psychicznego kolejne nadbudowujące się nad sobą poziomy. Każdy poziom niższy jest warunkiem ukonstytuowania się poziomu wyższego, „poziomy wyższe są implikowane przez niższe, ale nigdy odwrotnie”<sup>11</sup>. Jako całość struktura ta nadbudowuje się nad organizmem żywym i integruje go w sobie. „Organizm – pisze Ey – zakłada hierarchię, jest ustrukturyzowany w określonym kierunku: stawania się świadomym jako wyższej formy integracji bytu”<sup>12</sup>. Temu hierarchicznemu porządkowi odpowiada kontinuum zaburzeń psychicznych. Takie ujęcie pozwala zrozumieć i uporządkować mnogość i różnorodność opisywanych przez psychiatrów symptomów. W konsekwencji pozwala na kliniczną klasyfikację zaburzeń psychicznych, zgodnie z porządkiem odpowiadającym porządkowi organizacji życia psychicznego (bytu świadomego)<sup>13</sup>. Umożliwia również uchwycenie różnicy między psychiatrią a neurologią, czyli różnicy fenomenologicznej między całościowymi i lokalnymi procesami rozkładu życia czy, jak mówi Ey, ciała psychicznego.

Z drugiej strony uchwycenie struktury życia psychicznego jest możliwe dzięki opisowi konkretnych zaburzeń psychicznych. Poruszamy się zatem po kole, w którym splatają się dwa porządki:

8 Tamże, s. 5-6.

9 Tamże, s. 6.

10 H. Bergson, *Pamięć i życie*, przeł. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 105.

11 H. Ey, *La conscience*, wyd. cyt., s. 75.

12 Zob. tamże, s. 415.

13 W 2012 r. we Francuskim Stowarzyszeniu Psychiatrii (Association Française de Psychiatrie) powstała grupa robocza pod przewodnictwem François Kammerera pracująca nad nową propozycją klasyfikacji zaburzeń psychicznych, której podstawę stanowi koncepcja Eya. Informacja na podstawie wystąpienia Jaen-Yves Cozica na XLIV Zjeździe Psychiatrów Polskich, który odbył się 29.06.2013 w Lublinie (Sesja 88 Polsko-Francuskiego Towarzystwa Psychiatrycznego). Jaen-Yves Cozic jest obecnie prezesem Francuskiego Stowarzyszenia Psychiatrii.

– ontologiczny, który wymaga opisu struktury życia psychicznego, jak mówi Ey, opisu organizacji ciała psychicznego, jego „żywej rzeczywistości, która rozpada się w chorobie” i

– fenomenologiczny, który wymaga opisu konkretnych zaburzeń psychicznych i uchwycenia ich heterogeniczności wobec normalnego doświadczenia. Opis zaburzeń jest ważny, dzięki niemu bowiem można dotrzeć do niższych, normalnie zakrytych poziomów.

Swoje podejście określa Ey jako organodynamiczne<sup>14</sup>. Stoi ono w opozycji do jednostronności teorii mechanistycznych i psychodynamicznych. Stanowisko mechanistyczne ujmuje chorobę psychiczną jako zbiór mechanicznie wytwarzanych symptomów mających podłoże w zmianach organicznych. Jest to ujęcie monistyczne redukujące duchowość człowieka do biologii. Zgodnie ze stanowiskiem psychodynamicznym przyczyną choroby są czynniki psychospołeczne. To podejście jest wyrazem kontynuacji kartezjańskiego dualizmu, nie uwzględnia ono faktu, że człowiek jest jednością psychofizyczną i że każda choroba psychiczna jest zawsze związana ze zmianami organicznymi, mimo że zmiany te często pozostają nieznanne.

Ey odrzuca zatem kartezjański dualizm oraz ujęcia monistyczne i deklaruje, że „podążać będziemy drogą, którą można nazwać »dialektyczną« lub »dynamiczną« i która kładzie nacisk na *ruch powodujący ewolucyjne przejście od organicznych infrastruktur do psychicznych superstruktur*”<sup>15</sup>. Prowadzi to do rozważania życia psychicznego jako hierarchicznie zorganizowanej struktury<sup>16</sup>. Opisując tę strukturę, Ey odwołuje się do tradycji filozoficznej, przede wszystkim do tradycji filozofii transcendentalnej badającej warunki możliwości doświadczenia czy bycia w świecie.

W strukturze życia psychicznego wyróżnia Ey dwa podstawowe wymiary: „świadomość, która zatrzymuje się w aktualizacji przeżywanego doświadczenia i świadomość rozwijającą się w systemie osoby”<sup>17</sup>. Pierwszy wymiar nazywa polem świadomości. Jego opis odsyła do fenomenologii Husserla, jest opisem sfery zjawiania się, czyli sfery aktualnego kontaktu podmiotu ze światem. Wymiar ten wskazuje na tego, kto przeżywa, na transcendencję Ja. Ja, byt świadomy siebie, transcenduje swoje

14 Problem podstawowych założeń metodologicznych teorii psychiatrycznej podejmuje Ey przede wszystkim w *Outline of an organo-dynamic conception of the structure, nosography, and pathogenesis of mental diseases*, w: E. Straus, M. Natanson, H. Ey, *Psychiatry and philosophy*, Berlin – Heidelberg – New York, Springer 1969.

