

Jerzy Bukowski

Problem Innego u Sartre'a

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (57), 142-151

1981

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

zyku kultury (np. w języku artystycznym) o doskonalenie i utrwalanie spójności i integracji grupy.

W ten oto sposób zaznaczonych zostało wiele aspektów znaczeniowych uczestnictwa kulturalnego, wywiedzionych z różnych funkcji kultury wobec jednostki i zbiorowości ludzkiej. W krótkim wylczeniu można następująco przedstawić te aspekty: 1) *semiotyczny*, czyli odnoszący się do społecznego procesu komunikacji poprzez znaki i systemy znakowe; 2) *hermeneutyczny*, tj. polegający na umiejętności odczytywania i nadawania sensu przekazom informacyjnym i wytworom symbolicznym przez ich rozumiejącą interpretację; 3) *aksjologiczny*, tj. odnoszący się do wartości i ich porządków, a także do utrwalonych sposobów wartościowania; 4) *normatywno-sterowniczy*, obejmujący znajomość norm i wzorów oraz regulujący i samoregulatywny ich wpływ na zachowanie się; 5) *psychologiczny*, tj. odniesiony do cech osobowości i wyuczonych umiejętności, zwłaszcza recepcji i ekspresji, dzięki którym przyswajane treści kultury stać się mogą przedmiotem życia wewnętrznego, jednostki; 6) *gnostyczny*, tj. odniesiony do zasobu i organizacji informacji, „wyposażenia konceptualnego”, które umożliwia orientację wobec doświadczeń i doznań, zwłaszcza symbolicznych; 7) *socjologiczny*, tj. odwołujący się do sfery symbolicznych identyfikacji z grupą i pozycją w grupie oraz do wspólnoty wartości zapewniających integrację w działaniu.

To, co zostało powiedziane o kulturze i istocie uczestnictwa kulturalnego, pozwala udobitnić pewną tezę fundamentalną: *wpływ kultury* jako narzędzia oddziaływania na społeczeństwo i jego członków realizuje się przez *treści kultury i ich interpretujące, sensotwórcze przeżycie* świadomej partycypacji. Zależy on więc nie tyle od liczby i rodzaju zachowań odbiorczych lub twórczych umożliwiających kontakt z treściami kultury, ile od ich skutków psychospołecznych. Między statystyką i socjografią konsumpcji kulturalnej a wiedzą o modelującym wpływie treści kultury na osobowość i system społeczny istnieje dość znaczny dystans poznawczy.

Andrzej Tyszka

Problem Innego u Sartre'a

Sartre nie ma wątpliwości, skąd się bierze istnienie Innego: jest ono niepowątpiewalnym faktem, danym nam w preontologicznym rozumieniu. Istnienie Innego nie może być jedynie prawdopodobieństwem, gdyż prawdopodobieństwo dotyczy przedmiotów dostępnych lub potencjalnie dostępnych naszemu do-

świadczeniu. Natomiast Inny nie jest mi bezpośrednio dostępny, jego istnienie nie jest tak oczywiste jak moje¹ — jest on poza moim doświadczeniem i jego istnienie jako *Autre soi* nie może być w ogóle rozpatrywane w kategoriach dowodności lub niedowodności². Lecz jeżeli nie domyślam się niczego o Innym, to afirmuję go³ na innej drodze niż ta, która prowadzi mnie do poznawania świata. Mój wrodzony opór dla solipsyzmu wiąże się z tym, że mam *preontologiczne* zrozumienie bytu Innego i jego ze mną relacji; jeśli istnienie Innego nie jest próżnym domysłem, czystą fikcją, to jest tak, ponieważ jest to *pewna odmiana cogito*, dotycząca właśnie Innego. Wchodzi tu w grę oczywistość Kartezjańska: jest to tak silne przeświadczenie, jakim było dla Kartezjusza *cogito*, a przecież on też nie *udowodnił* swego istnienia⁴. Trzeba zrozumieć, iż szukać należy nie powodów do uwierzenia, że Inny istnieje — twierdzi Sartre — lecz że istnieje jako odmienny ode mnie, jako *Inny* właśnie. Kartezjańskie *cogito* jest jedynym punktem wyjścia dla Sartre'a, który to punkt zostanie poszerzony zgodnie z poszerzeniem rozumienia samego *cogito*. Inny nie jest dla nas obiektem wiedzy (gdyż wiązałoby się to znów z prawdopodobieństwem), lecz tym, kto interesuje się naszym bytem. Zjawia się on dla mnie jako nie będący mną, co może oznaczać dwojaką negację: zewnętrzną — separującą substancję od substancji lub wewnętrzną — syntetyczną, aktywne pokrewieństwo dwóch terminów, które konstytuują się poprzez obustronne wzajemne zaprzeczenie siebie; ta negatywna relacja jest odwracalna i implikuje fakt, że mnogość Innych nie jest zbiorem kolektywnym, lecz całością, gdyż jeden byt znajduje zaprzeczenie w drugim, a przez to staje się w pełni bytem — dla siebie. Jest ta całość tak skonstruowana, że niemożliwością jest wykroczyć poza nią i przyjąć „punkt widzenia całości” (jak chciał Hegel).

