

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

ZOFIA MAJEWSKA

*Fenomenologia snów*

---

Phenomenology of Dreams

„Z czasem człowiek uczy się stawać się ślepym i głuchym, żeby tylko przypadkiem nie popaść w błędy i z tego właśnie wynikają największe błędy, największe, bo ich źródło, właśnie ową ślepotę, umyślne zamknięcie uszu na wszelkie doświadczenia — uważa się za naukową cnotę”.<sup>1</sup>

Tę uwagę Ingardena odnieść można do rezerwy, z jaką w nauce traktuje się badania nad marzeniami sennymi.

Filozofia fenomenologiczna wprowadziła szerokie pojęcie doświadczenia, przeciwstawiając się empiryzmowi. Przez doświadczenie rozumiano już nie tylko spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne, ale także swoisty rodzaj poznania apriorycznego umożliwiającego matematykę, doświadczenie Innych (we wczuciu — Husserl), obcowanie z dziełami sztuki, doświadczenie aksjologiczne. Fenomenologia, kwestionując zarówno dedukcję, jak i indukcję jako metody uzyskiwania wiedzy, odwołała się do tzw. intuicji ejdetycznej, która gwarantuje poznanie istoty tego, co dane w doświadczeniu. Jednorazowe doświadczenie, jeśli towarzyszy mu wgląd w istotę fenomenu, doprowadza do niepodważalnego wyniku poznawczego.

---

<sup>1</sup> R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa 1987, s. 186.

Husserl w swoich opisach różnych rodzajów doświadczenia podkreślał poznawczy walor swobodnej fantazji.<sup>2</sup> Nobilitował wgląd w przeżycia wyobrazeniowe i fikcje, nadał im rangę źródła prawdy.

Zdawać by się mogło, że są to takie motywy, które pozwoliłyby zaistnieć fenomenologii snów. W szeroko pojętym doświadczeniu powinno się zmieścić także doświadczenie oniryczne. Od akcentowania roli wyobraźni w poznaniu do opisu marzenia sennego dzieli nas tylko krok. Ale ten właśnie krok — z tego co wiem — przez Husserla nie został uczyniony. Nawet tam, gdzie byłyby ku temu powody.

Przypomnijmy, że fenomenologia Husserlowska sytuuje się w ramach zapoczątkowanej przez Kartezjusza filozofii transcendentnej. Jednym z czynników generujących jej pojawienie się była przecież refleksja nad jawą i snem.

Husserl, w wielu dziełach nawiązujący do Kartezjusza, o tym motywie jego filozofii w opublikowanych pracach szerzej nie traktuje. W dodatkach do wykładów z 1907 r. *Idea fenomenologii* pojawia się uwaga:

Proste spojrzenie uchwytuje moje [składające się z] rzeczy otoczenie, aż po najdalszy świat gwiazd stałych. Ale może to wszystko jest snem, złudzeniem zmysłów.<sup>3</sup>

Fragment kończy się stwierdzeniem niemożliwości oczywistego doświadczenia tego, co transcendentne. Lakoniczność tej wypowiedzi świadczy, że przed Husserlem nie stanął z całym dramatyzmem problem, czy świat nie jest śniony. Kartezjusz i Husserl dążą do wiedzy w pełni ugruntowanej. Jednakże wiedza dla Kartezjusza dotyczy także istnienia świata. Husserl zaś, jak wykazywali to Patočka i Póltawski<sup>4</sup>, dokonał oddzielenia istoty przedmiotu od jego istnienia. Rozważania ejdetyczne można przeprowadzać, wyłączając kwestię sposobu istnienia przedmiotu — ejdetyka jest niezależna od zagadnień egzystencjalnych.

Tym samym problem statusu ontycznego przedmiotu nie budzi zainteresowania Husserla, bo zostaje ono przesunięte na sposoby doświadczenia przedmiotów przez czystą świadomość — opis istoty przeżyć świadomościowych i kosztutuujących się ich korelatów.

Husserl przeprowadzał bardzo wnikliwie analizy różnych typów przeżyć: spostrzeżeń, wyobrażeń odtwórczych i wytwórczych, przypomnień, marzenia senne pominął jednak milczeniem.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, Warszawa 1967, s. 222.

<sup>3</sup> E. Husserl: *Idea fenomenologii*, Warszawa 1990, s. 94–95.

<sup>4</sup> Por. A. Póltawski: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, rozdz. VII: *Subiektywizm filozofii Husserla*; id.: *Słowo ustępne*, [w:] E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. XXIV.

Sądzę, że motywami, które nie sprzyjały podjęciu problematyki snów, były: antypsychologizm i nastawienie transcendentalne, zainteresowanie czystym podmiotem, a nie podmiotem realnym, uznanie oczywistości za kryterium prawdy i swoista racjonalizacja świadomości.