15 H. Ey, *Outline of an organo-dynamic conception of the structure, nosography, and pathogenesis of mental diseases*, wyd. cyt. s. 115.

16 Ey zauważa, że jest to niejako powrót do filozofii Arystotelesa i tych myślicieli, którzy tę myśl w jakimś sensie podejmowali, Maine de Birana, Bergsona, Schelera, Klagesa czy Nicolai Hartmana. Zob. tamże, s. 122 i 124.

17 H. Ey, *La conscience*, wyd. cyt. s. 1.

aktualne doświadczenie, jest bytem rzuconym w świat i jednocześnie tworzącym własny projekt istnienia. Takie ujęcie odsyła do analiz *Dasein* Heideggera. Z kolei relacja bytu świadomego i tego, co nieświadome, warunkuje dynamikę życia psychicznego. Dynamika ta polega na podporządkowywaniu chaosu nieświadomości strukturom bytu świadomego. Byt świadomy „konstruuje się jedynie w pierwotnym ruchu przeciw Nieświadomości, ona zaś organizuje się jedynie we wtórnym ruchu przeciw niemu”<sup>18</sup>. Dynamika jest możliwa, ponieważ nieświadomość to „region absolutnego pragnienia (lub jego równoważników), rodzaj radykalnej pozytywności”<sup>19</sup>. To dzięki tej dynamice czy pozytywności nieświadomości, rozpad struktury na wyższym poziomie jest jednocześnie jej budowaniem czy konstruowaniem się na poziomie niższym. Dezorganizacja bytu świadomego jest zarazem aktywnym tworzeniem jego reakcji na poziomie niższym.

Powyższej ontologicznej charakterystyce odpowiadają dwa podstawowe rodzaje zaburzeń psychicznych. Rozpad pola świadomości obserwujemy w psychozach ostrych (choroba maniako-depresyjna, doświadczenie depersonalizacji, ostre stany pomroczone i oneiroidalne, ostre stany splątaniowe-oniryczne<sup>20</sup>). Do rozpadu Ja, bytu świadomego siebie, dochodzi w chorobach psychicznych chronicznych (perwersje, nerwice, paranoja, schizofrenia, demencja). Każdy z tych wymiarów posiada wewnętrzną hierarchiczną strukturę. Celem Eya jest opisanie tych struktur. Jest to perspektywa przeciwna do ujęcia klasycznej psychiatrii, która „podzieliła przedmiot swoich badań na szereg różnych »funkcji« (pamięć, afektywność, percepcję, wyobraźnię, inteligencję, świadomość itp.)”<sup>21</sup>.

Pole świadomości to struktura najlepiej zdaniem Eya opisana przez Husserla. Jest ono miejscem, w którym świat się ujawnia, całością perspektyw i sposobów prezentacji.

Pierwszym poziomem pola świadomości jest poziom sensu; świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Sens jest pierwszą różnicą, która w świadomości wydobywa się z chaosu. Unaocznienie przedmiotu rodzi się, pisze Ey, z przeszkody między pragnieniem podmiotu a jego przedmiotem. „Między pragnieniem a rzeczywistością pojawia się wyobrażenie symbolizujące rzeczywistość tego dążenia”<sup>22</sup>. Czas świadomości to „trwanie, które niesie pragnienie ku jego przedmiotowi oraz odstęp,

18 Tamże, s. 415.

19 Tamże, s. 426.

20 W artykule wyróżnione rodzaje zaburzeń psychicznych przyjmuję za Eyem, mam jednak świadomość złożoności problemów związanych z nozografią i istniejących w środowisku psychiatrycznym kontrowersji.

21 Tamże, s. 73.

22 Tamże, s. 125.

który je od przedmiotu oddziela”<sup>23</sup>. Sens „określa początek i koniec, koncentrację i rozproszenie aktualności doświadczenia. Jest miarą momentu konstytuującego przeżycia tu i teraz, w każdym zdarzeniu”<sup>24</sup>. Używając terminu „zdarzenie”, Ey chce zwrócić uwagę na fakt, że wyobrażenie może pojawić się zarówno w marzeniu sennym lub przypominaniu sobie, będąc wyrazem uczuć, potrzeb, intuicji czy idei podmiotu, jak i może być narzucone czy dostarczone przez zewnętrzny świat, który podmiot bada i którym podmiot jest zainteresowany.

Intencjonalność, będąca celowaniem w przedmiot i uchwytowaniem jego sensu pojawia się już w najbardziej pierwotnych przejawach świadomości. Na wyższych stopniach sens otwiera na doświadczanie sytuacji czy problemów uchwytywanych w seriach charakterystyk, szkiców czy relacji. Te szkice stopniowo stają się formami dyskursu realizującego się w języku, którym podmiot zaczyna dysponować, odkrywając zawarte w nim figury. Intencjonalność zostaje podporządkowana pewnej strukturze możliwości czy instrumentalności tego, co posiada znaczenie. Te kolejne stopnie przeżywane są odpowiednio w stanach splątaniowo-onirycznych, pomrocznych i oneiroidalnych, w doświadczeniu halucynacyjnego rozdwojenia, w doświadczeniu depersonalizacji.