Tak więc Sartre, chcąc uniknąć Kartezjańskiego substancjalizmu, przyjął *cogito* prerefleksyjne, wyrażające się w określaniu świadomości pojęciem *irreflechi*: żywej świadomości, stającej „twarzą w twarz” z przedmiotem, nawiązującej z nim kontakt przed właściwym naukowym poznaniem. Opór dla solipsyzmu i głębokie przekonanie, że istnienie Innego nie jest tylko próżnym domysłem i że w owym preontologicznym zrozumieniu dany jest nam od razu

¹ Da się tu odczytać wpływ Husserlowskich rozważań nad apodyktycznością i oczywistością czystej świadomości.

² „Ni confirmée ni infirmée elle ne peut ni croire ni décrire, ni même se mesurer” — J.-P. Sartre: *L'être et le néant*. II wyd. Paris 1957 Gallimard, s. 296.

³ „Mais précisément je ne conjecture pas l'existence d'autrui je l'affirme” (*ibidem*, s. 296—297).

⁴ „Autrement dit, Descartes n'a pas prouvé son existence (*ibidem*, s. 297).

Inny jako nie-Ja, a więc od razu mamy do czynienia z negacją⁵ stanowiącą punkt wyjścia Sartre'owskiej filozofii człowieka, której centralnym pojęciem jest pojęcie konfliktu, rodzi pytanie, czy istotnie konflikt jest jedyną relacją z Innym i jak przedstawia się sprawa połączenia teorii konfliktu z przekonaniem o negacji jako relacji konstytuującej dla mnie istnienie Innego.