Sen jest przeżyciem psychicznym realnego podmiotu. Trudno w odniesieniu do tej dziedziny przeżyć zastosować kryterium oczywistości. Ujawniają się w nim także irracjonalne czynniki psychiki konkretnego podmiotu. Marzenia senne mają charakter indywidualny, ale dotyczy to wszelkich przeżyć. Husserl nie koncentruje swojej uwagi na niepowtarzalności przeżycia, lecz na jego istocie, opisuje te przebiegi świadomości, które towarzyszą każdemu przeżyciu określonego typu, opisuje również korelaty intencjonalne tegoż przeżycia. Husserl żąda od wiedzy absolutnej niepowątpiewalności. Realny człowiek zawsze może popełnić błąd, dlatego podmiot filozofujący musi zawiesić swą realność, skoncentrować się na „transcendentalnie zredukowanych fenomenach”<sup>5</sup>, analizować czyste przeżycia świadomości i ich przedmioty intencjonalne. Zadaniem nauki staje się poznanie absolutnej, bezosobowej prawdy.<sup>6</sup>

Powstaje problem, czy dałoby się zbudować ejdetykę marzenia sennego jako fenomenu świadomości. Trzeba podkreślić, że czysta świadomość nie może towarzyszyć refleksyjnie marzeniom sennym. Jeśli sen zapamiętamy, dopiero wtórnie przywołujemy go w przypomnieniu czy wyobrażeniu odtwórczym. Przeżycia senne nie mogą stać się rodzajem źródłowego doświadczenia w sensie husserlowskim, co najwyżej bywają uobecnione. W *Medytacjach karmelitańskich* Husserl stwierdza, że tylko aktualnie rozgrywające się przeżycie cechuje apodyktyczna oczywistość.<sup>7</sup> Wszystko poza nim jest konstytuowane. Wykluczałoby to wiedzę o snach, która byłaby w stanie sprostać kryterium oczywistości. Zauważmy jednak, że nie mamy także źródłowej wiedzy o Innych, a przecież Husserl podejmuje problemy konstytucji innych podmiotów. Nabierają one zresztą zasadniczego znaczenia dla konstytucji intersubiektywnego świata.<sup>8</sup>

Szansę dla budowania fenomenologii snów wiązałabym z Husserlowskim zwrotem w stronę świata życia codziennego, który nastąpił w *Kryzysie nauk*

<sup>5</sup> Por. E. Husserl: *Idee...*, s. 163.

<sup>6</sup> „U Husserla sytuacja wygląda więc tak, jakby przedmiotem poznania była prawda, a nie rzeczywistość”. J. W. Sarna: *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*, Kielce 1981, s. 21.

<sup>7</sup> E. Husserl: *Medytacje karmelitańskie*, s. 32–33.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 130–227; id.: *Idee...*, ks. II, Warszawa 1974.

*europäischen*.<sup>9</sup> Czysta świadomość przestaje być kluczowym pojęciem filozofii Husserla, a staje się nim intersubiektywność transcendentálna. Na miejsce koncepcji samotnie filozofującego czystego podmiotu zaczyna się tu zarysowywać koncepcja filozofującej ludzkości. Z odpowiedzialnością intelektualną powiązana zostaje odpowiedzialność moralna. Przed nauką Husserl stawia postulat „życiowej doniosłości”, nauka nie powinna pomijać problemów celu i sensu ludzkiego życia, nie wolno jej uciekać przed zagadnieniami aksjologicznymi. Ponadto Husserl przechodzi tu z płaszczyzny konstytucji statycznej (sensy gotowe) na poziom konstytucji genetycznej (kształtowanie się sensów), co pozwala potraktować poznanie nie jako zbiór gotowych rezultatów, ale jako ciągnący się przez pokolenia proces zbliżania się do wartości.

Jeśli świat życia codziennego stanowi źródło, z którego świadomość czerpie wszelkie sensory, istniałaby możliwość uwzględnienia i tego fenomenu życia, którym jest sen. Trzeba jednak pamiętać, że istotne elementy wcześniejszego stanowiska Husserla w jego ostatnim dziele zostają utrzymane: antypsychologizm, badania ejdetyczne, epoka fenomenologiczna. Ejdetyka marzenia sennego musiałaby zatem je respektować.

Potencjalnie fenomenologia Husserla stwarza przesłanki dla rozważań nad marzeniami sennymi. Należą do nich: szerokie pojęcie doświadczenia, podkreślanie roli wyobraźni w poznaniu i zainteresowanie światem życia codziennego. Fenomenologia snów — akceptująca metodologię Husserla — sprowadzałaby się do opisu istoty doświadczenia onirycznego jako szczególnego typu przeżycia. Wykluczałaby ujęcie psychologiczne, abstrahowała od uwarunkowań fizjologicznego snu, pomijała genezę i rolę, jaką sen pełni w życiu człowieka. Przedmiotem tak rozumianej fenomenologii marzenia sennego nie mogłyby być jego aspekty treściowe, a jedynie istota swoistej postaci przeżyć, poddających się wtórnemu uobecnianiu. Dla rozszerzenia programu badań nad snami trzeba byłoby odrzucić Husserlowski transcendentizm.

#### SEN JAKO „BLOKADA ZMYŚLÓW” I „LUKA W ŚWIADOMOŚCI”

Sądzę, że nie jest przypadkiem, że refleksję nad snem znajdujemy u tych fenomenologów, którzy nie godzili się z potrzebą przeprowadzenia reduk-

<sup>9</sup> Id.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, fragmenty tłum. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9; „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, nr 29, s. 317–347; *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, Kraków 1987.

cji transcendentalnej bądź ograniczali zasięg jej stosowania. Interesował ich zatem nie tyle czysty podmiot, co człowiek realny. W klasycznej fenomenologii nie znalazłam wprawdzie rozwiniętej teorii snów czy marzeń sennych, problematyka snów pojawia się marginalnie w związku z podejmowaniem innych zagadnień, ale są to zagadnienia dla fenomenologii centralne, co — moim zdaniem — jest symptomatyczne i nie pozwala tej problematyki pominać milczeniem.

