

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre

Diametros nr 21, 14-29

2009

Artykuł został 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.

Problem samouchwytności ciała – Husserl i Sartre

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Wprowadzenie

Problematyka podmiotowości zajmuje wiele miejsca wśród dysput toczonych przez współczesnych filozofów. Kwestie tego, czym jest podmiot, jakie są jego związki z innymi podmiotami, co wie i skąd czerpie wiedzę o sobie i o innych itd. – to pola zainteresowania przedstawicieli wielu kierunków filozofii XX wieku. Oczywiście nie sposób sprowadzić pojawiających się koncepcji do jednego, zwanego sposobu myślenia o podmiocie i wywieść z niego jedną, spójną charakterystykę. Nie można też jednoznacznie wskazać na prawidłowości rządzące ewolucją następujących po sobie w porządku chronologicznym poglądów myślicieli. Historia pojęcia „podmiot” przypomina w tym względzie płataninę ścieżek biegnących w różne strony, w pewnych odcinkach razem, ale w innych osobno. Tym jednak, co jak się zdaje, jest wyraźne, to zasadnicza różnica, jaka dzieli współczesność od nowożytnego sposobu pojmowania podmiotowości. Wiek XX oznacza się pewnym przełomem, jeśli chodzi o rozumienie tego, kim jest podmiot. Ów przełom można określić jako zerwanie z koncepcją uchwytnego podmiotu.

Przełom do jakiego doszło, nie wydarzył się w sposób nagły – był, mówiąc językiem Nietzschego, przygotowywany. Kiedy nastąpił, głównie za sprawą Heideggera, zainspirował wielu późniejszych myślicieli. Wraz z upadkiem wiary w istnienie substancjalnego podmiotu, upadła wiara w jego samouchwytność – bezpośredniość sposobu dania. Podmiot przestał być pojmowany jako fundament poznania. Żywa w nowożytności idea możliwości zwrócenia się ku sobie stała się martwa, a wraz z nią iluzoryczne stało się przekonanie co do pewności, jaka miała charakteryzować wiedzę uzyskaną od siebie i o sobie zarazem.

Czynione powyżej uwagi o odejściu w filozofii dwudziestowiecznej od pojmowania podmiotu jako tego, co uchwytnie, nie należą do oryginalnych. Zerwanie z kartezjańskim paradygmatem pojmowania podmiotu podkreślało już wielu interpretatorów myśli współczesnej. Piszący o owym zerwaniu pojmowali je jednak głównie jako porzucenie idei samouchwytnego ducha reflektującego siebie w poznawczym akcie. **W interpretacjach poświęconych współczesnej refleksji nad człowiekiem podkreślano odejście od pojmowania podmiotu jako czystej bezpośredniości, ale bezpośredniości duchowej.** W cieniu pozostawało inne zerwanie: człowiecza dusza (ego, jaźń itd.) straciła moc spojrzenia na siebie wewnętrznym okiem swojej uwagi, a wraz z utratą tej mocy znikła samouchwytność

ciała. Odejście od nowożytnego paradygmatu pojmowania człowieka pojawiło się w postaci porzucenia idei bezpośredniej uchwytności, a więc również – co pragnie się tu zaakcentować – z porzuceniem idei samouchwytności ciała.

Przykładem filozofii, gdzie oba powyżej wspomniane „zerwania” wyraźnie daje się wskazać jest egzystencjalna refleksja Sartre’a. Żywa i wyraźna jest w niej myśl, iż ciało nie jest dane sobie w sposób bezpośredni. Idea ta pojawia się w związku z jego koncepcją intersubiektywności (ciała dla innego), i na jej gruncie musi też zostać pojęta. Na tym samym gruncie – a więc jako element problematyki intersubiektywności – kwestia sposobu, w jaki jest nam dane własne ciało, pojawia się u Husserla. Zestawienie tych dwóch filozofii, którego nie warto byłoby dokonywać tylko ze względu na powyżej wspomnianą zbieżność, ma dużo szerszą perspektywę. Te dwie, krańcowo różne w sposobie rozumienia podmiotowości koncepcje filozoficzne, mogą bowiem posłużyć za ilustrację zmiany, do jakiej dochodzi w XX stuleciu a jaka zarysowuje się w sposobie pojmowania podmiotu. Myśl Husserla tkwi korzeniami w nowożytnym jeszcze rozumieniu podmiotowości, tradycji, dla której punktem wyjścia jest *ego cogito*. Poznawcza samoprzejrzyistość, samowiedza podmiotu uzyskiwana na gruncie refleksji nad aktami świadomości pozostaje dla Husserla oczywistością. Dla Sartre’a podmiot jest już bytem ekstatycznym, pojmującym siebie na gruncie tego, co „poza nim”. Różnica w rozumieniu tego, czym jest podmiot, dotycząca uzyskiwania wiedzy o sobie, pojawia się również w sposobie, w jaki podmiotowi jest dane jego własne ciało. I tę właśnie różnicę znakomicie ilustruje zestawienie koncepcji intersubiektywności Husserla i Sartre’a.