„Świat» w stanach splątaniowych istnieje podobnie do »świata« ze snu. (...) Przeżywane doświadczenie rozwija się jedynie pod presją chaotycznych danych”<sup>25</sup>. Przeżywany spektakl nie ma autora, nie istnieje możliwości dysponowania pojawiającymi się obrazami, które są często silnie zabarwione uczuciowo (niepokój, euforia, lęk). Istnieją tylko „sceniczne fantazje o ekstazie, miłości lub śmierci, które ze swoich przedstawień wykluczają Ja”<sup>26</sup>. Świat zewnętrzny, jeśli się pojawia, to jako „wąty horyzont” i jest zdeformowany.

Stany pomrocne (oneiroidalne) są często nieodróżniane od stanów splątaniowych, jak jednak zauważa Ey, różnica między nimi jest z fenomenologicznego punktu widzenia ważna. Świat w stanach pomrocznych nie tylko się prezentuje, lecz jest reprezentowany: istnieje biegun Ja, które jest świadome swojego bycia w świecie i doświadczania tego świata. Świat ten jednak jest zniekształcony, a różnica między fantazją a rzeczywistością jest dla Ja zatarta. Jest to świat, w którym „obrazy, alegorie, metafory przesuwają się, cofają, łączą, blakną, falują, skrywają się, wznoszą i upadają w niereczywistość ich niespotykanych odmian. Ta dziwna »światowość« pojawia się jako cudowne lub przerażające spotkanie Ja z jego innym światem”<sup>27</sup>.

23 Tamże.

24 Tamże, s. 126.

25 Tamże, s. 81.

26 Tamże, s. 82.

27 Tamże, s. 84.

Świadomość oniryczna i oneiroidalna, pisze Ey, jest z istoty „spojrzeniem”. W doświadczeniach majaczeniowych rozdwojenia halucynacyjnego (fr. *expériences délirantes de dédoublement hallucinatoire*) dochodzi do „dezintegracji przeżywanej przestrzeni myśli i języka”<sup>28</sup>. Relacje z innymi są zafałszowane. „To, co myślę, staje się przedmiotem, który odrywa się ode mnie. To, co mówię, staje się tym, co inny mówi do mnie. (...) moja myśl jest przeżywana jako myśl kogoś innego”<sup>29</sup>.

W doświadczeniu depersonalizacji zaburzony zostaje schemat ciała. Ciało znajduje się u podstaw wszystkiego, co jest przeżywane. „Ciało jest centralnym przedmiotem świata podmiotu, miejscem, w którym podmiot spotyka świat innych i medium łączącym to, co subiektywne, z tym, co obiektywne”. Gdy schemat ciała ulega dezorganizacji, zaburzone zostaje doświadczenie przestrzeni. „Przedmioty zamieniają się miejscami, krzywią, mówią, przenikają się nawzajem, jednym słowem »oszukują«. Ręka sama przechodzi w nogę, wewnątrz ciała wychodzi poza nie lub ciało odbija się w nieskończoność w świecie zwierciadeł”<sup>30</sup>.

Ey zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt pola świadomości na tym najniższym poziomie. Przeżycie określone przez swój sens w swojej większej części pozostaje sekretne i poetyckie oraz fascynuje Ja raczej jako pewien przedmiot estetyczny niż jako zdarzenie w jego historii. Również każda refleksja czy przypomnienie „w tym poetyckim polu znaczenia, w którym spotykają się Bergson i Proust”<sup>31</sup>, jest obdarzona tym estetycznym sensem.

Na wyższym poziomie pole świadomości konstituuje się jako scena przeżywanej i wypowiedzanej teraźniejszości. Nasze przeżycia zorganizowane są zgodnie z pewną czasoprzestrzenną strukturą (jest ona różna od pustej czasoprzestrzeni matematyczno-fizycznej). Aby struktura ta mogła zaistnieć konieczna jest pewna przestrzeń, w której przedmioty będą umieszczone względem podmiotu. Musi również istnieć pewna pauza czasowa, pozwalająca na równoczesne ukształtowanie się pojawiających się tych przedmiotów. Nie oznacza to, że jesteśmy ograniczeni do biernego rejestrowania tego, co dzieje się w otaczającym nas świecie. Jak mówi Ey, sami jesteśmy uczestnikami spektaklu, który rozgrywa się na scenie: podejmujemy szereg mniej lub bardziej świadomych działań, ulegamy mniej lub bardziej uświadomionym odruchom czy wreszcie wykonujemy szereg mimowolnych, nieświadomych ruchów, jak np. podążanie wzrokiem za przedmiotem. Ciało daje człowiekowi „przestrzeń i jakości rzeczy w przestrzeni tylko wtedy, gdy wciela to, co przeżywane

28 Tamże, s. 91.

29 Tamże.

30 Tamże, s. 97.

31 Tamże, s. 128.

w czasowość swojego ruchu i przeżywa je w swojej reprezentacji<sup>32</sup>. To, co pojawia się w polu świadomości rozgrywa się zatem jako spektakl, jako dziejące się perypetie reprezentowane dzięki ruchom ciała.

Aby możliwe było uchwycenie ruchu w terażniejszości tego, co się pojawia w polu świadomości, musi być ono strukturą pozwalającą na bezpośrednie zdanie sobie sprawy z tego, co właśnie minęło, i z tego, co ma za chwilę nastąpić. Jest to, mówiąc językiem Husserla, retencja (tego, co minione) i protencja (tego, co nadchodzi). Pole świadomości „rozwija się jako pamięć, która zawiera doświadczenie z pewnym halo tego, co przeszłe<sup>33</sup>. Otwarcie na świat nie wyczerpuje się w jednorazowym przeżyciu terażniejszego doświadczenia. W kolejnych doświadczeniach odsłaniają się coraz to nowe aspekty, elementy i struktury świata, odsłania się jego horyzont, równocześnie rodząc nowy horyzont – sferę tego, co nieokreślone w szczegółach, choć posiadające pewną ogólną formę np. świata realnego.