Scheler w swoich rozważaniach antropologicznych podkreśla, że przeżycie rzeczywistości świata jest pierwotne, poprzedza ono wszelkie uświadomienie, spostrzeżenie. „Przeżycie rzeczywistości poprzedza [...] każde nasze «przedstawienie» świata, a nie następuje po nim”.<sup>10</sup> Polega ono na przeżyciu ze strony świata oporu, który odczuwamy wobec naszych dążeń życiowych, „[oporu] stawianego naszemu centrum popędowemu, zwracającemu się (*ausgreifendes*) we wszystkich kierunkach, czynnemu zawsze, również we śnie, i nawet w najgłębszych stadiach braku świadomości”.<sup>11</sup>

Życie uważa Scheler za zespolenie procesów fizjologicznych i psychicznych. Ale człowiek jest nie tylko istotą żywą, lecz także istotą duchową. Życie nie warunkuje istnienia ducha, dostarcza mu jedynie energii, jest on bowiem autonomiczny, ale bytowo najsłabszy, brakuje mu mocy i aktywności, dlatego musi czerpać je z zewnątrz. Nie ma potrzeby przyjmowania odrębnej substancji w postaci duszy, przeciwieństwo ciała i duszy utraciło — według Schelera — swe metafizyczne znaczenia, bo fizjologia i psychika tworzą jedność — życie. Jednakże na miejsce dawnej dychotomii wprowadza nową: życie — duch. Pomimo istotnej różnicy „obie zasady są jednak zdane wzajemnie na siebie: duch dokonuje ideacji życia, ale ducha [...] może uaktywnić i urzeczywistnić jedynie życie”.<sup>12</sup>

Człowiek jako byt duchowy dokonuje aktu „odrzeczywistniania”, polegającego na wyłączeniu, pozbawieniu mocy pędu życiowego, potrafi zneutralizować swą aktywność biologiczną, zachować wobec niej dystans: „człowiek jest tym, który może powiedzieć «nie» (*Neinsagenkönnner*), „ascetą życiowym”, wiecznym protestantem przeciw wszelkiej nagiej rzeczywistości”<sup>13</sup>. Dlatego też Scheler nazywa człowieka „wiecznym Faustem”, istotą „nigdy nie zadowolającą się rzeczywistością”<sup>14</sup>, nieustannie dążącą do jej przekroczenia. Scheler przywołuje tu twierdzenie Freuda, który uznał człowieka za „istotę tłumiącą popędy”, „może on ponad swym światem spostrzeżeń zbu-

<sup>10</sup> M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 102.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 101.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 135.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 104.

dować idealną dziedzinę myśli, a z drugiej strony swojemu zamieszkującemu ją duchowi może właśnie przez to w coraz większej mierze dostarczać energii drzemającej w stłumionych popędach, tzn. może swoją energię popędową «sublimować» w działalności duchowej”<sup>15</sup>

Na tle swoich poglądów antropologicznych Scheler kilkakrotnie wspomina o snach, wyjaśniając je filozoficznie i psychologicznie: „popęd do snu blokuje (*zusperrt*) narządy i funkcje zmysłowe”<sup>16</sup>. Blokada zmysłów nie oznacza jednak zaniku funkcji psychicznych. Sen fizjologiczny przypomina tę swoistą „blokadę”, jaką człowiek potrafi zastosować na jawie wobec swojego życia popędowego. Ograniczając je, minimalizując, zyskuje energię dla działalności duchowej. We śnie, gdy zmysłowe spostrzeganie rzeczywistości jest wyłączone, może w pełni zadziałać fantazja, tworząc wizje sennie. Są one warunkowane przez pracę mózgu, która ulega zahamowaniu w ostatniej kolejności i stosunkowo najslabiej:

Ponieważ pobudzenia w korze nie wygasają nigdy, również we śnie, a elementy struktury są w każdej chwili na nowo budowane, należy przeto również z psychologicznego punktu widzenia oczekiwać ogromnej nadwyżki fantazji (której nurt utrzymuje się również bez bodźców zewnętrznych, wylaniając się natychmiast po zgaśnięciu świadomości czuwającej i jej cenzury (Freud), którą, dalej, należy uważać [...] za całkowicie pierwotną, przez spostrzeżenia zmysłowe jedynie w znacznym stopniu ograniczaną, ale nie wywoływaną): strumień psychiczny płynie w sposób tak samo ciągły (bez przerw, jakie ma świadomość czuwająca), jak łańcuch pobudzeń fizjologicznych poprzez rytm stanów snu i czuwania.<sup>17</sup>

Sądzę, że z tych wypowiedzi Schelera wynika, że sen jest zjawiskiem fizjologicznym, marzenie sennie zjawiskiem psychicznym i przynależą one do procesów życiowych, refleksja zaś nad snem i marzeniami sennymi są postaciami aktywności duchowej.

Zagadnienie świadomości należy w fenomenologii do kluczowych, a więc jeśli przy okazji jego omawiania pojawia się problematyka snu, to trzeba ją uznać za ważką. W *Sporze o istnienie świata* Ingarden pisze:

Na razie jednak wylania się inna trudność. Jak mianowicie należy pojąć formalną budowę strumienia świadomości, w którym pojawiają się efektywne przerwy? Zdarza się to jeszcze pod różnymi postaciami. W codziennym życiu wypadek „normalny” stanowią przerwy, które jakby przeskakujemy bez większego trudu: mianowicie codziennie zasypiamy na pewien czas, a zasypiając tracimy na pewien czas przytomność, przestajemy przeżywać — o ile oczywiście nie śnimy lub nie myślimy śpiąc (co, jak wiadomo, jest możliwe).<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 133.

<sup>18</sup> R. Ingarden: *op. cit.*, s. 153.