Refleksja nad faktem, że „mam ciało” odbywa się u obu myślicieli w cieniu filozoficznej „rekonstrukcji” napotykania innego, lub napotykania „ja” przez innego. Ciało pojęte jest w ich koncepcjach jako *modi*, w jakim występujemy przed innymi. I niech to zostanie osią odniesienia tych dwóch refleksji – by celem ostatecznym była ekspozycja problematyki uchwytności ciała. **Dokonujące się w XX wieku zerwanie z ideą kartezjańskiego podmiotu to zerwanie z ideą bezpośredniości z jaką dany jest sobie sam człowiek, a nie tylko jego dusza.**

1. Fenomenologia spotkania z innym u Husserla

Fenomenologię jako pewną nową postać filozofii transcendentalnej Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* określa mianem neokartezjanizmu¹. Kartezjusz chciał dowieść obiektywności świata, chciał więc pośrednio dowieść tego, że świat jest światem intersubiektywnego doświadczenia. Idea świata jako wspólnoty za-

¹ Husserl [1982] s. 43.

mieszkujących go monad łączy Husserla z Kartezjuszem. Wspólna jest im również droga, po której krocząc, do tego celu chcą dotrzeć. Droga tą jest subiektywizm. Aby dotrzeć do świata wspólnego trzeba najpierw cofnąć się w głąb samego siebie.

Kartezjusz w metodycznym wątpieniu (obalaniu praw, w które „ja” może wątpić) zachowuje wyłącznie *ego* własnych *cogitationes*, czyli podmiot swoich myśli. Podmiot ów pojęty jest jako coś, co nie daje się unieważnić nawet wtedy, gdy cały świat nie istnieje. Husserl, postępujący za Kartezjuszem, dokonuje zwrotu ku subiektywności, tyle że za pomocą fenomenologicznej *epoche*². Jest ona pojęta jako metoda, dzięki której świat obiektywny staje się światem istniejącym dla *ja* radykalnie filozofującego. Wszystko, co istnieje w granicach świata ma swoją ważność ze względu na to, że jest spostrzegane, przypominane, oceniane itd. przez *ego*³. Rezultatem *epoche* jest więc solipsyzm.

Stanowisko to jest jednak – przynajmniej w założeniu – wyłącznie punktem wyjścia. Solipsyzm Husserla (podobnie jak sceptycyzm Kartezjusza) jest pomyślany jako stanowisko służące temu, by je przekroczyć. Ma być tylko – jak sam mówi – preludium fenomenologii intersubiektywności⁴. Fenomenologia Husserla ma dowieść istnienia innych *ja* poza *ja* własnym⁵. Jak zatem możliwe stanie się istnienie cudzej świadomości po dokonaniu redukcji fenomenologicznej?

Tym, czego dotyczy *epoche*, jest pozycja egzystencjalna zajmowana wobec świata. *Epoche* staje się metodą uchwycenia siebie samego jako czystego *ja* wraz własnym świadomościowym życiem, w którym świat jest światem istniejącym dla owego *ja*. Filozof kierujący uwagę na to, co się jawi, otrzymuje siebie samego. *Ja*, które wyłania się w wyniku zastosowania *epoche*, to *ja* transcendentalne, które nie jest już człowiekiem. Ma to swoją istotną konsekwencję.

Nastawienie fenomenologiczne prowadzi do rozwarstwienia w obrębie *ja*: na *ja* monadyczne – oddające się światu w naturalny sposób, zainteresowane światem, pochłonięte nim i *ja* fenomenologiczne – nieuprzedzonego obserwatora. *Ja* monadyczne – *ja* zainteresowane światem – to treść świadomości *ja* transcen-

² Ibid., s. 26.

³ Ibid., s. 26-28.

⁴ Ibid., s. 44.

⁵ Przejście jakiego dokonuje Husserl od solipsyzmu do intersubiektywizmu, na gruncie idealizmu transcendentalnego, Kołakowski określa jako najciemniejszą stronę tej filozofii. Dosięgnięcie innej osoby jako innej realności w obrębie własnej wydaje się z góry skazane na niepowodzenie, gdyż rezultat przeczyłby intencji. Husserl próbuje rozwiązać problem mostu – wychodząc od świata immanentnego chce dotrzeć do świata intersubiektywnego – ale zdaniem Kołakowskiego próba ta skazana jest na niepowodzenie. Kołakowski [2003] s. 80-84.

dentalnego, przedmiot jego refleksji⁶. I po drugie: wszystko, o czym nasze doświadczenie mówi nam, że istnieje, po to aby być, musi istnieć dla *ja* fenomenologicznego, to znaczy istnieje wyłącznie jako zjawisko w świadomości. Taka postawa eliminuje możliwość opozycji zewnętrzny-wewnętrzny i oczywiście rodzi problem istnienia autonomicznej świadomości innego.

Podkreślić należy zatem, że problematyka innego pojawia się u Husserla w postaci badań nad innym jako przedmiotem samoświadomości. Inny, w badaniu fenomenologicznym, to inny obecny dla *ja*. W wyniku przeprowadzonej transcendentalnej redukcji pojawia się egologiczna sfera istnienia, sfera czystego oglądania. *Epoche* odsłania nowe doświadczenie – doświadczenie transcendentalne. Problem konstytucji drugiego *ja* pojawia się zatem dopiero wówczas, gdy od nastawienia naturalnego przejdzie się do nastawienia fenomenologicznego. Właściwie postawione pytanie o innego, na gruncie fenomenologii Husserla, brzmi zatem: jak doświadczam innych w obrębie mnie samego? Jak na gruncie samowiedzy pojawia się ten, o którym nie wiem wszystkiego? Odpowiedź na to pytanie daje *V Medytacja*.

W ramach transcendentalnie zredukowanego życia świadomości, *ja* doświadcza świata wraz z istniejącymi w nim innymi⁷. Doświadczenie to jest doświadczeniem obcości. Na gruncie filozofii, która wyjściowo jest solipsyzmem, musi pojawić się pytanie: skąd pochodzi polaryzacja na to, co obce w obrębie tego, co własne?