Scena posiada również strukturę systemu relacji, informacji i przekazów otwierających nasze doświadczenie na doświadczenie innych. Pole świadomości staje się w ten sposób polem języka. Mowa jest możliwością oznaczania, określania oraz, poprzez aktualizację werbalnych powiązań, możliwością wyrażania funkcjonalnych związków między znakami. Świat, który uchwytuje podmiot dzięki językowi „jest temu językowi podległy, lecz jednocześnie mu się przeciwstawia<sup>34</sup>. Właśnie przez to przeciwstawienie pojawia się niejasność słów, szczeliny w mowie, wzmiankowania i przemilczenia. Język zatem zarówno określa, jak i oddala świat. Pole świadomości jako pole języka jest „kontekstem wszelkiej komunikacji łączącej podmiot z innymi i z nim samym; jest kontekstem doświadczenia »cielesnej obecności« (Merleau-Ponty) Ja w słowach (...) polem, w którym łączą się dwa wyróżnione przez Cassirera aspekty mowy – dyskursywna logika i twórcza fantazja<sup>35</sup>.

Do pola świadomości na tym poziomie przynależy również opisany wyżej wymiar estetyczny, jest to pole, które pociąga i fascynuje podmiot.

Wymienione wyżej aspekty pola świadomości ukonstytuowanego jako scena (czyli przestrzenność, czasowość, ruch, cielesność, język, estetyczna wrażliwość) są uporządkowane i zorientowane w ruchach dośrodkowych i odśrodkowych – ku podmiotowi i od niego – tego, co przeżywane. „Funkcja tetyczna świadomości odróżnia i porządkuje we wszystkich tych ruchach i we wszystkich odmianach

32 Tamże.

33 Tamże.

34 Tamże.

35 Tamże, s. 134.



świadomości to, co należy do niej, pochodzi od niej, oraz to, co się jej wymyka, to, z czym walczy<sup>36</sup>.

Pole świadomości ukonstytuowane jako scena porządkuje zatem nasze doświadczenie, mówiąc językiem Husserla, zgodnie z funkcją tetyczną, to znaczy funkcją uznawania w bycie przedmiotów przeżyć. Funkcja ta pozwala odróżnić: 1) to, co jest poza nami w obiektywnym porządku świata zewnętrznego, 2) to, co jest wyrazem naszych pragnień i naszej wyobraźni, 3) to, co wyłania się z „głębi Ja, z wewnętrznego świata równie nieosobowego jak świat natury”<sup>37</sup> oraz 4) to, co poznajemy dzięki porozumiewaniu się z innymi. Są to istniejące na poziomie pola jako sceny różnice wydobywane w świadomości z chaosu.

Dla osoby cierpiącej na zaburzenia maniakalno-depresyjne pole świadomości ukonstytuowane jako scena jest najwyższym możliwym poziomem świadomości, jaki może ona osiągnąć. W stanach depresji jest zdominowana, „unieruchomiona” przez przeszłość, wszelkie działanie czy projektowanie przyszłości wydaje się jej pozbawione sensu. W stanach maniakalnych jest odwrotnie, wszystko wydaje się jej możliwe, nie potrafi realnie ocenić własnych zdolności i ograniczeń stawianych przez rzeczywistość, znajduje się w niewoli rzeczy pożądanej, w niewoli przyszłości, jej działanie skoncentrowane jest na „wypełnianiu przestrzeni” nieskończonością pojawiających się możliwości.

Na najwyższym poziomie pole świadomości konstytuuje się jako pole terażniejszości i obecności<sup>38</sup>. To, czego doświadczam, uchwytuję jako określony moment swojej historii. Moje doświadczenie jest zarazem zakorzenione w mojej przeszłości jak i zwrócone ku przyszłości, którą mogę w sposób wolny i odpowiedzialny kształtować, mimo że wolność ta jest ograniczona zarówno przez zdarzenia w świecie, relacje z innymi, jak i moje dotychczasowe doświadczenie.

Struktura pola świadomości, pisze Ey, staje się na tym poziomie strukturą czasowo-etyczną, która integruje pragnienia, uczucia i dążenia podmiotu. Dzięki niej czas jest podporządkowany prawu terażniejszego działania. Struktura czasowo-etyczna aktualizuje przeżycie w terażniejszości. Jest to terażniejszość, „która nie tylko prezentuje czy reprezentuje, lecz terażniejszość, która jest sposobem bycia w mojej obecności tego, co czynię; jest sposobem osiągnięcia jasności i kontroli nad polem mojego działania”<sup>39</sup>.

36 Tamże, s. 135.

37 Tamże, s. 136.

38 Zob. tamże, s. 136 i nast.

39 Tamże, s. 138.

Podsumujmy. Wszystko, co się pojawia, co przeżywamy, jest zawsze określone przez sens, jest określone przez miejsce i działanie się na scenie, jest określone przez terażniejszość i obecność. Pole świadomości jest strukturą, dzięki której z chaosu kolejno wydobywamy sens i wszelkie związane z nim konfiguracje, porządkujemy to, co się pojawia, zgodnie z funkcją tetyczną, uchwytyjemy nasze aktualne doświadczenie jako określony moment naszego życia.

