

Piotr Mróz

Fenomenologia uczuć. Szkic o egzystencjalistycznym redukcjonizmie

Sam tytuł niniejszego szkicu wymaga pewnego wyjaśnienia. Termin *fenomenologia* odnosi się tutaj do zainicjowanego przez Husserla zwrotu w myśli europejskiej. Przełom ubiegłego stulecia został oto zdominowany przez dwie tendencje w filozofii: radykalną formę pozytywizmu próbującego podporządkować filozofię naukom szczegółowym oraz tzw. „psychologizm”, w ujęciu którego „uzmienniany” historycznie podmiot (resp. subiektywność) rezygnował z jakichkolwiek roszczeń dotarcia do samej rzeczywistości. Subiektywność była rozumiana jako pewien – nieskończony i niewyczerpywalny – aglomerat subiektywnych doznań i reakcji.

Te (ogólnikowo i kursorycznie przedstawione) tendencje skutecznie uniemożliwiały dotarcie do poszukiwanego od stuleci związku człowieka ze światem, podmiotu z rzeczywistością, podmiotu z podmiotem.

Ostry sprzeciw wczesnego Husserla dotyczył zarówno bezzasadnych pretensji nauk szczegółowych dążących do zawładnięcia uniwersum tematycznym filozofii, której to nauki miały być gwarantem zarówno poprawności jak też i obiektywności.

Już w *Filozofii jako ścisłej nauce* Husserl stwierdzał: „Tym, co empiryczną psychologię już od jej początków w XVIII wieku stale sprowadzało na manowce, jest zatem ułuda przyrodniczej metody pojmowanej na wzór metody fizyko-chemicznej. Nie ma wątpliwości co do przekonania, że rozpatrywana w zasadniczej ogólności metoda wszystkich nauk empirycznych jest jedna i ta sama, a więc ta sama w psychologii co w nauce o przyrodzie fizycznej. Jeżeli chorobą metafizyki było dotąd fałszywe naśladownictwo już to metody

geometrycznej, już to fizycznej, to ten sam proces powtarza się tutaj w psychologii. Jest rzeczą nie bez znaczenia, że twórcami eksperymentalno-ściślejszej psychologii byli fizjologowie i fizycy. Prawdziwa metoda kieruje się naturą badanych rzeczy nie zaś naszymi przesądami i wzorami.”¹

Dążąc do prawdziwej i absolutnej rewaloryzacji zarówno metody jak i samego przedmiotu filozofii Husserl rzucił wezwanie do powrotu do samych rzeczy. Punktem wyjścia sławetnego *zu den Sachen selbst* stała się niekwestionowana w swej pewności wewnętrzna (dana w akcie świadomości) intuicja zapoznanego w nowożytnych dziejach myśli europejskiej związku pomiędzy świadomością (datum wszelkiej pewności) a transcendentnym wobec niej światem. By ów związek, relacje uchwycić w jego *modus operandi* należało – postulował Husserl – dokonać istotnego zwrotu: zawiesić wszelkie naturalne nastawienia zarówno wobec tzw. „rzeczywistości”, świata wokół nas, ale i również wobec samej świadomości. Tak więc pierwszym krokiem ku owej rewaloryzacji staje się odroczenie, *epoche* sądów dotyczących przede wszystkim istnienia. Miast kategoriycznych stwierdzeń – pozbawionych jakichkolwiek racji – *to jest, tak jest, jest taki* itd. – Husserl proponuje przejście do opisu i analizy tego, co pewne – zawartości naszych świadomych aktów.

W przypadku fenomenologii są to zjawiska, fenomeny tego co jawi się „wielofunkcyjnej”, wielopoziomowej świadomości. Zdajemy się jedynie na nasze wewnętrzne doświadczenie, które wiąże nas z tym, co zewnętrzne, a więc z tym, co zostało zagubione w paradygmacie nauk i subiektywności, resp. psychologizmu. A zarazem „uchwytujemy” – przynajmniej intuitywnie – ów związek między tym, co wewnętrzne, i tym, co wobec świadomości zewnętrzne. Jako wierny, acz krytyczny, uczeń F. Brentany, Husserl akceptuje (jest to drugi postulat jego „przewrotu kopernikańskiego”) zasadę intencjonalności sięgającą swymi korzeniami późnej scholastyki. „Wedłu tej teorii – stwierdza B. Jasiński – do każdej prezentacji przedmiotowej należy akt intencji, bez którego sam ów przedmiot nie mógłby

¹ Edmund Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 35.