Odpowiedź Husserla jest następująca: moje i obce – są to systemy konstytuowane przez świadomość. Wewnątrz transcendentalnego ego kształtuje się monadyczne ego – ego związane z określonymi przeżyciami jako ich konkretny podmiot. Inny zaś staje się czymś, co przekracza monadyczne ego, wykracza poza jego własne zasoby. Skąd jednak wiem o tym, co poza nie wykracza?

Drogą odpowiedzi wskazywaną przez Husserla jest abstrakcja⁸. W obrębie doświadczenia fenomenologicznego abstrahuję od wszystkiego, co jest mi obce (lub co na jedno wychodzi, pozostaję przy tym, co jest moje własne). Abstrakcja ta jest wykluczeniem wszystkiego, czego sens nie pochodziłby od filozofującego *ego*. W wyniku tej operacji pojawia się fenomen świata z odróżnioną w nim warstwą przyrody, która – jak pisze Husserl – utraciła charakter *dla każdego*⁹. Pośród materialnych ciał owej przyrody odnajduję moje własne ciało. Tym, co owo ciało wy-

⁶ Husserl [1982] s. 50-51.

⁷ Ibid., s. 133.

⁸ Ibid., s.139-141.

⁹ Ibid., s. 140.

różnia, jest sens cielesności żywej, w jaki jest wyposażone. Ciało własne nie jest po prostu bryłą fizyczną (*Körper*), ale jest czymś żywym (*Leib*). Na czym żywość własnego ciała polega?

Pytanie to u Husserla jest pytaniem o to, w jaki sposób dane mi jest własne ciało? W jaki sposób powstaje dla mnie jego sens jako tego, co jest żywe?

W samych *Medytacjach* dokładnej odpowiedzi na to nie znajdziemy, ale daje ją II tom *Idei*¹⁰. Zamieszcza w nim bowiem Husserl obszerniejszy passus dotyczący konstytucji cielesności (zarówno własnej jak i innego).

Ciało własne dane jest w dwojaki sposób: od wewnątrz – za pomocą czucia i od zewnątrz – za pomocą wzroku¹¹. Podział ów odpowiada różnicy w nastawieniu: czy jestem nastawiony na wnętrze mego ciała, czy na jego zewnątrz. W nastawieniu na wnętrze „dowiaduję” się o własnym ciele poprzez to, że jestem „w nim” i odbieram różne wrażenia np.: ciepło na grzbiecie, zimno w nogach itd. Ciało konstytuuje się tutaj w sferze dotykowej stając się polem zlokalizowanych wrażeń. Będąc narzędziem postrzegania tego, co znajduje się poza nim, dane jest również sobie, by tak rzec, na drodze spoglądania „wewnętrznym okiem czucia”. Ciało czuje wtedy samo siebie.

Poza wewnętrznym sposobem dania ciało ma możliwość zewnętrznego spostrzeżenia siebie. Mimo istnienia tego rozróżnienia, wedle Husserla, spoglądanie na własne ciało okiem w zwykłym, niemetaforycznym tego słowa znaczeniu, jest zawsze skorelowane z wewnętrznym jego odczuwaniem. (Gdybyśmy mogli postrzegać swoje ciało bez współobecnego przy tym czucia „od wewnątrz” – nasze ciało uzyskałoby nowy sens, inny niż ten który mamy.) Jak zatem dane jest w tej zawsze zmieszanej już postaci? Widziane z zewnątrz zostaje włączone w resztę materialnego świata. Nie jest jednak przedmiotem wśród przedmiotów: staje się centrum, wokół którego grupuje się pozostały świat przestrzenny. Również wewnętrzny sposób, w jaki jest mi dane ciało, wyróżnia je jako przedmiot szczególny – żadnego innego przedmiotu nie postrzegam od wewnątrz¹².

Bez względu na to, czy postrzegane wewnątrz, czy zewnątrz ciało pozostaje czymś wyróżnionym w polu mego widzenia. Wyróżnia je również to, iż jest jedynym przedmiotem, którym władam bezpośrednio i wedle własnego

¹⁰ Husserl [1974].

¹¹ Podział ów nie pochodzi od samego Husserla, lecz jest próbą uporządkowania treści dotyczących sposobu konstytucji cielesności. Jest w dużym stopniu uproszczeniem, ale pozwala zwięźle ująć myśl Husserla. Bez takich uproszczeń otrzymuje się opracowanie, które zyskuje na szczególe, ale traci na przejrzystości. Przykładem może być ujęcie tej kwestii dokonane przez Potęgę – stanowi wierną rekonstrukcję, ale nie skłania do wniosków. Potępa [2003] s. 71-74.

¹² Husserl [1974] s. 203-214.

uznania¹³. Ciało własne – w przeciwieństwie do innych ciał materialnych – jest narzędziem woli. Mam nad nim władzę (realizuję akty typu „ja mogę”)¹⁴. Ten właśnie sens przypisuje ciału Husserl w *Medytacjach*.

Władam moim ciałem w ten sposób, iż rządę każdym z jego organów. „Własne” – znaczy zatem u Husserla tyle co: podlegające woli. Ciało innego – w tym kontekście – zyskiwać będzie przede wszystkim sens tego, czym władać nie mogę. Uwagi na ten temat musi jednak poprzedzić dookreślenie tego, kim jest owo *ja*, które w doświadczeniu fenomenologicznym ma spotkać innego. Zastosowana na potrzeby opisu tego doświadczenia redukcja, którą Husserl określa jako szczególną, odsłoniła do tej pory ciało. To nie ciało jednak spotyka innego. Kto zatem?