Piotr Hoffman uważa, że Sartre dowodzi istnienia kategorii „podmiotowości poza nami”⁶. Ale nie można według niego mówić w przypadku Sartre'a o dowodzeniu istnienia innej *subiektywności*, innego Ja. Twierdzi Hoffman, że „warunkiem niezbędnym do przeżywania obecności Drugiego z okazji rzeczy jest uprzednie posiadanie doświadczenia Drugiego”⁷. Drugi jest nam dany przez znaki, ale pozostaje dla nas nieosiągalny, bo jest *człowiekiem*. Wymyka mi się, gdyż jest swym własnym projektem. Widzimy wyraźnie, jak dąży Hoffman do pojęcia człowieka jako czegoś, co nie może podlegać definicji; uważa on, że „dopiero będąc przekonany, że jestem obecny wobec bytu o takiej właśnie naturze, a nie wobec insekta czy nogi stołowej, mogę odczuć siebie jako przedmiot. (...) Trzeba, abym miał już doświadczenie Drugiego, żebym mógł poczuć się wobec niego przedmiotem. Dopiero wiedząc, że sam obiektywizuję Drugiego, mogę «domyślić» się, że zachodzi też relacja odwrotna”⁸. Za Jeanne Delhomme (*La pensee interrogative*) wyróżnia Hoffman inne postawy, jakie możemy przyjąć w stosunku do Innego, czym otwarcie występuje przeciw Sartre'owskiej teorii konfliktu jako istoty stosunków międzyludzkich. Są to postawy zapytujące, które przekształcają się w obiektywizację Innego dopiero wtedy, gdy jego czynom nadajemy sens. Obok obiektywizacji dużą rolę spełnia obojętność wobec Drugiego, którą Sartre sprowadzał do nienawiści. Hoffman twierdzi: iż „konflikt powstaje wówczas, gdy ta obiektywizacja, przy pomocy której Drugi dokonuje gwałtu na moim bycie, staje w poprzek moim zamierzeniom. Genetycznym warunkiem istnienia konfliktu jest właśnie «nieprzyjemny» charakter obiektywizacji, której ulegam”⁹. Jeśli Inny staje na drodze mych dążeń i obiektywizuje, uprzedmiotowia mnie — wytwarza się konflikt. Tylko że dla Sartre'a jest zawsze tak, że Inny staje na drodze mych dążeń i stanowi dla mnie przeszkodę, będąc poprzez swą „bezwstydnie” manifestowaną na moich oczach wolność granicą mej wolności. Dla Sartre'a istnieje wyłącznie dualizm: uprzedmiotowiam — jestem uprzedmiotowiany, nie ma żadnych postaw zapytujących, obiektywizacja zaś jednoznaczna jest ze zredukowaniem do takiego właśnie dualizmu. Nie tylko nie może być

⁵ Która wypływa z nicości.

⁶ P. Hoffman: *Istnienie Drugiego*. „Studia Filozoficzne” 1965 nr 2, s. 169.

⁷ *Ibidem*, s. 173—174.

⁸ *Ibidem*, s. 181.

⁹ *Ibidem*, s. 192.

miłości („kochać to nienawidzić wspólnego wroga”¹⁰), ale nawet obojętności.

We *Wprowadzeniu do egzystencjalizmów* atakuje Mounier teorię Innego jako tego, który patrzy na mnie nienawistnie i uprzedmiotowia mnie lub też którego ja „zamrażam” swym nienawistnym spojrzeniem (*le Regard*). Skoro bowiem dwaj ludzie to zawsze dwa byty, które chcą sobie siebie wzajemnie przyporządkować, to możliwe są dwa rodzaje „ataku” na Innego: próba osiągnięcia go w jego wolności (to, co opisywał Sartre w *L'être et le néant* jako miłość) oraz próba sprowadzenia go do cielesności (to, co opisywał on w tym dziele jako pożądanie, sadyzm itp.). Ale nie jest możliwy sukces ani w jednej, ani w drugiej próbie. Przyrównuje Mounier schemat Sartre'owskiego związania podmiotu patrzącego z przedmiotem oglądanym do zacięcia się mechanizmu, w którym dwie połączone części ulegają zablokowaniu. „Oswabadzając jedną, klinuje się drugą. Gdy się z kolei odblokuje drugą, zaklinowuje się pierwsza. W schemacie Sartre'a tak się właśnie przedstawiają nasze stosunki z drugim człowiekiem. Będąc podmiotem pragnę go uchwycić jako podmiot. Lecz jeżeli występuje jako podmiot, on zastyga w przedmiot. A wobec jego podmiotowości mogę jedynie wystąpić jako przedmiot niezdolny jej osiągnąć”¹¹. Niemożliwe jest jednoczesne objawienie się Innego jako podmiotu i przedmiotu i ta bezsilność przesądza o poczuciu winy i nienawiści, jakie w nas powstają.

„Jeżeli Sartre po prostu, zgodnie ze zwyczajem lekarzy, zacytował 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 i usiłuje je przedstawić jako opis *ne varietur* bytu-dla-drugiego. Podejmując tutaj rozróżnienie tego, co autentyczne i tego, co nieautentyczne, rozróżnienie, któremu nie sposób odmówić wszelkich odniesień do wartości, powiedzielibyśmy, że opis Sartre'a jest właśnie opisem nieautentycznego bytu-dla-drugiego”¹². A czyż może być większy zarzut dla filozofii Sartre'a od zarzutu nieautentyczności?