być zakwalifikowany jako przedmiot poznania. Innymi słowy, w samym akcie intencjonalności bierze się pod uwagę nie tyle to, co dane w sobie, a więc przedmiot jako taki, a nawet nie tyle sposób jego prezentacji, ile przede wszystkim sposób, w jaki ów przedmiot jest ujmowany, domniemywany w świadomości – a zatem bierze się pod uwagę intencjonalny sposób zachowania się wobec tego, co jest dane w akcie. Tak więc bohaterem numer jeden fenomenologicznej teorii poznania nie jest bynajmniej ani sam przedmiot poznania, ani też sam podmiot, lecz relacja, która je łączy.¹ Nie ulega wątpliwości, iż sama zasada *epoche* (zezwalająca na dotarcie do niekwestionowalnej matrycy wszelkiej aktowości jaką jest czysta świadomość) jak też i reguła intencjonalności pozwalają uznać fenomenologię za swoiste poznawanie, badanie samych sensów, wartości wartości, zasady zasad.² Dotarcie do samej istoty, *eidos*, *Wesen* fenomenów dokonuje się poprzez ową specyficzną relację tego, co świadome, i tego, co *musi być* przedmiotem każdego aktu. Interesująca dla naszych celów jest metodologiczna wskazówka Husserla (która staje się zaczynem do własnych badań zegzystencjalizowanej fenomenologii w dziele Sartre'a, Merleau-Ponty'ego i Marcela) dotycząca wielopoziomowości działań, *modi operandi* świadomości. Apodyktyczne twierdzenie, iż nie ma świadomości poziomu zero, pozaetycznej i nieintencjonalnej otwiera bogate pole badania zainspirowane dziełem niemieckiego fenomenologa.

Zafascynowany Husserlowskim przesłaniem młody Sartre pisał – w jednej z najwcześniejszych rozpraw – z nieukrywanym entuzjazmem: „Husserl umieścił na nowo brzydotę i piękno w rzeczach. Przywrócił nam świat artystów i proroków: przeraźliwy, wrogi, niebezpieczny, z przybytkami łask i miłości. Przygotował grunt dla nowego traktatu o namiętnościach”³. W ostatnim zdaniu odnajdujemy konkretną przesłankę analizy sposobu ujęcia tego co Sartre-fenomenolog nazywa *emotions-sentiments* (namiętności-uczucia).

¹ Bogusław Jasiński, *Filozofia XX wieku*, Warszawa 1991, s. 93.

² Ibid.

³ Jean-Paul Sartre, *Situation I*, cytata za: *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 317.

Zaakceptowanie i rozwinięcie Husserlowskich propozycji filozoficznych dotyczących badań owej relacji: świadomość (*noesis*) i „świat” (*noemat*) pozwoliło na wyodrębnienie wielu poziomów, aktów nakierowanych na poszczególne fragmenty „rzeczywistości” bądź to obiektywnej, bądź to będącej dziełem podmiotu. *Świat-tak-jawi-się-świadomości* jest swoistego rodzaju ustanowieniem, jeszcze lepiej: efektem konstytucji w aktach twórczej, spontanicznej a przede wszystkim wolnej świadomości. Jest ona porównywana do dynamicznej matrycy tworzącej i „nadającej istnienie” temu wszystkiemu, co francuska tradycja egzystencjalistycznej fenomenologii nazwie niewdzięcznym dla przekładu terminem *monde vécu* (*Lebenswelt*), „światem ludzkich doświadczeń”.

Z pierwotnie nieuformowanej, chaotycznej substancji, materii, *hyle światowości*, za twórczym i sprawczym działaniem *noesis* wyłania się pewien znaczący, usensowniony twór: coś, co nie mogło zaistnieć przed przybyciem intencjonalnej, lecz nie utożsamionej z przedmiotem, świadomości. Reguła intencjonalności nakazuje, aby każdy akt był tetyczny, nakierowany swym zakresem działania na to, co „przedmiotowe”. To właśnie owa tajemnicza moc – intencjonalność – jest niejako odpowiedzialna za to, czym „jest”, resp. jak *jawi się* transcendentna rzeczywistość. Z mocy owej wielopoziomowości to, co pierwotnie pozbawione znaczenia, staje się teraz czymś czytelnym, znaczącym, mówiącym o świecie (i o samym akcie). Strefa *transcendentnego* (istniejąca na zewnątrz świadomości) jest „osiągana”, konstytuowana na wiele sposobów. Mogę objąć ją aktem kognitywnym, myślą ukazującą mi pewną, nie daną uprzednio, strukturę logiczną – pewien logos rzeczywistości, jej rozumowe podłoże. Będzie to obszar – ustanowiony przez *świadomość-myśl*, noemat pewnych niezmiennych i trwałych zasad rzeczywistości inteligibilnej: idei, związków przyczynowo-skutkowych, zasad – obszar prawdy rozumianej jako myślowy korelat świadomości. W innym przypadku akt nakierowany jest na „pierwotne”, bezpośrednio dane warstwy fizycznej rzeczywistości. Będzie to ogląd percepcyjny tworzący swój przedmiot w kontakcie z hyletyczną warstwą przedmiotów.