Ingarden w tym momencie pyta, skąd wiemy o tych lukach w naszej świadomości, zwłaszcza że — jak zaznacza — nie uświadamiamy sobie chwili zasypiania, nie pamiętamy, które przeżycia czy jego faza była ostatnia przed zaśnięciem:

[...] samo zasypianie jako zjawisko jest nam nieznanne, chociaż senność znamy doskonale. Dopiero gdy się znów budzimy, wiemy nagle, że spaliśmy. Samo przebudzenie jako zjawisko jest nam dostępne i tu już zdarza się, że możemy powiedzieć, co przeżywaliliśmy w chwili przebudzenia, a więc jakie było przeżycie pierwsze po przebudzeniu.<sup>19</sup>

Skoro sen polega na braku przeżyć świadomych, to nie powinniśmy wiedzieć, że spaliśmy. Tymczasem stajemy przed paradoksalną sytuacją, że to właśnie wiemy. Przy tym nie jest to żadna wiedza pośrednia — nie wynika ani z faktu, że ktoś nam o tym powiedział, ani z wnioskania, że czegoś nie spostrzegliśmy. Wprawdzie jeżeli czegoś nie spostrzegamy, to z tego wnioskuje o swej nieuwadze lub nieprzytomności, ale umiemy różnicować nieuwagę i nieprzytomność. „Fakt zaś, że możemy odróżnić nieuwagę od nieprzytomności, na przykład z powodu snu, dowodzi, że rozporządzamy środkami uchwytywania bezpośrednio samego stanu nieprzytomności albo o samym śnie ma swe źródło przede wszystkim w zjawisku budzenia się”.<sup>20</sup> Momentowi przebudzenia towarzyszy poczucie upływu czasu. Wprawdzie niekiedy zdarzają się w nim błędy i złudzenia, ale nawet wówczas brakuje poczucia tożsamości chwili zasypiania z chwilą przebudzenia. Dysponujemy więc pierwotnym doświadczeniem luki, przerwy w przeżyciach świadomych:

Czasem budzimy się z wyraźnym uczuciem dezorientacji. [...] Ale przedziwne jest, że nawet w tych przypadkach, w których brak tego doświadczenia, „teraz” przebudzenia się, resp. odzyskania świadomości, nie jest przeżywane po prostu jako początek czasu, resp. przepływu czasu, że więc zawsze istnieje pewna szczególna perspektywa na „wcześniej”, na „przedtem”. To pierwotne wrażenie stanowi ostateczną podstawę jedności doświadczanego przez nas czasu.<sup>21</sup>

Ingarden zarazem oponuje, by ta jedność strumienia przeżyć świadomych była tylko pozorna, wytworzona intencjonalnie. Przeżyciom świadomości przysługuje byt autonomiczny, bo są one aktualne, rozwijają się w teraźniejszości, a zatem i jedność czasu jest autonomiczna, „rzeczywista”. Zwykle przeoczamy fakt przerwy w naszych przeżyciach świadomych, nie przywiązujemy do niej wagi, ponieważ przeżycia rozgrywające się po takiej przerwie powiązane są na różne sposoby z przeżyciami wcześniejszymi. Zachowujemy

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 154.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 155.

świadomość nie tylko przeżyć aktualnych, ale i minionych — ogarniają nas podobne nastroje, doświadczamy tożsamości otaczających nas przedmiotów.

Luka w świadomości istnieje tylko w wypadku snu fizjologicznego pozbawionego marzeń sennych:

I jeżeli czasem miewamy sny, to nie stanowią one żadnej luki w naszym strumieniu świadomości, lecz należą do niego, chociaż dokonują się w innej postaci świadomości. Sen albo przemijające fazy nieprzytomności stanowią tylko pewne okresy zatrzymania się naszego życia, które mimo tych przerw toczy się dalej, chwile, w których jedynie nie byliśmy zdolni obserwować tego, co się rzeczywiście dzieje — naszego losu, i świadomie kierować w tych okresach naszym życiem i sobą samym.<sup>22</sup>

Nawet luki w świadomości uważa Ingarden za nieistotne, możliwe do usunięcia:

Przespane godziny albo nieprzytomne spędzone fazy mogliśmy byli prześwietlić naszą świadomą obecnością, niemal tak jak kraje daleko od nas w tej chwili leżące, w które jednak w zasadzie zawsze możemy się udać i których istnienie także należy do naszej rzeczywistości, do naszego życia, chociaż ich akurat nie spostrzegamy. W ten sposób tworzy się pewna jedność naszego życia i naszej rzeczywistości, która wypływa z identyczności spraw ważnych dla nas, z pokrewieństwa naszych przygód, a także z zasadniczej postaci naszych zainteresowań i sposobów reagowania. Pozwala nam ona niejako przerzucić most ponad zdarzającymi się fazami nieprzytomności i stworzyć podstawy dla jedności naszego strumienia świadomości mimo luk w toku przeżyć. U podstaw tej jedności leży całkiem pierwotna jedność, resp. tożsamość przeżywającego Ja.<sup>23</sup>

Refleksja nad snem prowadzi Ingardena do ważnej konkluzji filozoficznej — nie pozwala mu przyjąć samodzielności bytowej strumienia świadomości, a tym samym zaakceptować koncepcji psychologii bez podmiotu. Podmiot nie jest częścią przeżycia ani jego momentem, nie mieści się w fenomenalnej sferze, nie jest tworem „powierzchniowym” — cechuje się „głębią bytową”. Będąc transcendentem wobec przeżyć, zarazem uzewnętrznia się poprzez przeżycia i zachowania, co więcej, jeśli nie uzewnętrzní jakiejś cechy swojej osobowości, nie ma żadnej podstawy, by sądzić, iż jest właśnie taki. Podmiot charakteryzuje się indywidualnością, niepowtarzalnością, jego najgłębsza natura nawet jemu samemu w pełni bywa nieznana i często zaskakują go własne reakcje. Ingarden podkreśla tu również konfliktowość sił, motywujących przeżycia i zachowania człowieka.