Przytoczone wyżej dwa sprzeciwy względem wyłączności konfliktu jako jedynej relacji między mną a Innym są charakterystyczne dla wielu myślicieli, żeby wymienić tylko Marcela, Bubera, Merleau-Ponty'ego, Levinasa, Luijpena. Są oni przeciwnikami teorii

¹⁰ J.-P. Sartre: *Diabeł i Pan Bóg*. Przekł. J. Kotta. „Dialog” 1959 nr 9, s. 68—69.

¹¹ E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Przekł. E. Krasnowolskiej. Kraków 1964, s. 302.

¹² *Ibidem*.

konfliktu i nie starają się jej odrzucać, lecz wykazać, iż konflikt jest *jedną* z wielu postaw, które przyjmujemy w stosunku do Innych.

Stanowczość, z jaką odrzuca Sartre wszystkie proponowane przez wymienionych myślicieli rozwiązania, jest stanowczością człowieka, który jest głęboko przekonany, że odkrył całą tajemnicę interpersonalnych związków. Jego rozumowanie jest podporządkowane przeświadczeniom, jakie żywić zwykł człowiek przekonany o swej nieomyślności w punkcie wyjścia. A punktem wyjścia Sartre'a było dokonanie podziału bytu na dwie całkowicie odrębne, choć zahaczające się bez przerwy wzajemnie kategorie: byt-w-sobie i byt-dla-siebie = świadomość, zabsolutyzowanie jednej z nich jako bytu ontologicznie doskonałego, pełnego, tożsamego z sobą i przyznanie drugiej pytałości jako jej natury. W punkcie wyjścia leżało też podjęcie Kartezjańskiego *cogito* i zinterpretowanie go jako „*cogito* prerefleksyjnego”, co miało przybliżyć jego koncepcję do zasad fenomenologii.

A że przeświadczenia Sartre'a wyrażają się w poglądach bezkompromisowych i skrajnych, a przy tym niezwykle sugestywnie wyłożonych, więc nic dziwnego, że odpieranie zarzutów sprowadzić on zdołał do pewnego schematu, który można zinterpretować tak:

- 1) wykazanie, że dany przeciwnik filozoficzny traktuje stosunki międzyludzkie w niewłaściwy sposób, gdyż nie dostrzega, iż jedynym związkiem łączącym ludzi jest dualizm podmiot — przedmiot = transcendujący — stranscendowany = subiektywność — obiektywność = obserwujący — obserwowany; dualizm ten ma swoje oparcie w Kartezjańskim *cogito*;

- 2) skoro jesteśmy na poziomie *cogito* i skoro mamy do czynienia z dualizmem podmiot — przedmiot, to porzucić trzeba wszelkie marzenia o wykroczeniu poza nienawistne spojrzenie, bo każdy, kto patrzy, musi patrzeć z nienawiścią, musi pragnąć zniszczenia Innego, zabicia jego możliwości, gdyż wypływająca z nicości negacja stanowi o mym związku z Innym — wyrazem tej negacji, dążności do niszczenia jest w życiu codziennym nienawistne spojrzenie;

- 3) ponieważ każda postawa wobec Innego da się zinterpretować na podstawie *cogito* i tylko wówczas można powiedzieć coś konkretnego o przedmiocie poznania, którym w tym przypadku jest człowiek, a więc każda postawa zasadza się na konflikcie, który niesie w sobie zrodzoną z negacji nienawiść.

Zwróćmy uwagę, że nienawiść łączy się u Sartre'a ze spojrzeniem. Jeżeli nawet przyjąlibyśmy jako dowiedzione jego twierdzenie o konieczności potraktowania Innego w kategoriach oglądanego przeze mnie przedmiotu (choć już tu można postawić pytanie, dlaczego sprowadza się Innego do kategorii przedmiotów, o których posiadamy lub zdobywamy wiedzę, podczas gdy wcześniej podkreślał Sartre preontologiczne zrozumienia Innego jako odmienny sposób