Pole świadomości nieustannie się zmienia. Tych zmian nie można jednak utożsamiać ze strumieniem czystej świadomości, jest ono bowiem polem wolnego działania podmiotu. Wszystkie zmiany pojawiają się za zgodą lub z uwagą podmiotu. Podmiot dysponuje tym, co pojawia się w polu świadomości, narzuca na przeżywane doświadczenie pewne ograniczenia, porządkuje to, co przeżywamy. Jest zarazem zawsze obecny jako „Ja wszystkich uczuć, spostrzeżeń i myśli”<sup>40</sup>. To, czego doświadczamy jest zatem zależne od tego, kim jesteśmy. Jest zależne od naszego sposobu widzenia świata, naszego systemu wartości, naszych potrzeb i zainteresowań, które możemy sobie w pełni uświadamiać lub które mogą wpływać z naszej nieświadomości.

Ja wykracza poza terażniejszość i jest bytem tożsamym ze sobą w każdym momencie swojej historii.

Ja jest świadome swojej nieaktualności. (...) Nieaktualność jest dla Ja tym, czym aktualność dla pola świadomości: podstawowym sposobem bycia. Tym, co jest istotowe dla bycia Ja, jest jego wirtualność, potencjał, który zawiera, i historia, którą kontynuuje. Dynamiczna struktura Ja jest strukturą zawierania i zatrzymywania. To w tej perspektywie powinna się nam pojawić jej dynamika<sup>41</sup>.

Odrębność struktury Ja, bytu świadomego siebie i zależność od niego pola świadomości, oznacza, że

możemy obserwować choroby psychiczne, które zmieniają byt świadomy, nie zmieniając podstawowej struktury pola świadomości. (...) Psychopatologia osobowości, tak często mieszana z psychopatologią pola świadomości, przedstawia nam formy chorób psychicznych charakteryzujących się z istoty *zaburzeniami świadomości siebie*, czyli będących patologią Ja. Zaburzenia Ja cechuje pewna nieświadomość Ja, jego nie bycie już zdolnym do uchwytowania samego siebie. To, co zamierzamy zatem rozpoznać w patologii Ja, to

40 Tamże, s. 145.

41 Tamże, s. 351.

*sposoby bycia przez Ja tym, czym ono nie jest, to znaczy sposoby mieszania i odwracania relacji między Ja a Innym*<sup>42</sup>.

Ponieważ Ja dołącza do struktury pola świadomości wymiar diachroniczny, swoją dynamiczną strukturę zawierania i zatrzymywania w sobie momentów swojej historii, jego bycie jest jego stawaniem się. Ontologia Ja, pisze Ey, odsyła do jego ontogenezy, w której kolejno konstytuują się wszystkie struktury implikowane czy uwikłane w Ja<sup>43</sup>. Etapom rozwoju Ja odpowiada konstytuowanie się kolejnych nadbudowujących się nad sobą struktur. Niższe poziomy są nie tylko integrowane przez poziomy wyższe, ale, pozostając w strukturze osoby, również ją kształtują. Struktury te wydobywają Ja z chaosu, są warunkami jego wolności.

Na pierwszym etapie rozwoju dochodzi do wyodrębnienia się sfery tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, czyli do oddzielenia podmiotu od przedmiotu. Dokonuje się ono na skutek oporu, na jaki natrafiamy, próbując zaspokoić nasze potrzeby. Najbardziej pierwotnym doświadczeniem jest przeżycie własnego żywego ciała. „»Ja« (je) formuje się najpierw jako właściciel posiadający swoje *ciało* i wszystkie »przedmioty«, które przedłużają jego pragnienie i spostrzeganie”<sup>44</sup>. Ja utożsamia się ze swoim ciałem, odkrywa je jako narzędzie działania na przedmioty otaczającego je świata.

Kolejnym poziomem integracji jest logiczna konstrukcja Ja. Ja przeżywa już nie tylko swoje ciało w przeciwstawieniu do przedmiotów, lecz uświadamia sobie swoje działania, mówiąc językiem Piageta, swoje zdolności operacyjne<sup>45</sup>. Zdolności te budują się dzięki wzajemnemu oddziaływaniu schematów asymilacji i akomodacji. Asymilacja to dostosowywanie otaczającego świata do istniejących w organizmie struktur, akomodacja to modyfikacja zachowania w sposób uwzględniający własności przedmiotów. Rozwój tych zdolności prowadzi do rozwoju inteligencji, myślenia i rozumowania. Ja „buduje się poprzez swoje myślenie, myśli siebie, myśląc, i czyni to zgodnie z samym modelem swojego myślenia”<sup>46</sup>.

Ja buduje się w swoim ciele i poprzez swoje zdolności operacyjne zawsze w relacjach z innymi, implikuje zatem i jest implikowane przez język. „Przez wcielenie wspólnego języka Ja, które najpierw jest podporządkowane językowi jako językowi innego (Lacan), samo posiada język tak, jak posiada swoje ciało”<sup>47</sup>.