Oto „ukazujący” się przede mną fragment mojego gabinetu. Na podłodze – w obecności innych przedmiotów – znajduje się („od

zawsze”) wełniany dywan. Percypują go kolejnymi „ruchami” świadomości – uczę się stopniowo jego bogatych zestawów jakościowych. Mogę go postrzegać na wiele różnych sposobów i ujęć. Sama faktura dotyku jest czymś, co chroni przed zimnem podłogi a zestaw barw znakomicie „komponuje” się z fotelem w stylu eklektycznym itd. Te wszystkie cechy (dane w bogactwie niewyczerpywalnej percepcji: ukazanie jednego aspektu zamyka przed oglądem inny¹ powodują za sprawą świadomości, iż mam do czynienia z dywanem – przedmiotem o pewnej ustalonej funkcji, sensie „mojego” świata, który odsłonił tylko jeden ze swoich „wyglądów”. Percepcja – posiadająca swój korelat, przedmiot w rzeczywistości „realnej” nieuchronnie odsyła mnie do wiecznie „otwartej”, przebogatej i nadmiarowej struktury świata *jako-takiego*, sławetnego *champ hodologique* Merleau-Ponty’ego. Istnieje też inny rodzaj, typ świadomości, której akt niejako „daje” natychmiast swój przedmiot. Jest to ta znakomicie opisana przez Sartre’a-fenomenologa wyobraźnia, występująca z odmienną od percepcji tezą, nastawieniem ku rzeczywistości. Miał stopniowego odkrywania świata „realnego”, ona go tworzy momentarycznie. Zawiesza tezę urzeczywistniającą tworząc, dokładniej: „wyobrażając” sobie przedmioty ontologicznie „domknięte”, wyłączone z pola hodologicznego a nawet będące nośnikiem cech sprzecznych. Jest to „odrealnione” istnienie we własnej czasoprzestrzeni „stosujące” niepowtarzalne reguły gry ze światem. I wreszcie świadomość, a raczej jedna z jej funkcji: anonsowana już emocja, uczucie, odczucie.² Wiemy już, że w analizowanej tu wersji fenomenologii husserlowskiej, a także w przypadku fenomenologicznych koncepcji Sartre’a, Merleau-Ponty’ego, Marcela czy Ricouera są one *ex definitione* aktami świadomości: „opatrzone intencją” i objęte redukcją transcendentálną. Działając w ramach jednej świadomości – z możliwością zmiany tezy, *attitude*: od myśli (której Husserl przypisuje najważniejszą rolę), przez percepcję i wyobrażenie, uczucia, resp. Świadomość emotywną, nadaje lub jeszcze dokład-

¹ Por. na ten temat J.-P. Sartre, *Wyobrażenie*, Warszawa 1969, szczególnie fragment o świadomości percepcyjnej.

² Por. na ten temat J.-P. Sartre, *Esquisse de theorie des émotions*, Paris 1939.

niej: ustanawia sens świata, który niejako pozostaje odległy dla innych tez. Francuscy uczniowie Husserla dokonali radykalnego rozdziału, jednoznacznej interpretacji zasad intencjonalności i redukcji. Odrzucając trwałą, „osobowy” charakter świadomości (postulowane przez Husserla Ego, Ja transcendentalne), Sartre i Merleau-Ponty przyjęli *nicościowy* charakter świadomości oraz fakt jej niczym nieograniczonej spontaniczności, wolności. Wyciągnięto (na gruncie ontologii radykalnej) wnioski, że zasada intencjonalności ostatecznie w sposób konieczny i absolutny rozdziela to, co immanentne, (świadome, ludzkie, „podmiotowe”) od tego, co transcendentne, zewnętrzne dla świadomości. Ta ostatnia – już w latach czterdziestych – zostaje utożsamiona z czymś, co w swej nie danej a priori i dopiero w akcie egzystencji „odnajdywanej” istocie nie jest bytem, jak chciał Husserl, ale przede wszystkim egzystencją-nicością (*le néant*). Poziom odczucia, *attitude d'emotion* nakazuje odbierać świadomość siebie jako „spontaniczność skontrastowaną z biernością świata rzeczy”, jako wolność w zetknięciu z jej brakiem. Te ważkie dane analizy wewnętrznej stanowią fundament jednej z najciekawszych ontologii świata konstytuowanego w aktach uczuciowych (*de sentiment*).