Redukcja prowadząca do wyłonienia się ciała, które filozofujące *ego* nazywa własnym, odsłania je – co warto podkreślić – jako od razu zawierające sens cielesności żywej. Jest to jednak – jak pisze Husserl – tylko „część procesu ujawniania swoistej dla mnie istoty obiektywnego fenomenu *Ja jako ten oto człowiek*”¹⁵. Rezultatem redukcji bowiem nie jest wyłącznie moje ciało, lecz już od razu jedność psycho-fizyczna. Prowadzi ona zatem do ciała będącego pod władaniem, pojętego jako „zamieszkanego”, kierowanego, poruszającego się „pod dyktando”. Najogólniej rzecz biorąc ciało konstytuując się jako moje zyskuje sens ciała, które „ma” ducha. I ten byt – zwany przez Husserla monadą – spotyka innego. Spotykający jest człowiekiem, ale spotykany jeszcze nim nie jest. Do konstytucji tego sensu musi dopiero dojść. Jak owo spotkanie przebiega?

W obszar postrzegania wkracza inny – pewna bryła cielesna¹⁶. Bryła ta pierwotnie nie posiada sensu ciała żywego. Sens ów zawdzięcza czemuś, co Husserl określa mianem apercypowanego przeniesienia ze sfery mojego, własnego, żywego ciała¹⁷. Co oznacza owo zawile nieco stwierdzenie? Ze względu na to, że moje ciało pierwotnie jest ukonstituowane jako jedyne ciało żywe – o tym, że prezentująca się przede mną bryła żyje, wiem poprzez podobieństwo z moim ciałem. Bryła owa porusza się w sposób przypominający ruchy mojego ciała.

Akt spostrzeżenia innego jako innego ciała żywego Husserl określa jako apercepcję upodabniającą – nie chcąc jednak pojmować go jako akt: wnioskowania

¹³ Husserl [1982] s. 141.

¹⁴ Wątek ciała pojętego jako pola działania naszej woli obecny jest zarówno w *Ideach* jak i *Medytacjach kartezjańskich*.

¹⁵ Husserl [1982] s. 142.

¹⁶ *Ibid.*, s. 163.

¹⁷ *Ibid.*, s. 163.

przez analogię. Twierdzi bowiem, że sposób, w jaki dociera do nas fakt, iż bryła, którą postrzegam, jest żywa, nie ma charakteru wniosku. Przyznaje on (choć rozumowanie to budzi wątpliwości), że do aktu analogizującego dochodzi, ale akt ten nie jest reflektowany. Na czym dokładnie miałyby owo ujęcie polegać?

Doświadczenie innego jako bryły żywej Husserl opisuje pod postacią fenomenu łączenia w parę. Psycho-fizyczny byt własny jest czymś stale wyodrębnionym w polu postrzegania i to bez względu na to, czy zwraca się na siebie uwagę, czy też nie. W polu owym obecna jest bryła własnego ciała (wyposażona, jak się rzekło, w sens cielesności żywej). Pojawiająca się bryła ciała innego, ze względu na swoją budowę, musi wejść z owym ciałem w związek zjawiskowej pary¹⁸. **Percepcja ciała własnego jest warunkiem percepcji ciała innego.** Przejście od bezpośrednio danego ciała fizycznego do ciała żywego (pojętego jako przynależne do innej istoty psychicznej) dokonuje się za pośrednictwem ciała własnego. Sens ciała danego mi jako żywe (*Leib*) przenoszony jest na ciało innego, które dane mi jest pierwotnie jako bryła fizyczna (*Körper*)¹⁹.

Bryła mojego ciała posiada dla siebie sposób dania pewnego *tutaj*; każda inna bryła posiada modus dania pewnego *tam*. Inny – w tym doświadczeniu – to moje ciało, które tak by wyglądało, gdyby było „tam”. **Pojawia się on zatem dla mnie jako modyfikacja jaźni własnej, jako modyfikacja mnie samego**²⁰. Staje się moim analogonem. I tu Husserl stawia istotne pytanie – jeśli tak, to dlaczego innego ujmuję jako ciało obce, a nie moje drugie ciało?

Odpowiedzią na to pytanie jest istnienie sfery psychicznej innego. Jeśli patrzę na człowieka jak na to, co zjawia się przede mną, to redukuję go do postaci pewnej bryły fizycznej. I choć wiem, dzięki apercpepcji, że taka bryła coś przeżywa, nie dochodzi do prezentacji niczego z tego, co zawiera się w jego własnej istocie²¹. Przeżycia innego treściowo nie są mi znane. Jego ciało nie może być zatem moim drugim ciałem. Wiąże to ze sobą dalsze wnioski.

Nie władam ciałem innego – pozostaje on w izolacji w stosunku do mnie, choć izolacja ta nie jest ścisła. Coś niecoś bowiem wiadomo mi o przeżyciach tej bryły, którą jest. Psychofizyczne obce ja pozostaje bowiem w skojarzeniu z moim

¹⁸ Ibid., s. 167.