Powstaje problem, którego Ingarden nie postawił, czy uważna analiza marzeń sennych nie mogłaby stać się jednym ze źródeł wiedzy o człowieku. Już Freud wskazywał, że interpretacja marzeń sennych pozwala uzyskać informacje o nieuświadomianych często motywach naszego działania.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 161.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 161–162.



Trudno jednak zaakceptować Freudowski panseksualizm. Psychoanaliza humanistyczna wyraźnie wskazywała, że Freud poprzestał na biologicznych czynnikach kształtowania osobowości, nie doceniając społecznych.

Gdyby się udało przezwyciężyć tę niechęć w nauce do badań nad snami, wyrugować uproszczone interpretacje, sądzę, że wiedza o naszym życiu psychicznym uległaby pogłębieniu. Myślę, że zarówno racjonalistyczne, jak i skrajnie irracjonalistyczne koncepcje człowieka obarczone są błędem jednostronności. Inspiracji trzeba byłoby tu szukać raczej w fenomenologii otwartej na różnorakie rodzaje doświadczenia, opisującej świadomość w jej wielorodnych postaciach (sferę zmysłowości, rozumu, wyobraźni, emocji, wartościowania), niż w psychoanalizie.

#### MIĘDZY IDYLLĄ A KOSZMAREM (O DOŚWIADCZENIU ONIRYCZNYM)

Z fenomenologicznego punktu widzenia decydujące jest pytanie: jak doświadczamy snów? Trzeba byłoby tu odróżnić sen jako fakt fizjologiczny, wobec którego człowiek też zajmuje jakąś postawę, jakoś go doświadcza i wyjaśnia, oraz marzenia senne. Zajmijmy się marzeniem sennym.

Istnieje swoisty rodzaj doświadczenia onirycznego, odmienny zarówno od spostrzegania, jak i od wyobrażenia na jawie. Ingarden spostrzeżenie zewnętrzne charakteryzował poprzez nieprzesłoniętą naoczność i samoobecność przedmiotu, wyobrażenie — poprzez naoczność przesłoniętą i brak samoobecności przedmiotu (reprezentant naoczny). Podkreślał istotną heterogeniczność obu typów prezentacji.<sup>24</sup>

Wprawdzie świadomość refleksyjna nie towarzyszy bezpośrednio wizjom sennym, ale uobecnienie ich w przypomnieniu czy wyobrażeniu odtwórczym pozwala uchwycić istotne momenty tego typu przeżyć. Nawiązując do określeń Ingardena, uznałabym, że marzenie senne cechuje brak samoobecności przedmiotu (reprezentant naoczny, fantom) i naoczność nieprzesłonięta. Przedmioty pojawiające się we śnie nie są realne, lecz wyobrażone. Chociaż od strony wizualnej przypominają przedmioty realne lub jakieś niesamowite kombinacje ich elementów (są niby-realne), to zarazem zachowują się dziwnie, często nie podlegają prawom obowiązującym w realnym świecie. Jednakże w swoim wyglądzie są znacznie bardziej konkretne, niż przedmioty wyobrażane na jawie, są niemal zmaterializowane, agresywne, narzucają się nam swoją wizualnością, audytywnością, namacalnością.

<sup>24</sup> Id.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, wykład IV: *Spostrzeżenia a transcendencja*.

O ile spostrzeżenie i wyobrażenie miewa nierzadko charakter kontemplacyjny — bywamy w sytuacji zewnętrznego obserwatora, to we śnie nieustannie coś się dzieje, jesteśmy porwani przez bieg wydarzeń i nie potrafimy wobec nich się zdystansować. Wizje senne przychodzą często jakby wbrew naszej woli, ale niekiedy także projektujemy dalszy przebieg snu. Jeśli sen fizjologiczny staje się płytszy na tyle, że częściowo marzenie senne dociera już do naszej budzącej się świadomości, nierzadko jesteśmy ciekawi, co się stanie, zasypiamy po to, by zdarzenia toczyły się nadal, czasem sugerujemy przebieg kolejnych zdarzeń, uaktywniając naszą wyobraźnię.

Marzenie senne staje się wzbogaceniem przeżyć na jawie, rekompensuje nam szarość codziennego życia. Łatwo spełniają się w nim niemożliwe do realizacji pragnienia. Niekiedy budzimy się z przerażeniem, chcemy uciec przed tym, co wydarza się we śnie, bo zdarzają się tam nie tylko rzeczy piękne, ale i potworne.

Wizje senne oscylują między marzeniem a koszmarem i w związku z tym można byłoby mówić o dwu zasadniczych sposobach doświadczania snu: jako sielanki i horroru. Bywają sny cudowne, kolorowe, kojarzące się z idyllicznymi krajobrazami czy czarodziejską krainą spełnionych marzeń, ale bywają również sny pełne upiornych zjaw, czających się kosmatych stworów, wstrętnych czynów, wstrząsających wydarzeń, zagrożeń i kataklizmów.