Z racji bycia „tezą”, aktem świadomości, uczucia „pozwalają”, resp. są nakierowane na swe przedmioty – tak jak nakierowana jest myśl, percepcja czy wyobrażenie. Korelaty te czy też przedmioty relacyjnie związane z aktami są w pierwszym, *naturalnym* podejściu czystymi pasywnościami, są *tam*, a nie są jeszcze przez nic wyróżnione, nie są opatrzone żadnym szczególnym *uczuciowym* sensem.¹ Byłaby to postawa niejakiej obojętności, bowiem jak słusznie zauważa Maria Gołaszewska „świadomość człowieka jako jednostki nadaje różną rangę temu, co występuje w kręgach społecznych, w jego otoczeniu przestrzennym i w czasie. [...] Wiele przedmiotów i zdarzeń rozgrywających się blisko nas ledwie dotyka naszej świadomości, nie odgrywa niemal żadnej roli dla konstytuowania naszego świata”². Sartre – w cytowanej już pracy – stwierdza,

¹ Por. rozprawę Sartre'a *Wyobrażenia*, przeł. P. Mróz i A. Śpiewak, Kraków 1998.

² Maria Gołaszewska, *Człowiek w zwierciadle sztuki*, Warszawa 1977, s. 33.

iż „masywne i biernie przedmioty” niejako wymuszają na podmiocie, owym ja bez trwałego istotowego centrum, swoistego rodzaju uczucie. W *L'Être et le Néant* będzie to owo sławne zażenowanie, wstyd przed tym, co jest wyposażone w istotę. Lecz w pierwszych fazach rozwoju zegzystencjalizowanej fenomenologii świadomość ta przybiera inną formę. Na jej prerefleksyjnym poziomie kontakt z tym, co transcendentne, prowadzi do „utrwalenia” (świadomość jest przecież nicością) owego rozdziału, *różni*: bytu-w-sobie (we wszelkich przejawach, formach) i bytu-dla-siebie (jej różnych *modi operandi*). Z inicjalnej obojętności świadomość przechodzi do tego, co zabarwia, resp. konstytuuje świat negatywnie. Wprowadzimy w tym miejscu konieczne rozróżnienia. Dla zegzystencjalizowanej fenomenologii i późniejszego egzystencjalizmu¹ istotnym jest fakt bycia niczym nieograniczoną wolnością jak i też motyw wrzucenia w świat, w faktyczność (*facticité*). Przy innej okazji autor niniejszych uwag stwierdzał: „Stan owej absolutnej, nieograniczonej przez nic i nikogo wolności nie jest jedynym *parametrem* bytu człowieka. Istnieje drugi, biegnący paralelnie moment egzystencji ludzkiej, to znaczy fakt znajdowania się w określonej sytuacji, rzucenie człowieka w świat. A to z konieczności ogranicza projekt jednostki. Wolność, którą jest każdy z nas, napotyka byt zastany, dany w sytuacjach, byt, którym nie jestem, a on nie jest mną. A więc wolność (sfera możliwości) i faktyczności (świat) to swoistego rodzaju napięcie wytworzone na skutek dwóch skrajności. W środku znajduje się zawsze człowiek – a ściślej mówiąc bohater egzystencjalny, świadomość stawiająca pytania o sens swego bycia, o swój fundament ontyczny, o podstawowe wartości”².

Zetknięcie wolnej, projektującej świadomości z tym, co zewnętrzne, jest doświadczeniem (i tak również oddajemy wieloznaczne *sentiment, emotion*) *par excellence* już nie obojętnym, lecz w swej istocie negatywnym. Relacja do świata (przedstawionego jako potencjalny

¹ O związkach fenomenologii i egzystencjalizmu por. P. Mróz, *Filozofia sztuki w ujęciu egzystencjalizmu*, Kraków 1992, szczególnie wstęp.

² P. Mróz, „Egzystencjalistyczny ethos odkłamania...”, w: M. Gołaszewska (red.), *Ethos sztuki*, Warszawa-Kraków 1985, s. 233.

korelat aktu świadomości emotywniej) ujawnia przerażającą strukturę rzeczywistości zniewalającej człowieka. Oto jedno z najdobitniej wyartykułowanych w literaturze filozoficznej XX wieku doświadczeń zbędności, nadmiaru (*trop*), niekonieczności istnienia. „Siedziałem bezwiednie na ławce, oszołomiony, ogłuszony tą profuzją bytów bez początku [...] Wszędzie rozwijanie się, rozkwity, uszy moje brzęczały istnieniem, nawet moja skóra dygotała i otwierała się, oddawała się powszechnemu pączkowaniu; dlaczego tyle istnień, jeśli wszystkie one są do siebie podobne? [...] Ta obfitość nie sprawiała wrażenia hojności, wprost przeciwnie. Była ponura, cierpiętnicza, zakłopotana samą sobą”¹. Świadomość w zetknięciu z owym „ogłuszającym” i bezprzyczynowym nadmiarem istnień odczuwa stan permanentnego zagrożenia. Odczucie to jest tożsame dla Sartre’a z pierwotnym doznaniem „smaku” istnienia – sławetnej *nausée* – mdłości [atakującej] człowieka, gdy stara się zbliżyć do zagadki bytu. Pozornie obojętny, statyczny świat bytów-w-sobie staje się konkretnym zagrożeniem, gdy próbujemy go transcendować, wprowadzić własną projektowość. „Przedmioty nie powinny nas dotykać, bo są martwe. Posługujemy się nimi, odstawiamy je na miejsce, żyjemy pośród nich, są użyteczne i nic więcej. Ale mnie dotykają, to nie do zniesienia. Boję się z nimi wejść w kontakt, tak jakby były żywymi zwierzętami.”²