dotarcia do niego), to nie jest jeszcze powiedziane, że takie spojrzenie musi być nienawistne. Dlaczego nie możemy patrzeć na Innego z miłością (zakładając już nawet, że obojętność da się sprowadzić do nienawiści)? Przecież cały obszerny fragment o miłości w *L'être et le néant* zdaje się świadczyć, że możliwe jest w spojrzeniu projektowanie Innego jako wolnej transcendencji, jako możliwej dzięki memu wyrzeczeniu i mej ofiarności *dobrowolnie* przeze mnie uznanej granicy mej wolności. Natomiast następująca po tym fragmencie krytyczna część, w której rozбивa Sartre nadzieje na pozytywne rozwiązanie problemu ewentualnego wprowadzenia miłości do swego systemu, oparta jest na jednym tylko przeświadczeniu, które nazwać można największym i najważniejszym przeświadczeniem Sartre'a: że patrzeć można tylko nienawistnie. Na pytanie „dlaczego tak jest?” nie dostaniemy żadnej odpowiedzi poza odwołaniem się do ontologicznych badań wyróżnionych kategorii bytu, z których to badań wynika konieczność negatywnego stosunku bytu-dla-siebie do bytu-w-sobie. Nie jest to jednak wywodzone dalej z głębszych przekonań i dalszych przesłanek, lecz płynie z uznania negacji i podtrzymującej ją (rodzącej ją) nicości za podstawowe elementy naszej rzeczywistości. Dlaczego akurat to co negatywne, to co nienawistne i konfliktorodne uważa Sartre za główny składnik w budowie swej filozofii? Taką koncepcję musiał stworzyć człowiek, który patrzył na świat pesymistycznie i traktował ludzi jako wrogów. Thody w swej znakomitej książce twierdzi, że wiele poglądów Sartre'a ukształtowało się w dzieciństwie, w specyficznej atmosferze domu Charlesa Schweitzera. Odizolowanie chłopca od kolegów, od świata stało się dla niego czymś niezwykle istotnym, pamiętanym do końca życia. Stąd obsesyjny motyw uwięzienia, odseparowania widoczny szczególnie w *Przy drzwiach zamkniętych* i w *Więźniach z Altony*¹³. Nie sposób czytając opisy nienawistnego spojrzenia nie zastanowić się, jaka była kolejność psychologiczna założeń i wniosków w podstawowych punktach systemu Sartre'a. Czy nie było przypadkiem tak, że nienawidząc świata i czując obrzydzenie do ludzi jako potencjalnych morderców jego wolności stworzył on odpowiednie założenia ontologiczne? Jest to bardzo prawdopodobne.

Nie od rzeczy będzie tu dodać, że tak często pojawiająca się w *L'être et le néant* nicość traktowana jest przez Sartre'a bardziej po platońsku niż po parmenidesowsku. Odmienność, inność jest właśnie wewnętrzną negacją, a tylko świadomość może być jako taka konstytuowana (bo byt-w-sobie jest pełną pozytywnością i nie dopuszcza relacji). Być czymś innym, czymś różnym od bytu zakłada istnienie bytu-w-sobie, w stosunku do którego coś może być różne. Byt-w-sobie nie zna pojęcia różnicy i choć poszczególne

¹³ P. Thody: *Sartre. A Biographical Introduction*. Studio Vista Limited 1971, rozdz. 1.

byty-w-sobie różnią się zdecydowanie od siebie, to poucza nas o tym dopiero świadomość¹⁴. Tak więc Sartre'owska nicość, na której wszystko się opiera, nie jest nicością w Parmenidesowskim ujęciu: „byt jest, niebytu nie ma”, lecz stanowi zasadę różnicowania bytów, a będąc przy tym relacją, czyli bytem ontologicznie drugorzędnym względem bytu-w-sobie, istnieje tylko w połączeniu z bytami-w-sobie, do których dołącza się i rozpoczyna wówczas swą niszczyielską działalność.