To dwojake doświadczenie oniryczne znajduje odzwierciedlenie w metaforyce snu obecnej w języku potocznym i z upodobaniem stosowanej w dziełach sztuki. Stereotypy językowe („piękny jak sen”, „koszmar senny”) wskazują na dwa kontrastowe sposoby rozumienia snu — ujęcie „świata” snów jako piękniejszego i lepszego od rzeczywistego, „cukierkowego” i bezkonfliktowego, albo straszliwszego i demonicznego, świata lęków i okropności. W dziełach literackich to nacechowanie semantyczne słowa „sen” i ambiwalencja przeżyć onirycznych są wykorzystywane w tropach (epitetach, porównaniach, metaforach właściwych, hiperbolach) i przekształceniach semantycznych na wyższym poziomie (alegoriach, symbolach). Niekiedy sposób obrazowania literackiego sugeruje świat marzeń sennych. Inspiracje snami dostrzegamy także bez trudu w innych sztukach. Jednakże zawsze metaforyka snu, opis, prezentacja czy sugerowanie wizji sennych prowadzi do dwu przeciwstawnych efektów — idealizacji bądź demonizacji świata rzeczywistego. Sądzę, że ma to podstawę w owych dwu sposobach doświadczania snu — jako marzenia albo jako kosmaru.

Być może przeżycia senne nie wyczerpują się w tym dualizmie idylli i horroru. Istnieją zapewne sny zwykłe, nieciekawe, nudne, ale dlatego właśnie ich nie pamiętamy. Natomiast te odbiegające od powszedniości, uderzające kondensacją scen sielankowych bądź upiornych i towarzyszących

im przeżyć pozytywnych bądź negatywnych, docierają do budzącej się świadomości, są uobecnione i przechowywane w pamięci.

Powstaje problem, czy marzenia senne mają jakiś walor epistemiczny, czy pozwalają głębiej poznać naszą osobowość lub bieg wydarzeń w świecie (funkcja profetyczna). Ponadto, na ile są uwarunkowane naszymi przeżyciami na jawie — wspomnieniami, oczekiwaniami, radościami i udrękami; czy i na ile wpływają na naszą postawę, nastroje, zapał i rezygnację, podejmowanie decyzji i postępowanie. W pełni uzasadniona odpowiedź na to pytanie wymagałaby badań empirycznych. Wiadomo, że ich wyniki można kwestionować (problem reprezentatywności badanych, zawodność indukcyjnych uogólnień). Poprzestanę zatem na próbie odpowiedzi intuicyjnej. Sądzę, że ocena znaczenia snów zależy w dużej mierze od typu osobowościowego śniącego. Spotykamy zarówno postawy daleko posuniętego sceptycyzmu, jak i postawy, które określiłabym mianem determinizmu onirycznego. W indywidualnych motywacjach działania marzenia senne w ogóle nie są brane w rachubę albo przywiązuje się do nich uwagę nadmierną. Myślę, że dla pełnej integralności osoby trzeba umieć przerzucić pomost między aktywnością wyobraźni podczas snu a różnymi rodzajami aktywności na jawie, tak, by jedna nie degradowała drugiej.

Analiza doświadczeń onirycznych może być interesująca pod warunkiem, że nie będzie wyłączna. Inne formy działalności człowieka i inne postaci jego doświadczenia co najmniej w równym stopniu zasługują na uwagę.

#### PRÓBA ONTOLOGII SNÓW

Poza sposobami doświadczenia snu istotne stają się także zagadnienia ontologiczne, związane ze snami. Należałoby tu odróżnić sen fizjologiczny, marzenie senne oraz wytwory kulturowe inspirowane snami: opisy snów, ich interpretacje i teorie marzeń sennych. Każdy z tych przedmiotów może być rozpatrywany nie tylko jako swoisty rodzaj bytu, a zatem jako przedmiot o szczególnym sposobie istnienia, genezie i strukturze, ale również jako przedmiot, wobec którego człowiek zajmuje jakąś postawę oceniającą, a więc z punktu widzenia wartości.

Istniałaby możliwość budowania ontologii z tendencją do zachowania neutralności aksjologicznej. Jeśli jednak interesują nas kulturowe następstwa doświadczeń onirycznych, a kulturę uważamy za sferę realizacji wartości, to nie wolno nam pomijać aspektu aksjologicznego. Rozważania dotyczące każdego wytworu kulturowego i każdej formy ludzkiego obcowania z nim powinny ów aspekt uwzględniać.

Sen fizjologiczny jest realnym procesem przebiegającym w obrębie życia biologicznego człowieka. Ma wartość instrumentalną, witalną, hedoniczną. Służy regeneracji sił organizmu. Człowiek zapadając w sen poddaje się determinizmowi biologicznemu, choć dysponuje tu także pewnym marginesem wolności — częściowo decyduje o tym, kiedy, gdzie, jak długo śpi. Nie może całkowicie przewyciężyć senności, ale w pewnych granicach reguluje fazy snu i czuwania. Sen, będąc warunkiem dyspozycji organicznej, staje się też istotny psychicznie, bo w czasie jego trwania mogą zaistnieć marzenia senne. Działa wówczas swobodna wyobraźnia nie skrzepowana docierającymi z zewnątrz wrażeniami zmysłowymi.