W symbolice filozoficznej Sartre’a korzenie kasztanowca, kamienie nad jeziorem, a także banalne przedmioty codziennego użytku stanowią potencjalne źródło nie tyle psychicznie, co właśnie ontologicznie negatywnych doznań. Każdy projekt wolnej, niezdefiniowanej i niedefiniowalnej jednostki: świadomości-w-świecie jest zagrożony procesem niespełnienia. Oto opisywana na kartach *L'Être et le Néant* góra: jest mi obojętna, nie stoi na przeszkodzie, gdy nie zamierzam realizować projektu przejścia na drugą stronę Alp, lecz w momencie próby jego realizacji ta zwalista, groźna masa bytu-w-sobie ujawnia mojej świadomości swe prawdziwe oblicze: jest tym czym jest stanowiąc wyzwanie dla mej spontaniczności, mej nie-

¹ J.-P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1974, s. 187.

² *Ibidem*, s. 40.

ukonstytuowanej do końca istoty, która „pragnie” wkorporować ów czyn (akt przejścia) do generalnego projektu bycia. Emocja związana z tą – powtórzmy – ontologiczną trudnością rodzi poczucie obcości, alienacji w sferze faktyczności. Nie jest to już, jak „neutralnie” zakładał Husserl, pewien materiał do konstytucji, do ustanowienia znaczeń, ale źródło zagrożenia – utraty własnej wolności, wejście w sferę bytu nieautentycznego. Stąd, skoro nie możemy (jako zespół świadomości tetycznych, nakierowanych zawsze na coś względem nas transcendentnego) uniknąć presji faktyczności, to pozostają – zdają się twierdzić egzystencjaliści – dwie drogi: poddanie się – akt renuncjacji w stosunku do zewnętrznego świata, kontynuowanie owej *bierności-obojętności* – a więc uczuć zrodzonych w pewnej fazie kontaktu ze światem. Przykładem będzie tu archetypiczna postawa Camusowskiego bohatera, który wystawia swój czyn i postawę uległości wobec rzeczywistości-w-sobie i świata ludzkiego na próbę nie do wytrzymania. Aktem milczenia – odmowy (*refus*) bycia Mersault odrzuca grę z rzeczywistością zrozumiałą dla Innych: świat jest nie tyle zbędny, nadmiarowy (to słońce, piasek, fale morza, które stanowią jądro zbrodni), lecz przede wszystkim absurdalny. Drugą postawą jest bunt, próba *myślowego* opanowania emocji mdłości – uczucia choroby, alergicznego uczulenia na sens jednostkowego bytu. Jest to doświadczenie świadomości rzeczy objawiających się w swej prawdzie ostatecznej. Innymi słowy, w swej głębinowej, ultymatywnej rzeczywistości. Rzeczy widziane w stanie *nausée* są takimi, jakimi są. I właśnie w owym cierpieniu, bólu świadomości bohater egzystencjalnej przygody musi osiągnąć moment autentyzmu. „Rzeczy w chwili trwania mdłości ukazują się w swej ostatecznej prawdzie, w swej nie-do-przekroczenia inności.”¹ Zauważmy jak dalece kontynuatorzy i uczniowie Husserla odeszli od nauki mistrza: właśnie w rozumieniu świadomości emotywniej i odczuć w stosunku do pierwotnej, Husserl powiedziałby: *hyletycznej* tkanki rzeczywistości. To, co miało stanowić neutralne, emotywnie nie zabarwione *residuum* aktowości, zostaje skontaminowane negatywnym odczuciem.

¹ Frederic Jameson, *Sartre*, New Haven 1980, s. 108.

Rodzące się w bolesnych epifaniach, doświadczenie pełnego, „skondensowanego” aż do granic obrzydzenia bytu-w-sobie zostaje uznane za wymiar aksjologiczny. Świadomość zbędnego, totalnie absurdalnego świata staje się znakiem prawdy, oczywistości, której dotychczas nie dostrzegano. Uzyskana w ten sposób wiedza o istnieniu, o bycie świata zmusza mnie do wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji: uczucie mdłości indukuje uczucie buntu, walki, którą zamierzam podjąć w „trosce” o egzystencję autentyczną. Lecz na mojej drodze staje byt szczególnego rodzaju: Inny.