¹⁹ Podobnie fragment dotyczący doświadczenia ciała innego interpretuje również Świącicka. Zapośredniczenie ciałem własnym doświadczenia ciała innego jest warunkiem możliwości poznania innego podmiotu. Warunku tego nie stanowi zatem samo pojawienie się innego *ja* w polu widzenia, ale specyfika doświadczenia siebie wymuszająca charakter spotkania z innym. Cf. Świącicka [1993] s. 26-28.

²⁰ Husserl [1982] s. 172-174.

²¹ Ibid., s. 160.

własnym psychofizycznym ja²². I znowu: podstawą tych skojarzeń nie jest dla Husserla wnioskowanie przez analogię, lecz bezpośrednia intuicja odpowiedniości natur. Akty asocjacyjne mają charakter *wczucia*, których własne *ja* dokonuje na podstawie cielesnego zachowania innego. O złości, radości innego dowiaduję się za pośrednictwem jego ciała²³. I tu rodzi się pewien problem. Określając tego, który spotyka się z innym, Husserl zaznacza, że jest nim człowiek – psychofizyczna całość. Inny w polu jego spostrzegania to bryła cielesna, której fizyczne zachowanie wskazuje współprezentująco na swoją stronę psychiczną. Jeśli zatem to, co początkowo spotykam, jest samą bryłą fizyczną, powstaje pytanie, czy spotkanie to jest spotkaniem z innym czy dopiero doń sygnałem? Odpowiedź Husserla jest jednoznaczna: cielesna bryła jest doświadczana jako należąca do człowieka, czyli wraz z ową bryłą dany jest mi inny jako pewna całość. Jak to się dzieje? Ciało innego jest mi dane źródłowo, jego psychika uobecnia się dla mnie poprzez ciało, niemniej jednak pośrednicząca rola cudzej cielesności znika z pola mojego widzenia.

Podsumowując krótko tę część: wedle Husserla nasze własne ciało i nasza własna psychika są nam dane w spostrzeżeniu w sposób źródłowy, postrzeżenie ciała innego jako żywego dokonuje się za pośrednictwem własnego ciała. Psychika innego uobecnia się poprzez ciało, choć pośrednictwo to nie jest percypowane. Inny stanowi moment mnie samego, moment mojego życia, ale jako taki jest ode mnie efektywnie oddzielony. Żadne z jego przeżyć nie jest moim przeżyciem, żadnym z ruchów jego ciała nie włada moja wola, a jednak tylko za sprawą mojej samowiedzy może mi być dany. Konstytuuje się jako monada, byt izolowany – choć dany mi jest za pośrednictwem mnie samego. Jest moim analogonem, mimo to poznawczo pozostaje obcy. **Miarą uchwytności podmiotowości w ogóle jestem ja sam, duch i ciało innego są mi dane w tej mierze, w jakiej uchwytne – choć dzieje się to na innej drodze – jestem dla siebie ja sam.**

I ta myśl – której korzenie tkwią w nowożytności – ulega u Sartre’a całkowitemu „odwróceniu”. Bezpośredniość poznawcza, z jaką *ja* dane było samemu sobie, staje się zapośredniczeniem. Zaś niebezpośredniość znajomości innego przechodzi w bezpośredni sposób jego dania. Zarówno dusza jak i ciało tracą możliwość samoujęcia. Osławiona egzystencjalna kruchość człowieka to właśnie brak możliwości bezpośredniego ujęcia siebie.

²² Ibid., s. 179.

²³ Ibid., s. 178.

2. Sartre – opis spotkania z innym

Czytając *Byt i nicość* łatwo zauważyć, iż na kształt opracowywanej tam filozofii podmiotowości miała wpływ powstała wcześniej egzystencjalna analityka jestestwa M. Heideggera. Myśl Sartre'a można potraktować jako tę, która wpisuje się w tworzącą się tradycję, w której byt ludzki traci charakter monady, bytu izolowanego²⁴. Spotkanie jednego *ja* z drugim, na gruncie tej filozofii, nie jest spotkaniem dwóch monad.

Niemonadyczny charakter bytu ludzkiego uobecnia się już w samym podejściu Sartre'a do kwestii intersubiektywności. Nie próbuje – jak Husserl – szukać drogi dotarcia do innego: miejsce konstytucji zajmuje opis jego pojawienia się w otoczeniu „*ja*”. Podejście to jest konsekwencją rozumienia podmiotu jako bytu wykraczającego poza siebie.

Człowiek u Sartre'a jest bowiem pojęty jako byt ekstatyczny – istnieje poza sobą, w świecie, pomiędzy ludźmi²⁵. Jego świadomość ma cechę intencjonalności, ale oznacza to, iż jako byt jest już zawsze przy innym niż on sam bycie, na zewnątrz. Z tego też względu punkt wyjścia filozofii intersubiektywności staje się całkowicie odmienny od punktu wyjścia Husserla, dla którego fenomenologiczny opis spotkania z innym jest raczej relacją z logicznego „porządku”, w jakim inny wyłania się z obszaru własnej podmiotowości założonej jako istniejąca pierwotnie. U Sartre'a opis ów wychodzi od momentu, w którym innego spotyka się w zwykłym, a nie w fenomenologicznym doświadczeniu. W jaki sposób spotkanie to przebiega?

Paradoksalnie podstawą wszelkich relacji pomiędzy własnym *ja* i innym jest źródłowa nieobecność relacji. pomiędzy *ja* a *ty*, jak pisze Sartre, leży *nicość*. W przeciwieństwie do Husserla, u którego związek monad miał charakter pozadoświadczalny (umocowany w samej strukturze świadomości), dla autora *Bytu i nicości* ich związek to brak lub negacja związku. Konstytutywną cechą bytu innego (tym, co należy do jego struktury ontologicznej) jest negacja – inny to nie moje *alter ego*, ale wręcz przeciwnie – ten, który nie jest mną. Jak to rozumieć?