Sartre podniósł problem *cogito* i w znany nam już sposób stworzył nową jego odmianę: włączył w obręb *cogito* preontologiczne rozumienie bytu Innego jako tego, który nie jest mną. Uważał Sartre, że już u Heideggera dokonała się typowa dla XX w. zmiana w rozumieniu *cogito*: Heidegger przeszedł mianowicie — utrzymując w mocy stary dobry termin — od „ja myślę” do „my istniejemy”, i jest to najlepszy przykład zwrotu od orientacji epistemologicznej do metafizycznej. Sartre podjął chętnie owo zmodyfikowane *cogito*, protestując zarazem przeciw koncepcji *Mitsein*. Dla niego prawomocne stało się nie: „współistniejemy”, lecz: „żyjemy w konflikcie”. Ogólna formuła „my istniejemy” dopuszcza obydwie możliwości, zachowując neutralność w kwestii ewentualnych przesądzeń. Znane jest Sartre'owskie określenie *Mitsein* jako wspólnoty niewolników pracujących na tej samej galerze: łączy ich wspólny los, wspólne dążenie do wyzwolenia, ale są względem siebie obojętni, nie tworzą prawdziwej wspólnoty osobowej. Oczywiście najbardziej intrygujące w tej krytyce jest to, że Sartre zarzuca Heideggerowi jako błąd niedostrzeganie roli wspólnoty, jak gdyby cała filozofia autora *Diabła i Pana Boga* była apoteozą wspólnoty!

Tak naprawdę w Sartre'owskim *cogito* nie przeżywamy Innego jako osoby ludzkiej w prerefleksyjnym rozumieniu (spotkaniu, dialogu), lecz chwytamy go zawsze jako takiego-a-takiego w danym momencie jego faktyczności lub uciekamy przed przedmiotowością, która za jego sprawą nawiedza świat i zmusza nas do przyjęcia statusu przedmiotów jego spojrzenia. Nie nawiązujemy z Innym żadnego kontaktu osobowego. Grygiel wypowiada głęboką prawdę, gdy mówi, że „o Drugim można tylko myśleć”¹⁵. Nasuwa to od razu pytanie: czy Inny w ogóle istnieje, czy nie jest tylko projektem mojej świadomości i czy nie ma niebezpieczeństwa, przed którym nie ustrzegł się Husserl poszukując zasady istnienia *alter-ego* w ostatnich swych dziełach?¹⁶ Otwiera się dla Sartre'a *cogito* na cały wymiar egzystencji, a mimo to Inny ma sens tylko wówczas,

¹⁴ Por. Platon: *Sofista*. *Polityk*. Przekł. W. Witwickiego. Warszawa 1956, s. 85.

¹⁵ S. Grygiel: *Inez zabija miłość*. „Znak” nr 111, s. 998.

¹⁶ Zwłaszcza w potężnych trzech tomach *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Iso Kern. Haga 1973 Martinus Nijhoff. Husserliana t. 13—15.

gdy rozważany jest przez świadomość pozycjonalną, gdy jest *myślany*. Wydawać by się mogło, że nowa koncepcja świadomości pozwoli na włączenie w obręb rozważań tych sfer osobowości Innego, które do tej pory leżały poza sferą filozoficznych dociekań, a które przed Sartrem w sposób systematyczny poruszał w swej emocjonalnej teorii poznania tylko Scheler. Oczywiście nie można zrozumieć Innego tak, jak rozumie się siebie (świadomość nieetytyczna jest niepozycjonalną samoświadomością — tylko w odniesieniu do samego siebie, do swej własnej subiektywności stosował Sartre wprowadzone przez siebie we *Wstępie do L'être et le néant* pojęcie świadomości nieetytycznej), bo nie jest się nim. Nie ma potrzeby uzasadniania niemożności dotarcia do innego człowieka i po rozważaniach Husserla i przede wszystkich Schelera na temat *Innerlichkeit* i *Intimsphäre* wiemy, że Inny pozostanie na zawsze tajemnicą w swej sferze intymnej. Ale według założeń Sartre'a właśnie poszerzenie *cogito* o preontologiczne zrozumienie pozwalało odczuwać Innego jako drugiego Mnie. I w momencie, kiedy byliśmy dość blisko początku pełnej analizy wszystkich postaw, jakie mogą się odkryć dzięki takiemu właśnie preontologicznemu kontaktowi z Innym, Sartre zawęził pole badań do jednej tylko postawy. Nicóż separacji oddziela nas od siebie tak definitywnie, że możemy dotykać się jedynie myślą — nienawistnym, konfliktorodnym i uprzedmiotowiającym spojrzeniem.