Zauważyliśmy już, iż głównym zagrożeniem wolnej, spontanicznej świadomości człowieka jest transcendentny świat, zastana rzeczywistość. Stąd, owo doznanie (*emotion*) zagrożenia, *nausée*, mdłości ontologicznych, poczucie zbędności i absurdu. Tak skrajne postawy jak owa *indifférence* (obojętność) czy *opusczenie* (*délaissement*) świata charakteryzują specyficzny *modus vivendi* człowieka: bytu, a raczej egzystencji, która jest skazana na wolność, na egzystowanie w kondycji wrzucenia-w-absurd, brak określonej *a priori* istoty. Są to owe dane aktów świadomości refleksyjnej, ujawniające naturę nie tyle otaczającej rzeczywistości, co przede wszystkim mej własnej nicości, braku ontologicznego, którym jestem. Z tak wyostrzoną, „napiętą” do granic możliwości – jak powie Lévinas – świadomością własnego istnienia człowiek (w przyjętym tu rozumieniu matrycy wolnych, indywidualnych aktów) *spotyka* drugie „Ja” – specyficzny przedmiot o paradoksalnym statusie.

Fenomenologia egzystencjalna – w przeciwieństwie do nauki Husserla – nie ma żadnych wątpliwości co do pochodzenia Innego. To fakt, który jak stwierdza Sartre – jest jednym z najdramatyczniejszych wydarzeń w moim życiu.¹ Bowiemy oto w moim polu działania pojawia się byt hybrydalny: nie świadomość (nie mam owej oczywistości, tak jak w przypadku mojej aktowości), ale też i nie rzecz. „Zabiega” on o rzeczywistość podobnie jak ja, jego działania są pewnego rodzaju projektem, podobnie do moich. On również – mniemam w preontologicznym założeniu – odczuwa grozę, mdłości, bunt czy obojętność w stosunku do bytu-w-sobie. On również – by

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, partie o relacjach z Innymi, Paris 1948.

pozostać przy tej zantropologizowanej, personalistycznej frazie – podejmuje pewne działania w świecie (jest przecież, a „podpowiada” mi to preontologiczne rozumienie, wolną, spontaniczną projektywnością). Co więcej, musi być zapewne świadom swej ograniczoności, wrzucenia w świat, który zastał. I właśnie ta świadomość (Sartre mówi o spotkaniu Innego w sferze transfenomenalnej), to wstępne rozeznanie *natury* Innego wywołuje we mnie uczucie – obawy, trwogi i nienawiści (są to – z braku precyzyjnych odpowiedników w języku polskim – terminy niejako zastępcze). Istotny jest ich *ontologiczny* a nie *psychologiczny* wymiar. Powtórzmy raz jeszcze: idzie tu o akt świadomości emotywniej. By w pełni zrozumieć te fundamentalne kategorie odczuć (*sentiments*) panujące w świecie człowieka należy pokrótce przedstawić główny zarys tzw. projektu generalnego, resp. wyboru pierwotnego (*choix originel*).

Podstawową tezę Sartrowskiej ontologii *monde vecu* jest owa radykalna różnica (tak plastycznie i przekonywująco przedstawiona na kartach *L'Être...*) pomiędzy tym, *co jest (tre la)* – uposażone w trwałą, bezczasową istotę – i tym co owej istoty nie posiada, lecz skazane jest absurdalnym, bezprzyczynowym aktem, resp. aktami wolności-spontaniczności na stopniowe, mozolne i cierpiętnicze dochodzenie do niej – jej konstytuowanie aż do momentu śmierci. Ów stan rozdarcia (*fissure*) stanowi źródło cierpienia i trwogi oraz zazdrości bytu-dla-siebie (świadomości) jaki żywi on w stosunku do własnego ontologicznego przeciwnika. Nie chcąc tutaj utracić swej „natury”, istoty-do-której-zmierza, którą pragnie konstytuować, byt-dla-siebie pragnie pełni. Oznacza to ni mniej ni więcej, iż zachowując wszelkie „cechy” przysługujące mu jako świadomości – wolność, rozporządzalność, projektowość – chciałby uzyskać trwałą istotę. Taki stan oznaczałby akt usprawiedliwienia własnej egzystencji, wydarcie z primordialnej, nieprzekraczalnej kondycji absurdalnego, skazanego na bezprzyczynowość bytu – egzystencji totalnie niesprawiedliwej – bez żadnych ku temu racji pojawiającej się właśnie tu i teraz.