Pytając o innego Sartre pyta nie o to, jak ów pojawia się w polu mojego widzenia (jak się w nim wyłania), ale o to, kim jest w moim świecie, co z nim czyni, jakie piętno w nim odciska²⁶. Świat, w którym spotykam innego, nie jest polem

²⁴ Kowalska charakteryzuje podmiotowość u Sartre'a jako „zerwanie” z bytem. Sartrowski podmiot to byt, który niepokrywanie się z własnym bytem, wyrывa się ze swej pozytywności. Cf. Kowalska [2000] s. 194-221.

²⁵ Sartre [2007] s. 298-299.

²⁶ Ibid., s. 307.

mojego postrzegania, ale światem codzienności. Inny nie tkwi w nim jednak jako element pośród innych elementów – jego pojawienie się nie ma charakteru dołączenia do zbioru, tego co już jest²⁷. Nie ujmuję go jako na przykład tego, co stoi obok krzesła. Specyfiką sposobu, w jaki Sartre mówi o pojawieniu się innego w moim świecie, jest to, iż pojmowany jest jako ten, który zmienia mój świat, ingeruje weń. Za jego sprawą następuje przegrupowanie wszystkich zgromadzonych tam przedmiotów²⁸. Dzieje się tak dlatego, że wraz z nim pojawia się inne centrum – wprowadzone zostają nowe odległości, inne niż te, które ja sam ustanawiam będąc centrum mojego świata. Do tego dołącza się właściwy innemu sposób widzenia świata, znowu odmienny od tego, który mam ja. Wszystko to razem Sartre określa metaforycznie jako wyslizgiwanie się, osuwanie się mojego świata. Inny rozumiany jest jako ten, „(...) który ukradł mi świat”²⁹. Zmienił go i jest w nim intruzem.

Taka charakterystyka wydaje się mieć rys literacko-psychologiczny – mogłoby się zdawać, że mamy tu do czynienia z wyrazem odczuć myśliciela na temat obecności innych ludzi w świecie, z czymś w rodzaju wyznania poety. A jednak charakterystyka innego jako tego, kto ingeruje w mój świat, przynajmniej w założeniu, jest konsekwencją pojmowania podmiotu jako bytu ekstatycznego. W jaki sposób?

Jak to zostało już powiedziane byt ludzki istnieje poza sobą, w świecie pośród innych ludzi. Pojawia się jako byt przy innym. **Charakterystyka podmiotu u Sartre’a ma ten istotny rys: to nie inny pojawia się przed „ja” – uprzednio istniejącym, samoświadomym bytem – ale „moje ja” wyłania się u boku innego.** (Mówiąc językiem Husserla: w konstytucji mnie samego istotnym elementem nie jest moja świadomość, ale dotycząca mnie treść świadomości innego). W sposobie, w jaki jestem sobie dany, zaznacza się podkreślana tu czynna rola innego. Na moją samowiedzę ma wpływ jakiś *on*. Można powiedzieć, że wraz z tą myślą zmienia się cała perspektywa filozofii intersubiektywności. W miejsce pytania: „jak dany jest mi inny?” pojawia się pytanie: „kim jestem będąc przy innym?”. To nie dany mi inny jest głównym przedmiotem refleksji, ale „ja” za sprawą innego. To nie inny pojawia się przede mną, ale ja przy innym. Inaczej niż u Husserla, inny nie jest elementem samodoświadczenia, ale jego podstawą. Na gruncie tak skonstruowanej filozofii intersubiektywności właściwie jest pytać „kim jestem spotykając innego?”, niż „kim jest ten, którego spotykam?”. Odpowiedź na to pytanie zawar-

²⁷ Ibid., s. 327.

²⁸ Ibid., s. 329.

²⁹ Ibid., s. 329.

ta jest w opisie fenomenu, który Sartre określa jako bycie widzianym. Inny – co warto jeszcze raz podkreślić – to nie tyle ten, którego „ja” widzę, ale ten, który widzi mnie.

Odkrywam, że jestem widziany, ktoś mnie widzi. Między nami tworzy się pewna więź. On na mnie patrzy, ja zaś staję się kimś w jego oczach. Pod wpływem jego spojrzenia zyskuję określoność. Inny widzi mnie bowiem jako tego, który jest wesoły, roztargniony, bezwzględny, mądry itd. Oczywiście nie zawsze sposób, w jaki mnie widzi, podlega mojej akceptacji. Jego spojrzenie może mi się wydać niesprawiedliwe, powierzchowne, błędne – ważna dla Sartre’a jest sama moc uczynienia ze mnie przedmiotu, moc, którą posiada inny niezależnie od mojej na to reakcji. Dzięki jego spojrzeniu staję się „jakiś”, jestem uchwytany³⁰. Inny posiada status pośrednika w moim docieraniu do siebie. Określoność zdobywam tylko dzięki niemu³¹. Jego obecność pozwala mi na znajomość samego siebie.