42 Tamże, s. 260-261.

43 Zob. tamże, s. 336-350.

44 Tamże, s. 341.

45 Ten aspekt rozwoju Ja dobrze opisuje, zdaniem Eya, psychologia i epistemologia genetyczna Jean Piageta, zob. *La conscience*, s. 343 i nast. Zob. też: J. Piaget, *Równoważenie struktur poznawczych: centralny problem rozwoju*, przeł. Z. Zakrzewska, Warszawa, PWN 1981.

46 H. Ey, *La conscience*, wyd. cyt., s. 343.

47 Tamże, s. 256.

Osoba cierpiąca na demencję traci zdolność logicznej integracji swojego zachowania. Jej sposób bycia nie jest już sposobem bycia rozumnym, jej język i myśli są „pokawalkowane”, pozostają jednak jej spostrzeżenia, automatyczne reakcje, przypomnienia czy nawyki.

Na wyższym poziomie, Ja, odnosząc się do świata w przeżyciach konstytuowanych zgodnie ze strukturą pola świadomości, zdobywa wiedzę o świecie, którą porządkuje, wykorzystując zasady swojego myślenia. Buduje w ten sposób własny obraz czy model świata. Na obraz ten składa się zarówno wiedza o świecie czerpana z doświadczenia lub przekazywana przez innych, jak również to wszystko, co jest kształtowane zgodnie z wewnętrznymi uczuciami, pragnieniami i przekonaniem Ja, jego „światem idei, potrzeb i emocji”<sup>48</sup>.

W psychozach Ja, zachowując zdolność logicznego myślenia, traci zdolność tworzenia zintegrowanego obrazu świata. Nie potrafi odróżnić wiedzy o świecie budowanej na podstawie dzielonego z innymi doświadczenia od swoich własnych konstrukcji. Działania Ja „nie wpisują się już w logikę świata, przeciwnie świat ciąży jedynie ku pragnieniom Ja, które krystalizują się w absolutne przekonania”<sup>49</sup>. Ey mówi o alienacji Ja. Chory uznaje się za innego, zaprzecza swojej chorobie, za chorych uważa innych, jego „nierozumność jest wykluczona w imię rozumu, który sobie przypisuje”. Przekonania osoby chorej nie są dla niej problematyczne, „dogmatyzm alienacji oznacza brak wątpienia i tajemnicy”<sup>50</sup>.

„Ten »sposób-nie-bycia-już-w-swoim-świecie« – pisze Ey – ma w ujęciu klinicznym dwie odmiany: systematycznego urojenia, w którym *Ja staje się Innym* i schizofrenicznego urojenia, w którym *Inny staje się Mną*”<sup>51</sup>. Osoba cierpiąca na paranoję rzutuje swój obraz świata na innych, widzi w nich prześladowców, oskarżycieli, szpiegów, tworzy uporządkowany system urojeń, w którym rzeczom w świecie przypisuje własności będące wyrazem jej własnych lęków. W schizofrenii „Inny zastępuje Ja i prowadzi je w swój labirynt. (...) W tym labiryncie relacje Ja z Innymi zanikają, a świadomość Siebie, która miesza się ze świadomością innych i świadomością obiektywnego świata, rozpuszcza się”<sup>52</sup>. Język, ponieważ nie służy już komunikacji, jest zniekształcony.

W schizofrenii alienacja Ja zbiega się z destruktywizacją pola świadomości, choć nigdy całkowicie się z nią nie łączy.

48 Tamże, s. 345.

49 Tamże, s. 279.

50 Tamże.

51 Tamże, s. 278.

52 Tamże, s. 280-281.

Kolejnym poziomem jest poziom budowania tożsamości Ja. Chodzi tu o przyjęcie pewnej roli, o identyfikację siebie samego z osobą, która została już ukształtowana przez doświadczania swojego życia i z osobą, którą Ja pragnie się stać. Jest to pewne zobowiązanie, przyjęcie pewnego ideału.

W neurozach Ja nie potrafi tworzyć własnej tożsamości, odróżnić siebie, swoich potrzeb, pragnień czy aspiracji. Mitoman nie ma własnej historii, wymyśla i opowiada o sobie wiele historii. Osoba neurotyczna jest

oddana absolutnej teatralności sceny, na której odgrywa ona rolę z tragi-komedii czy powieści. (...) [S]ymbolicznie przenosi swój lęk w panikę przed rzeczą, działaniem czy sytuacją (fobie lub neurozy lękowe) lub rozpuszcza i neutralizuje swój lęk w strategii zakazów i magicznych rytuałów (obsesja i neurozy obsesyjne), bądź też używa wszystkich sił swojej psychosomatycznej ekspresji po to, by przed sobą i innymi grać komedię kogoś, kto jest fizycznie chory; w tej chorobie upatruje przyczyny swojego cierpienia i zmiany swojego samopoczucia (histeria konwersyjna)<sup>53</sup>.

Na najwyższym poziomie Ja potrafi w sposób wolny kształtować swój charakter. Charakter nie jest wrodzony, zależy od nas. To my decydujemy, w jaki sposób odnosimy się do świata i innych, w jaki sposób myślimy i działamy. Kształtowanie własnego charakteru wyraża właściwy sens historii osoby i sam jest jej historią.

Poziomu tego nie osiąga osoba cierpiąca na charakteropatię, osoba perwersyjna. Nie potrafi ona żyć i postępować inaczej niż żyje i postępuje. Jest niejako skazana na zachowania perwersyjne. Jej wolność jest ograniczona ze względu na brak perspektywy wyboru innych możliwości.