W ontologii Sartrowskiej dążenie to jest określone mianem fuzji, trwałego spotkania bytu-dla-siebie z bytem-w-sobie, lecz z utrzymaniem pierwotnego statusu świadomości-jako-świadomości. Jest to – podkreśla Sartre – pragnienie (*désir*) niemożliwe. Ów heterono-

miczny byt byłby przecież Bogiem – bytem stanowiącym rację własnego istnienia, a więc czymś samosprzecznym w świetle ontologii radykalnej Sartre’a. Projekt generalny jest jeszcze jednym paradoksalnym żądaniem, niespełnialnym marzeniem rozdartej i poszukującej racji istnienia jednostki. W dążeniu do zaspokojenia tego ontologicznego pragnienia (*désire d’être Dieu*), „zabliźnienia” owego braku, jakim jest byt-dla-siebie, napotyka on na „stanowczy” opór: świata transcendentnego oraz Innych. Rozumiemy już teraz, jakie uczucie w świetle Sartrowskiej ontologii bytu ludzkiego będzie doświadczeniem przewodnim w świecie, w którym napotykamy Innych. Jak słusznie zauważa J. Bukowski: „Byt-dla-siebie może teraz wziąć rewanż za swą ontologiczną niedoskonałość i wykorzystać swą nieograniczoną wolność do triumfalnego poniżenia i upokorzenia Innych”¹. Stąd też – a jest to fenomen opisywany przez Sartre’a zarówno na poziomie teoretycznym jak i literackim² – primordialnym uczuciem rządzącym światem człowieka (*monde vécu*) jest uczucie nienawiści. „W momencie – stwierdza Bukowski – kiedy osiągam pełną wiedzę o bezużyteczności wszelkich wysiłków prowadzących do potraktowania Innego jako partnera, bliźniego, bliskiego mi przyjaciela, rodzi się specyficzna postawa nienawiści: odrzucam szlachetne cele pojednawcze i traktuję Innego jako instrument moich celów”³. Gdy w mej pilnie strzeżonej przestrzeni wolności pojawia się „on”, muszę obrzucić go badawczym, petryfikującym spojrzeniem (*le regard*). W ten oto sposób wydobywam na jaw te cechy, uposażenia jakościowe, które stara się skrzętnie ukryć przede mną. A przede wszystkim jego dążenie do opanowania bytu-w-sobie: jego projekt generalny. Tak więc, podstawowym znaczeniem bytu-dla-innych jest sytuacja konfliktowa. Sartre stwierdza kategorycznie, iż „konflikt, zmaganie człowieka z człowiekiem jest podstawowym źródłem bycia-dla-innych”⁴, bowiem to Inny nieodmiennie staje na drodze mych dążeń, będzie starał się uniemożliwić

1 Jerzy Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 74.

2 Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, op. cit., rozdział o estetyce Sartrowskiej.

3 Jerzy Bukowski, op. cit., s. 73.

4 Jean-Paul Sartre, *L’Etre...*, op. cit., s. 450.

pełnię mojej wolności. Zresztą jest absolutnie pewien, iż ów *regard* działa niczym obosieczny miecz: mój byt-dla-innych jest również formą posiadania. Ja również „jestem oglądany” (*je suis regardé*), jego spojrzenie kreuje innych tak jak on sobie tego życzy. To on teraz ujawnia sekret mojego istnienia: mych bezzasadnych wysiłków, mej ucieczki od autentycznego *modus* istnienia, mej totalnej samotności-w-świecie. To wreszcie on ogląda mnie tak jakbym był przedmiotem wśród innych, skonstruowanych już rzeczy. Wreszcie stara się unicestwić moje relacje ze światem, niweluje ów dystans, jaki oddzielał mnie od rzeczywistości. Bytuję dla jego spojrzenia jako zwykły, banalny przedmiot. Stąd, by raz jeszcze przytoczyć Bukowskiego: „gdy pragnę odzyskać swój byt, jestem projektem odzyskania mojego bytu, chcę oprzeć go na swojej wolności. Projekt odzyskania siebie jest projektem *obosiężnym*: nie mogę realizować go inaczej jak poprzez pochłonięcie, zasymilowanie Innego. I to bynajmniej nie w pokojowy sposób”.¹ Stał też wszelkie relacje międzyludzkie – miłość, nienawiść, obojętność – tak znakomicie przedstawione przez Sartre’a będą opierać się na nowej przesłance: bycia oglądanym i oglądaniu. Inny nie jest centrum emotywnym w żadnym pozytywnym sensie: przecież tak samo jak „Ja” został bez żadnych ku temu racji wrzucony w obcy, nieprzychylny i wrogi świat. Tak samo jak „Ja” dąży do utrzymania swej wolności – projektowości i tak samo jak „Ja” odrzuca ową świadomość mdłości – gdy rzeczy ukazują swe prawdziwe oblicze. Ale właśnie z powodów ontologicznych, nie psychologicznych, nie mam żadnych podstaw by szukać w nim sojusznika. Wypływa to z nieprzeniknionej do końca, niewytłumaczalnej istoty rzeczywistości: wiecznotrwałego konfliktu toczącego się między bytem-w-sobie (transcendentną rzeczywistością, którą muszę objąć swą świadomością) a moją nicością.

Nie dziwi więc fakt, iż w stosunku do Drugiego upajam się możliwością panowania nad nim, możliwością zaskakiwania go, by ujrzeć jego wstyd, bo tylko wtedy – utrzymuje Sartre – mogę uchronić swą tworzoną istotę, realizować swój projekt generalny.