Tylko dla czego mówi się w ogóle o *konflikcie* z Innym? Przecież nie ma między nami żadnego kontaktu poza myślowym. Wszystko sprowadza się do relacji myślowych, wymiany spojrzeń i wzajemnego oglądania się jako takich-to-a-takich. Może dla ludzi podobnych do Sartre'a pod względem przeżyć życiowych i stosunku do rzeczywistości, dla ludzi ogarniętych nienawiścią do Innych, dla mizantropów jest to jakaś i w dodatku jedyna forma *kontaktu*. Nie ma tu natomiast żadnego kontaktu w takim sensie, w jakim mówi się zazwyczaj o kontakcie między ludźmi (a nie ich myślami). Jakież spotkanie może mieć miejsce między myślącym podmiotem a myślonym przedmiotem? Może to być *relacja* określania lub poddawania się określeniom, ale nie kontakt.

Sprowadzenie wszystkich relacji intersubiektywnych do konfliktu doprowadza w efekcie do zamknięcia się w sferze myśli, w swej własnej subiektywności. Grozi to z jednej strony idealizmem, którego tak wypiera się Sartre, a z drugiej zacieśnia sferę jego rozważań i przekreśla nawet dotychczas osiągnięte wyniki. Okazuje się bowiem, że wbrew przekonującym analizom emocjonalnych postaw wszystko, co jest istotne, da się sprowadzić do dziedziny świadomości, a kontakt ze światem jest wyłącznie kontaktem myślowym. Przekreślona zostaje w tym momencie cała żmudna praca Schelera z *Wesen und Formen der Sympathie*, a najsmutniejsze jest to, że chciał przecież Sartre poszerzając *cogito* włączyć sferę emocji do swej filozofii i nawiązać z otaczającym światem fenome-

nologiczny kontakt jako z partnerem dialogu. Tymczasem zabrnął w ślepy zaułek, do czego przyczyniło się to samo *cogito*, dzięki któremu tak sugestywnie odpierał ataki krytyków. Wywiedzione z *cogito* sprowadzenie struktur poznawczych do dualizmu wszechmogący podmiot — bezbronny przedmiot zamknęło przed nim świat „oszałamiających zapachów i niepowtarzalnych widoków”, który jest udziałem prawdziwych fenomenologów, mimo że i oni przywiązują wielką wagę do sfery świadomości. Sartre’owska nienawiść stała się wyłącznie jakością aktu myślowego, a spojrzenie utraciło charakter rzeczywistego spojrzenia, w którym można coś zobaczyć: stało się metaforycznym określeniem skierowanej ku przedmiotowi myśli. Potrzebna jest tymczasem także sfera emocji i w niej nienawiść jako uczucie emocjonalne. Bo jeżeli nie traktuje się nienawiści jako emocji, a jedynie wiąże ją z myśleniem o Innym, to nabierają sensu pytania: czy Inny w ogóle istnieje, czy też jest tylko wytworem mej świadomości, mej (może chorej) wyobraźni? czy nie zamykam się we własnej subiektywności i nie popadam w solipsyzm?

W filozofii Sartre’a góruje podwójna jednostronność:

- 1) nie ma innych relacji z Innym jak tylko konflikt;
- 2) jedynie świadomość tetyczna, a więc sfera myśli rządzi kontaktem z Innym.