Zarówno w przypadku głębszych zaburzeń, jak i w charakteropatii widać, że terminu „zaburzenie psychiczne” nie można odnosić do zachowań niezgodnych z pewną statystycznie pojmowaną normą. Chory nie jest po prostu osobą „nadmiernie cierpiącą, nadmiernie moralną, nadmiernie perwersyjną czy porywczą”<sup>54</sup>.

Patologiczna perwersja nie polega po prostu na ilościowej przesadzie. (...) Osoba perwersyjna nie czuje potrzeby wzniesienia się na szczyt skandalu, występku czy przestępstwa, zazwyczaj rzadko postępuje aż tak przesadnie. (...) Patologiczna perwersja i wrogość polega na deformacji, która pozbawia osobę wolności i wikła ją w stałą dyspozycję do czynienia zła. (...) Nieważne,

53 Tamże, s. 275, zob. też s. 277.

54 H. Ey, *Outline of an organo-dynamic conception of the structure, nosography, and pathogenesis of mental diseases*, wyd. cyt., s. 129

w jakie mierze osoba perwersyjna jest świadoma cynizmu, z jakim się obnosi, przede wszystkim jest ona nieświadoma swoich motywacji<sup>55</sup>.

Podsumujmy. Struktura Ja, bytu świadomego siebie, implikuje:

- ciało, poprzez które Ja może rozwijać swój projekt,
- język, od którego Ja jest początkowo całkowicie zależne i który z czasem zawłaszcza i czyni własnym narzędziem,
- rozum, zdolność myślenia, inteligencję, które stają się stopniowo narzędziami kształtowania Ja,
- obraz czy model świata,
- osobową tożsamość,
- charakter.

Są to kolejne poziomy osiągnięcia przez Ja zdolności do odróżniania i stawiania się osobą wolną i autonomiczną. Osiągana wolność nie jest jednak nigdy wolnością absolutną, jest zawsze ograniczana przez określone warunki zewnętrzne i wewnętrzne. Delsol pisze: „Ludzkiem światem nie rządzi ani chaos, ani konieczność. Jest on myślany przez wolność. Nasz świat jest w naszych rękach nie w tym sensie, że moglibyśmy zastąpić go innym, ale w tym sensie, że nadajemy mu sens i stopniowo go ulepszymy według norm, które sami wynajdujemy”<sup>56</sup>.

Omówione wyżej dwa wymiary bytu świadomego są dla niego konstytutywne. „Być świadomym – to na zmianę oraz równocześnie, *przeżywać coś* w swojej terażniejszości oraz *kierować swoją egzystencją* poprzez pola jej obecności”<sup>57</sup>. Nie wystarczy jednak tylko odróżnić Ja i pole świadomości, trzeba dodać, że pole świadomości jest podporządkowane Ja. To ono włącza we własną historię kolejne momenty przeżywanej terażniejszości. Integrowanie tych momentów jest „braniem w posiadanie pola świadomości przez intencjonalność Ja”<sup>58</sup>. Pole świadomości jest zatem warunkiem koniecznym kształtowania się Ja, nie jest jego warunkiem wystarczającym.

Dwóm wymiarom życia psychicznego odpowiadają dwa sposoby, na jakie byt świadomy integruje, czyli wypiera, odrzuca i umieszcza w swoim wnętrzu to, co nieświadome. W polu terażniejszości wszystkie zjawiska podporządkowane są prawu rzeczywistości. Czasami jednak to, co nieświadome, może się wymknąć kontroli bytu świadomego. Dzieje się tak np. w przejęzyczeniach czy nieumyślnych czynnościach. Ja, byt świadomy siebie, wyłącza to, co nieświadome, nie tylko wykluczając je z pola

55 H. Ey, *La conscience*, wyd. cyt., s. 267-268.

56 Ch. Delsol, wyd. cyt., s. 232.

57 H. Ey, *La conscience*, wyd. cyt., s. 364.

58 Tamże, s. 365.

świadomości, ale także wypierając je poza to, kim jest i kim chciałby być. Wypierane jest wszystko to, co nie zgadza się z prawem jego tożsamości i autonomii.

Pojawianie się tego, co nieświadome, w życiu każdego człowieka wskazuje na dynamikę struktury życia psychicznego. Ey mówi o ciągłej dialektyce tego, co pozytywne i tego, co negatywne. Byt świadomy integruje w sobie to, co nieświadome. Integracja zakłada porządek, który jest możliwy jedynie poprzez wybór, różnicowanie oraz kontrolę. Porządek wiąże się zatem z koniecznością wyłączenia lub odrzucania czegoś, a więc, jak powiada Ey, z funkcją przeczenia czy negatywności. Negatywności bytu świadomego odpowiada wspomniana już radykalna pozytywność nieświadomości. To, co nieświadome, stanowi dążeniowe i energetyczne podłoże bytu świadomego i kształtuje się zgodnie z formą, którą od tego bytu otrzymuje<sup>59</sup>.