W filozofii intersubiektywności Sartre’a znaleźć można coś więcej niż tylko radykalne zerwanie z wyjaśnieniem znajomości innego poprzez analogię z samym sobą. W nowożytności filozofowie wyjaśniali znajomość innego poprzez samowiedzę, znajomość własnej duszy. Husserl będąc krytykiem takiego sposobu wyjaśniania mówi o owej znajomości jako natychmiastowej intuicji – wyklucza w ten sposób akt refleksji jako jej podstawę. W perspektywie myśli Sartre’a posunięcie Husserla byłoby jednak za ledwie korektą. To bowiem, co w poznaniu innego przez analogię odgrywa pierwszorzędą rolę, to fakt oparcia znajomości innego na samowiedzy – a ten nie tylko u Husserla nie jest kwestionowany, ale stanowi punkt wyjścia jego filozofii w ogóle. Pewne „tu” wie o „tam”, kiedy owo „tam” wyobrazi sobie jako swoje „tu”. Na tym tle propozycja Sartre’a to krok rewolucyjny. Samowiedza u niego nie jest podstawą znajomości innego, ale jest dzięki innemu w ogóle możliwa. „Tu” pojawia się wyłącznie z perspektywy „tam”. Wiedza o sobie jest czerpana za pośrednictwem innego. Nie znaczy to, że o innym wiem więcej lub lepiej niż o samym sobie. Znaczy to tylko tyle, że podstawa mojej wiedzy o sobie leży poza mną samym. Czy oznacza to jednak, że świadomość nie może reflektować siebie samej? Odpowiedź na to pytanie wymaga określenia relacji pomiędzy *cogito* nierefleksyjnym a refleksyjnym.

³⁰ Ibid., s. 330-331.

³¹ Określoności nie zdobywam jednak w oparciu o innego pojętego jako konkretna jednostka. Bo choć czytając pisma Sartre’a trudno o jednoznaczność w tym względzie, wydaje się, że jakiegokolwiek określenia zyskuję na gruncie uczestnictwa w świecie innych, świecie reprezentowanym lub egzemplifikowanym przez określone jednostki, które swoją określoność zawdzięczają czemuś, co ma wymiar ponadjednostkowy, wspólnotowy. Tak kwestię tę również interpretuje Copleston. Cf. Copleston [1981] s. 179.

Cogito przedrefleksyjne jest warunkiem wszelkiej refleksyjności, a zatem również i tego, by świadomość refleksyjna mogła zobaczyć samą siebie. Będąc takim warunkiem musi pozostać z nią zbieżne. Zbieżność ta jako zbieżność nie jest reflektowana. Cechą wyróżniającą świadomość jest bowiem to, iż jest ona *rozprężeniem* bytu. Określenie jej jako zbieżnej samej z sobą rodzi pewne problemy. Gdy tylko bowiem chcemy uchwycić „być” świadomości – wyslizguje się nam. Stajemy – jak pisze Sartre – w obliczu jakiejś gry odbić. Świadomość jest odbiciem, ale jest też odbijającym. Paradoksalnie więc, kiedy usiłujemy ją będącą odbiciem uchwycić – znika nam.

Introspekcja jest zatem możliwa, daje jednak inny wynik poznawczy, niż znajomość siebie zapośredniczona spojrzeniem innego. Mogę świadomość naturalnie zwróconą poza siebie zwrócić na nią samą – to jednak, co dzięki temu zyskuję, nie ma charakteru przedmiotu³². Będąc bytem ekstatycznym, gdy na siebie spoglądam, jawię się sobie jako umykający fundament wykraczania poza samego siebie. Nie będąc dany sobie jako przedmiot pozostaję nieuchwytny. Tkwiąc w pustce własnego na siebie spojrzenia pozostaję nieokreślony. Akt introspekcji, choć jest jakąś formą poznania, to nie zezwala mi na wyłonienie się, ukonkretnienie. Konkretność zyskuję dopiero w świecie innych ludzi. Ci bowiem dopiero mogą mnie określić w relacji do *sytuacji*, która w akcie introspekcji przestaje mnie dotyczyć.

W odchodzeniu od pojmowania podmiotu jako czystej bezpośredniości poznawczej pora na krok zasadniczy. Samowiedza zapośredniczona, mająca źródło w czymś, co jest poza podmiotem nie pojawia się u Sartre’a wyłącznie jako wiedza o własnej duszy. **Ekstatyczność bytu ludzkiego objawia się również w sposobie, w jaki dane jest podmiotowi jego własne ciało.** Tak bowiem jak zapośredniczona jest wiedza o własnej duszy, tak zapośredniczona jest wiedza o własnym ciele. Istnieje tu ścisła korelacja. Wiedza na temat własnej psychiki u Husserla miała charakter bezpośredni, bezpośredni był również sposób, w jaki dane było własne ciało. U Sartre’a pośredni jest sposób, w jaki dana mi jest własna dusza i pośredni jest też sposób, w jaki moje ciało jest mi dane. Na czym zapośredniczenie to polega?

Własne ciało, wedle Sartre’a, dane jest na gruncie sytuacji, w której się znajduje i od której nie daje się go oddzielić³³. Czym jest owa sytuacja? Jest nią świat rzeczy w postaci heideggerowskich narzędzi. Pośród nich ciało własne tkwi i tam tylko może być pojęte. Określa się – mówiąc słowami Sartre’a „(...) poprzez odniesienie do powietrza, którym oddycha, do wody, którą się pije, do mięsa które się

³² Sartre [2007] s. 63-75.