Może „gdzieś za górami jest inny Orestes i inna Elektra”, ale tu i teraz jest nam dostępna tylko pewna ich strona — w taki sposób możemy metaforycznie określić ową jednostronność. Jeżeli Sartre powiedział: jest Inny, istnieje na pewno, odczuwam w preontologicznym, prerefleksyjnym kontakcie jego istnienie, jest on dla mnie pełną osobą ludzką ze swą niedostępną mi *Intimsphäre*, ale w poznaniu mogę mówić tylko o tym, co podlega refleksji, a więc w procesie poznania dany jest mi tylko jeden wymiar bytu Innego — to byłoby wszystko w porządku. Jeśli jednak mówi Sartre, że Innym jest to i tylko to, co mogę *mieć* (resp. uprzedmiotować), to budzi się protest przeciwko takiej koncepcji, choćby była ona wspierana pięknymi i sugestywnymi analizami. Sartre ze swą łatwością i perfekcją analiz mógłby się pokusić o niebanalne efekty, gdyby tylko zechciał zerwać z raz przyjętymi dogmatami swej filozofii; z dogmatami, które za cenę spójności systemu uniemożliwiają mu wydobycie konsekwencji z zarysowywanych we wspomnianych analizach możliwości.

Wątpliwości, które ukazują się nam na podstawie lektury dzieł Sartre’a, nie są niestety — w zakresie antropologii filozoficznej — tymi wątpliwościami, o których mówi się, że mają większe znaczenie dla historii filozofii aniżeli niektóre pozytywne rozstrzygnięcia. Do takich wątpliwości należą dopiero te, które powstają u czytelnika po zapoznaniu się z podstawami Sartre’owskiej ontologii i teorii spojrzenia uprzedmiotowiającego. Jest bowiem wystarczająca ilość materiału, żeby wieść dyskusję, nawet jeżeli miałyby one wypaść

zdecydowanie na niekorzyść Sartre'a. Natomiast problemy człowieka jako bytu ludzkiego rozpatrywanego dla siebie (choć oczywiście na gruncie bytu-w-świecie, będącego rzuconością człowieka w świat) w kategoriach ontologicznych okazują się wręcz niemożliwe do takiego rozpatrzenia z uwagi na założony dualizm kategorii bytowych.

Jerzy Bukowski

Norwid u Wajdy O roli motta poetyckiego w „Popiele i diamentcie”

Zjawienie się napisu we współczesnym filmie dźwiękowym nikogo dzisiaj nie zdumiewa. Równocześnie jednak napis filmowy nie jest tym samym napisem, do którego przyzwyczaiło odbiorcę kino nieme. Przeszedł on długą, skomplikowaną ewolucję. W okresie wczesnodźwiękowym uznany za środek zbędny i anachroniczny zjawiał się na ekranie bardzo rzadko, a jego specjalizacja z reguły obejmowała funkcje pomocnicze. Dominowała wówczas niepodzielnie wypowiedź dźwiękowa. Napis zdawał się być możliwością wyrazu przewyciężoną i pozbawioną jakiegokolwiek perspektywy na przyszłość.

Pierwszy ważny sygnał późniejszego przełomu przyniósł w tym względzie *Obywatel Kane* Orsona Wellesa. W istocie utwór ten nie tyle z napisem „eksperymentował”, ile ponownie odkrywał jego ekranowe właściwości. Decydującą rolę odegrała tu nowa zasada strukturalna, zapewniająca napisowi charakter integralny w obrębie dźwiękowej wypowiedzi filmowej. Kino wczesnodźwiękowe próbowało napis generalnie odrzucić jako przeżytek epoki niemej. W filmach mówionych ma on wręcz sankcję anachronizmu. W utworze Wellesa (1941 r.) napisy wewnątrzjęciowe i międzyjęciowe zjawiają się nieoczekiwanie często, jakby na przekór dawniejszym uprzedzeniom konkurując funkcjonalnie ze słowem mówionym.

Po raz pierwszy na taką skalę napis okazuje się w filmie dźwiękowym środkiem wyrazu w niczym nie „gorszym”, lecz po prostu innym od wypowiedzi mówionej. Dzięki umiejętnej aranżacji słowa mówionego i pisanego uruchomiona zostaje *alternatywa* współwystępowania tych elementów na ekranie, ich łącznego użycia — alternatywa, której nie chciała dostrzec i nie umiała wykorzystać kinematografia wczesnodźwiękowa. Odkrywając na nowo możliwości wyrazowe napisu *Obywatel Kane* przywraca równocześnie sztuce