W nawiązaniu do rozstrzygnięć ontologicznych Ingardena uznałabym marzenia senne za monosubiektywny przedmiot czysto intencjonalny.<sup>25</sup> Marzenie senne jest wytworem wyobraźni jednostkowego podmiotu realnego. Bezpośrednio w doświadczeniu dostępne bywa tylko jednostce, ale świadomość nie towarzyszy mu refleksyjnie. Dopiero w przypomnieniu na marzenia senne wtórnie zwracamy uwagę, poddajemy analizie obrazy i zdarzenia ze snu, interpretujemy. Marzenie senne, będąc procesem przeżyć świadomości uśpionej, ma strukturę wielowarstwową i wielofazową. Sądzę, że należałoby tu odróżnić dwie podstawowe, choć ustrukturyzowane warstwy: przeżyciową i przedmiotową. Z jednej strony podmiot doznaje czegoś podczas marzenia sennego (ma określone wrażenia sensualne, emocje, myśli, choć nie w obliczu zewnętrznych przedmiotów i sytuacji, ale tych wykreowanych przez wyobraźnię), z drugiej zaś strony pojawiają się owe przedmioty i zdarzenia. Zarówno warstwa przeżyciowa, jak i warstwa wytworzonych mocą fantazji korelatów rozciągnięte są w czasie, obejmują szereg faz. Przy czym w przypomnieniu istnieje nierzadko w tych fazach luka. Wiemy, że coś przeżywalismy, że coś się zdarzyło. ale nie wiemy dokładnie co. Niekiedy wyteżenie pamięci wydobywa tę fazę, przywołuje do świadomości, czasem pozostaje ona w mrokach niepamięci, snujemy tylko wokół niej domysły.

Marzeniu sennemu przysługuje wartość osobowościowa, gdyż jest ono przeżyciem indywidualnego podmiotu. Jego zakorzenienie w przeżyciach jednostki na jawie oraz fakt, że zajmuje ona jakąś postawę wobec swoich marzeń sennych — lekceważy je, próbuje włączyć w tok własnego życia osobowego lub przywiązuje do nich wagę nadmierną, kształtuje życie na jawie pod presją wydarzeń ze snu — decyduje o tym, że marzenie senne i stosunek podmiotu do nich mają wartość poznawczą. Dostarczają nam informacji o cechach psychologicznych śniącego.

<sup>25</sup> Por. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa 1987, s. 162–195.

Ze względu na to, iż w przypomnieniu jakby odtwarzamy marzenie senne, więc refleksja nad snami stanowi pomost między przeżyciami onirycznymi a wyobraźnią na jawie. Uzyskujemy tu swoisty rodzaj wglądu w doświadczenia oniryczne. Wszystko to jest zamknięte w obrębie doświadczeń monosubiektywnych, stąd piętrzą się trudności metodologiczne w momencie, gdy chcemy te przeżycia poddać penetracji naukowej. Zauważmy jednak, że na tę trudność natrafiamy także w odniesieniu do innych przeżyć. Celowe będzie tu przypomnienie, że fenomenologia, która chciała być nauką ścisłą, nie godziła się na redukcję wiedzy o innych podmiotach jedynie do wiedzy o ich behawiorze. Fenomenologowie byli przekonani, że docieramy nie tylko do tego, co uchwytnie zewnętrznie, ale też do przeżyć innych ludzi. Ingarden poza pośrednim poznawaniem cudzych przeżyć psychicznych przyjmował także swoisty rodzaj bezpośredniego doświadczenia cudzej psychiki.<sup>26</sup> Sądzę, że bezpośrednio poznanie dotyczy przede wszystkim sfery uczuć i pewnych stanów psychicznych (skupienia, roztargnienia), natomiast na pewno nie dosięga obszaru marzeń sennych. Ingarden za jeden ze sposobów pośredniego poznawania cudzej psychiki uważał wnioskowanie o niej na podstawie wytworów danego człowieka. Ponieważ marzenie senne jest wytworem człowieka, wiedzę o jego życiu psychicznym możemy czerpać na podstawie analizy jego snów.

Jednakże nie mamy bezpośredniego dostępu do doświadczeń onirycznych podmiotu, musimy więc zadowolić się opowiadaniem lub opisem snu. Nie wolno wszakże tych przedmiotów utożsamiać z marzeniem sennym. Stanowi ono, jak wspomniałam, przedmiot monosubiektywny, one zaś są przedmiotami intersubiektywnymi przemijającymi (opowiadanie) lub utwalonymi (opis). Opis jako intersubiektywny wytwór czysto intencjonalny jest zarazem schematyczny wobec konkretnego marzenia sennego. Zdawać by się mogło, że skoro opis zubaża sen, to i wiedza o psychice podmiotu na podstawie dokonanego przezeń opisu będzie uboższa. Myślę, że mamy tutaj czynnik wzbogacający, którym będzie element opisu, świadczący o tym, jak osoba traktuje swój sen. To, czy przywiązuje znaczenie do swych marzeń sennych, czy opowiada o nich lakonicznie, czy opis jest ubogi, czy na tyle rozbudowany, że sugeruje wizje senne, czy nieporadny, czy charakteryzuje się walorami literackimi, jest też w pewnej mierze informacją o jej cechach osobowościowych. Analiza opisu marzenia sennego musi być zatem dwupłaszczyznowa: winna próbować dotrzeć do wizji sennych i uwzględnić ów moment sposobu prezentacji marzenia sennego.