¹ Jerzy Bukowski, op. cit., s. 77.

Tak więc, nienawiść do innego jest wszechobecna w Sartrowskim *oeuvre*. Jest to – i Sartre nie neguje tej konstatacji – chorobliwa emocja, uczucie nieszczęśliwe i rozdarłe, lecz jakże typowe (wręcz archetypiczne) dla człowieka. W swym epistemologiczno-ontologicznym redukcjonizmie wszelkie postawy wobec Innego dają się sprowadzić do formy owej *haine* – nienawiści, jaką człowiek (byt-dla-siebie) żywi w stosunku do Innych za ich samodzielność, wolność, własną niezbywalną projektowość. Nienawidzę go za to właśnie, że jest takim, jakim jest, że – i tu Sartre wielokrotnie powołuje się na stare porzekadło francuskie – „wyjada moje kaszany z ogniska”. Oznacza to dokładnie, iż tak jak jestem zazdrosny o byt-w-sobie: jego „statykę” ontyczną, jego istotę – tak teraz będę zazdrosny o Innego: być może to właśnie jemu uda się zrealizować ów *projet général*, dojść do istoty nie tracąc wolności, zachowując te cechy i uposażenia, które przysługują świadomości – bytowi-dla-siebie? W specjalnie stworzonym dziale – psychoanalizie egzystencjalnej – Sartre poddał wnikliwym badaniom dwa projekty generalne: Baudelaire’a (praca *Baudelaire*) i Geneta (błyskotliwe studium – poświęcone tej jakże powikłanej, niejednoznacznej i kontrowersyjnej postaci – noszące znamienity tytuł: *Saint Genet – Comédién et martyr*). Te szczegółowe, oparte na analizach całości pola hodologicznego, badania jeszcze raz utwierdziły Sartre’a-fenomenologa w przekonaniu, że postulowana przez Husserla redukcja i wyrowadzona zasada intencjonalności otwierają człowieka na świat transcendentny, czyniąc z jednostki współtwórcę właśnie poprzez tak różne tezy, nastawienia świadomości, jak myśl, wyobraźnia i uczucie. To co zostało zainicjowane przez fenomenologię Husserla otrzymało inny, bardziej zegzystencjalizowany wymiar dramatu bycia człowiekiem – a więc istnością o niepewnej, wечно poszukiwanej istocie. Fakt wrzucenia w niezrozumiały, absurdalny byt świata niejako z góry skazuje jednostkę na rozgrywanie męczącej i traumatycznej gry ze światem i Innymi. Te negatywne uczucia, emocje – nieodłączny strach i obawa przed uprzedmiotowieniem, trwoga istnienia oraz najważniejsze – ale nie w sensie nastawień naturalnych, psychologicznych – nienawiść do Innego są niemalże parametrami ludzkiej egzystencji. Ten typ badań, jaki zaprezentował i kontynuował Sartre w swej wersji fenomenologii i egzystencjalizmu,

doskonale odpiera zarzut postawiony mu przez personalistę E. Mouniera, który – niesprawiedliwie jak sądzimy – stwierdził, iż „jeżeliby Sartre po prostu, zgodnie ze zwyczajem lekarzy, zatytułował ten rozdział swego dzieła: *Ontologiczne studium jednej ze struktur bytu-dla-drugiego* – moglibyśmy je przyjąć jako godną uwagi analizę jednej z głównych postaw, jakie zajmujemy w relacji z otoczeniem. Odrzucamy je dopiero z tą chwilą, w której autor rości sobie pretensje do wykluczenia możliwości wszelkich innych doświadczeń, usiłuje je przedstawić jako opis *ne varietur* bytu-dla-drugiego”¹. Sartre’owi nie można jednakże zarzucać tak przedstawionego ograniczenia, jednostronności w ujmowaniu relacji międzyludzkich. W dążeniu do ukazania, wręcz obnażenia właściwego wymiaru ludzkiej egzystencji wskazał na tkwiące w nas samych, w żywiole naszej wolności, którą jesteśmy, konkretne zagrożenia egzystencją właśnie nieautentyczną, zafalszowaną – duchem powagi (*ésprit de serieux*) bądź fałszywą wiarą (*mauvaise foi*). Te mechanizmy „stara-ją się” zdjąć totalną odpowiedzialność z człowieka, przenieść ją w sferę „pozaludzką”, szukać usprawiedliwienia egzystencji tam, gdzie w żaden sposób nie da się go odnaleźć. Relacje międzyludzkie – tak jak pojmowała je zegzystencjalizowana fenomenologia – są doświadczeniem trudnym, wręcz szokującym, ale czyż nie stajemy bliżej prawdy – zdaje się twierdzić Sartre – gdy odrzucamy fałszywe mniemania i podejmujemy wyzwanie bycia człowiekiem aż do samego końca?

Piotr Mróz

¹ Emanuel Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1957, s. 200.