Dynamika struktury bytu świadomego warunkuje duchowy rozwój człowieka, przez który Ey rozumie uświadamianie sobie istniejących w nas możliwości, na uświadamianiu sobie tego, co nieświadome, a zatem na podwójnym jego negowaniu. Wyraża to znana formuła Freuda: *Wo es war, soll ich werden*. Ten proces przemiany energii człowieka najlepiej, twierdzi Ey, opisał Paul Ricoeur. Według Ricoeura przedstawienie podlega nie tylko prawu intencjonalności, które czyni je przedstawieniem czegoś, lecz również prawu, które stwierdza, że jest ono wyrazem życia, wysiłku i pragnienia<sup>60</sup>. Ey sądzi, że raczej należałoby powiedzieć, że istnieje drugie prawo intencjonalności, dzięki któremu przedstawienie wyraża raczej kogoś niż coś.

Kieruje nas to do zagadnienia sublimacji. „Proces sublimacji jest samym ruchem bytu świadomego, dzięki któremu – za pośrednictwem aparatu symbolicznego, którym dysponuje i który jest środowiskiem tej mediacji – przechodzi on od pozytywności Nieświadomości do pozytywności świadomości”<sup>61</sup>. Istotą sublimacji jest zatem podwójne negowanie nieświadomości, wypowiedanie w nowym języku tego, co niewyraźnie i niezrozumiale mówiła Nieświadomość. Stawanie się świadomym to pomnażanie swojej własności przez dodanie tego, co wcześniej było nieznanne.

Ey wskazuje na jeszcze jedną drogę docierania do treści nieświadomych: *katharsis*. Proces *katharsis* polega na rozpoznaniu przez byt świadomy swojej Nieświadomości, *katharsis* jest, jak mówi Ey, „lecniczym ujmowaniem w świadomości”<sup>62</sup>. Ostatecznie i sublimacja, i *katharsis* to ruch, w którym zachodzi przemiana i połączenie świadomości z tym, co nieświadome, w pierwszej osobie.

59 Ey pisze: „Powiedzieć, że byt świadomy posiada to, co nieświadome, to nie znaczy po prostu stwierdzić, że zawiera on to, co nieświadome jako drugie ja, lecz, że posiada je tak, jak posiada własne ciało, lecz ciało, które sam stworzył”, tamże, s. 421.

60 Zob. P. Ricoeur, *O interpretacji: esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 419.

61 Tamże, s. 470.

62 Tamże, s. 472.

Świadomość, która „osiągnęła swój najwyższy poziom zróżnicowania”<sup>63</sup> jest świadomością etyczną, jest zdolnością człowieka – mimo że jest on zawsze skazany na niepewność, zakłopotanie i wątplenie<sup>64</sup> – do kształtowania projektu własnego istnienia, jest jego „otwarcie na innych w świecie wartości”<sup>65</sup>. Jest to świat „myślany przez wolność”. Niektórzy ludzie są jednak bardziej uwarunkowani przez to, co nieświadome, tracą swoją wolność i „popadają w swoją naturę czy raczej ponownie upadają w swoje ciało, swoje potrzeby i swoje symboliczne fantazje”<sup>66</sup>. Ich problemy i cierpienie są przedmiotem troski psychiatrii.

Stawanie się świadomym, ciągle integrowanie przez byt świadomy tego, co nieświadome, oznacza, że byt świadomy zarówno zawiera szaleństwo, jak i panuje nad nim. „Bycie człowiekiem nie tylko nie może być zrozumiałe bez szaleństwa, lecz także nie można być człowiekiem, jeśli nie niesie się w sobie szaleństwa jako granicy własnej wolności. Szaleństwo i zdrowie są antynomiczne jak śmierć i życie”<sup>67</sup>.

Szaleństwo i chaos z wielością i hierarchią jego poziomów istnieją w każdym człowieku. Jak pisze Ey, kiedy Cervantes

proponuje nam śledzenie za pomocą spojrzenia rozumu nierozumności, (...) i kiedy Cervantes i jego *alter ego* Don Kichot mówią o szaleństwie, o absolutnym ideale, który załamuje się wobec wrogości i małości rzeczy i Innych, oni nie objaśniają ani nie zamierzają opisywać formy szaleństwa, lecz odwołują się do oddźwięku, jaki choroba wzbudza w każdym człowieku”<sup>68</sup>.

To, co Cervantes rzutował w obraz szaleństwa Don Kichota, to nie było ani jego własne szaleństwo, ani jego wiedza o szaleństwie, ale „głęboki sens istnienia człowieka”<sup>69</sup>.

„Pisarz jako taki – czytamy u Deleuze’a – nie jest chorym, lecz raczej lekarzem samego siebie i świata. (...) Ale gdy obłąd popada w *stan kliniczny*, słowa nie otwierają już na nic, niczego się już poprzez nie nie widzi ani nie słyszy, prócz nocy, która straciła swą historię, swe barwy i swe pieśni. Literatura jest zdrowiem”<sup>70</sup>.

63 Tamże.

64 Zob. tamże, s. 31. Jest to temat, jak pisze Ey, nieustannie podejmowany przez Heideggera.

65 Tamże, s. 30.

66 Tamże, s. 484.

67 Tamże, s. 483.

68 H. Ey, *La folie de Don Quichotte*, Cahiers Littéraires de l’O.R.T.F., 1966, nr 3, cyt. za: P. Clervoy, *Henri Ey 1900-1977 : cinquante ans de psychiatrie en France*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance 1997, s. 204.

69 Tamże, s. 205.

70 G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, przeł. B. Banasiak, P. Pieniążek, Łódź, Wydawnictwo Oficyna 2016, s. 9 i 4.