---

<sup>26</sup> Id.: *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 407–427

Opis snu ma jednak nie tylko wartość poznawczą, ale ogranicza się do spełnienia funkcji informacyjnej o przeżyciach śniącego. Opis marzenia sennego jak każdy utrwalony wytwór językowy ma strukturę dzieła literackiego. Jeśli pojawia się w dziele literackim, to dodatkowo implikuje potrzebę rozważenia funkcji, jaką pełni w ramach szerszej całości. Nawet opis izolowany trzeba uznać za intersubiektywny wytwór czysto intencjonalny (według terminologii Ingardena) — wielowarstwowy i wielofazowy. Jak podkreślał Ingarden, w takim przedmiocie zarówno w warstwach, jak i w fazach istnieją miejsca niedookreślenia.<sup>27</sup> Z reguły osoba śniąca widziała i przeżywała więcej, niż by to wynikało z opisu. Potrafi ona ten schematyczny zapis skoncentrować. Sen opisany można potraktować jak dzieło literackie, z którym inni będą obcować i tworzyć własne konkretyzacje.

Opisom marzeń sennych przysługiwałyby nie tylko wartość instrumentalna, ich rola nie wyczerpuje się w tym, że służą przekazowi przeżyć jednostkowego podmiotu. Mogą nabierać także wartości autonomicznej, stając się czymś, co ucieleśnia wartości estetyczne, co pobudza wyobraźnię, aktywność emocjonalną i intelektualną odbiorców.

Refleksja nad snami prowadzi też do zagadnienia determinizmu i wolności. Wizje senne są wprawdzie czymś, co nam się przydarza, na co mamy wpływ niewielki, ale to, co z nimi zrobimy, jaki będzie nasz stosunek do nich, czy potrafimy je wykorzystać jako czynnik kulturotwórczy, w dużym stopniu jest kwestią świadomego wyboru. Freudowska teoria marzeń sennych przemawiała przeciwko naszej wolności. Zauważmy jednak, że wybór interpretacji jest sprawą świadomej decyzji, w której ujawnia się postawa intelektualna i preferencje wartości.

Analiza opisów marzeń sennych, ich interpretacji i teorii odbywa się w nastawieniu psychologicznym lub fenomenologicznym. W nastawieniu psychologicznym intencją będzie uzyskanie informacji o twórcy — pamiętać tu trzeba o dwu poziomach: próbie odtworzenia wizji sennych czy zawartości merytorycznej teorii i o sposobie ich przekazu. Opis marzenia sennego poddaje się też analizie przy abstrahowaniu do przeżyć realnego podmiotu (nastawienie fenomenologiczne). Nie interesuje nas psychika śniącego, pomijamy problem genezy snu i wierności opisu wobec przeżyć opisującego, skoncentrowani jesteśmy na samym wytworze jako przedmiocie intersubiektywnym, poddającym się różnym konkrety-

---

<sup>27</sup> Id.: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, Warszawa 1988, s. 316–326, 409–437; *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, s. 203–207

zaczynamy, pobudzającym wyobraźnię, inspirującym intelektualnie. W przypadku analizy teorii snów nie czynimy przedmiotem uwagi osobowości autora, lecz implikacje kulturowe teorii, zawarty w niej ładunek myśli i „puste pola”, stwarzające szanse dla jej rozwijania, uzupełniania.

Nasze myślenie lubuje się w pozycjach, z upodobaniem zestawia dychotomie. Tymczasem nie wszystko w świecie i w naszych przeżyciach da się uporządkować zgodnie ze schematami myślowymi. Próba poddania penetracji wytworów inspirowanych snami oraz przywołanie fenomenologicznej zasady wypowiadającej bezpardonową walkę wszelkim teoretycznym stereotypom generować mogą postawy intelektualne i aksjologiczne, wiodące do ogarnięcia bogatszych obszarów doświadczenia i szerszego zasięgu wytworów człowieka.

Niezależnie od tego, co sądzimy o marzeniach sennych, najważniejszym argumentem przemawiającym za potrzebą refleksji nad nimi jest obecność snów w kulturze. W mitach, religii, sztuce, teoriach psychologicznych i filozoficznych odnajdujemy inspiracje snami. Opisy i wartościowania snów nie mogą być filozofowi kultury obojętne. Poglądy, interpretacje, wytwory, generowane przeżyciami onirycznymi, są faktem kulturowym, wobec którego trzeba zająć jakąś postawę. Jeżeli filozof kultury pomija je milczeniem, to nie uwzględnia istotnego czynnika kulturotwórczego.

Refleksja nad snami nie musi oznaczać psychologizmu, może być badaniem wytworów, których źródłem jest sen, może stanowić próbę odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze doświadczenie oniryczne prowadzi do określonych postaw aksjologicznych.

#### SUMMARY

One of the factors that generated transcendentalism was the reflection on reality and dream. Husserl's phenomenology does not exhibit the dramatic problem whether the world is a product of our dreams because the philosopher distinguishes between the essence of the object and its existence. However, the use of the broad concept of experience, the high rank of the cognitive value of imagination, the insight into notional experiences and fiction create an opportunity to develop the eidetics of oneiric experience.

The interests in dreams as an experience of the real subject is found among phenomenologists who did not accept transcendental idealism. Scheler maintained that the blocking of the senses did not mean the stopping of psychic functions: it permits imagination that produces dream vision to work. Sleep is a physiological phenomenon, while dreaming is a psychic one. Reflection on the two are forms of the activity of the mind. Ingarden understood sleep as a gap in consciousness, from which he made an important philosophical inference: he did not recognise the independent existence

of the stream of consciousness and he regarded the subject as transcendent towards experiences.

The objects of interests of a philosopher of culture are the repercussions of oneiric experiences in various fields of creation, metaphors present in the language, dream-inspired representation that leads to contrastive effects in art: idealization or demonization of the world, and the theories of dreams. In analyzing the oneiric experience and the ontology of cultural artifacts successful references can be made to the achievements of phenomenology.