³³ Ibid., s. 434.

spożywa”³⁴. Stanowi centrum odniesień wskazywane przez rzeczy-narzędzia. Jest mi dane poprzez fakt „(...) że mansarda na górze znajduje się powyżej okien szóstego piętra, lub też w tym, że auto, które przejeżdża, porusza się od prawej do lewej(...)”³⁵. Będąc dane wszędzie, tym samym nie jest mi dane nigdzie. Mamy tu do czynienia z samymi paradoksami: ciało wyznacza wszystkiemu miejsce, choć nie wyznacza go sobie. Jest źródłem wszelkiej miary, samo będąc mierzone przez to, przy czym, pozostaje. Jest centrum, z którego wychodzą wszelkie „bliżej” i „dalej”, samo dla siebie nie będąc ani bliżej ani dalej, itd., itd. Własne ciało jest dane poprzez pole, w obrębie którego się porusza, choć w polu tym jest pomijane. Możliwość jego ujęcia – zaistnienia jako takie, a nie inne ciało – przypomina coś w rodzaju rekonstrukcji, znajomości ze śladów, jest domyślne na podstawie świata. „Ciało – jak pisze Sartre – jest *lekceważone*, przemilczane”³⁶. Jest tym, ponad co – w sensie metaforycznym i dosłownym – nieustannie kieruję spojrzenie.

Ekstatyczność bytu ludzkiego będąca jego rysem zasadniczym przejawia się w sposobie, w jaki podmiot zyskuje wiedzę o samym sobie. Niemożność samouchwytności dla ducha, który mógłby „spoglądać” na siebie podczas źródłowej samoprezentacji, jest również – na co trudniej się zgodzić – brakiem tej możliwości w odniesieniu do ciała. Tak jak nieuchwytny jest duch, kiedy „ja” usiłuje pojąć go w izolacji, tak nieuchwytnie jest ciało, kiedy oddzielić je od tego, przy czym się znajduje.

Spoglądając z perspektywy całości filozofii Sartre’a wydaje się, że jego ontologia negacji, idea nicościowania (neantyżacji), metaforyka braku, szczeliny jest podporządkowana tej myśli. Sami dla siebie pozostaniemy nicością, wszelkie „coś” naszego bytu, w tym również nasza cielesność, pochodzi z zewnątrz. Będąc poza sobą, wiedzę o sobie czerpać musimy również spoza siebie. Jesteśmy ślepą plamką własnej perspektywy poznawczej. Inny patrząc na mnie przechowuje sekret mojego bytu, który w istotnym sensie kryje się poza mną.

3. Konkluzja całości

Husserl pragnąc odkryć absolutnie niepodważalną podstawę poznania wkroczył na drogę subiektywizmu – cofnięcia się „w głąb” samego siebie. W wyniku fenomenologicznej *epoche* pojawiła się sfera czystej bezpośredniości – sfera bez tajemnic. Podmiot tej sfery pozostałby solipsystycznym *ja*, gdyby nie istotne jej ograniczenie. Pojawił się w niej bowiem inny, nie będący przedmiotem bezpo-

³⁴ Ibid., s. 435.

³⁵ Ibid., s. 406.

³⁶ Ibid., s. 419.

średnich wglądów. Był tym, o którym *ja* wreszcie czegoś nie wiedziało, który pozostał poznawczo niezależny – autonomiczny wobec „mojej” świadomości. Sfera bezpośredniości musiała się zatem „skurczyć”, ale nie mogła zniknąć całkowicie – inny pozostał w obszarze mojego doświadczenia. Jeśli się pojawiał to zawsze przy mnie reflektującym siebie, siebie świadomym. Owa samoświadomość dotyczyła mnie jako *ja* określone (monadyczne), a jej właściwym podmiotem było *ja* transcendentale. Mimo istnienia tego podziału (a raczej rozwarstwienia) w obrębie świadomości, pomiędzy *ja* fenomenologicznym a *ja* monadycznym nie było tajemnic. „Moja” dusza reflektowała samą siebie, a „moje” ciało dane sobie było w akcie samoodczuwania i samopostrzeżenia. Zapośredniczeniu ulegała tylko wiedza dotycząca innego – jego dusza prezentowała się za pośrednictwem jego ciała (choć samo to pośrednictwo nie było przez „ja” reflektowane), ciało zaś dane było źródłowo, niemniej jednak miarą jego znajomości pozostawała samowiedza „ja”, przy którym inny się pojawiał.

W powyższym skrócie uwyraźnia się myśl, o której wyeksponowanie chodziło: dla Husserla nie ulega wątpliwości, że podstawą wiedzy o innym jest samowiedza. Filozofia intersubiektywności Husserla – w której idea ta stanowi punkt jej wyjścia – jest oczywiście jedną z wielu filozofii uznających autoodniesienie za warunek znajomości innych. Tym jednak, co ją wyróżnia – a co ma znaczenie dla prezentowanego tu tematu – to fakt, iż samowiedza założona jest już na poziomie postrzeżenia innego, jako samej tylko cielesności (nieożywionej jeszcze nawet bryły fizycznej). U podstaw doświadczenia innego w samej jego fizyczności tkwi wiedza o sobie jako ciele posiadającym sens cielesności żywej. **Istnienie samowiedzy własnego ciała nie jest w ogóle przez Husserla dostrzeżone jako problem.** Ciało wyłania się z obszaru przyrody dane podmiotowi jako jego własne – w przeciwieństwie do Sartre’a – bez związków z ową przyrodą. By być danym jako własne, musi zostać wyizolowane z obszaru przyrody. Jako byt odrębny, wewnętrznie sterowany (za sprawą „mojej” woli) staje się samoczującym narzędziem ingerencji w świat, ożywionym robotem.

Dokładnie takie ujęcie cielesności odrzuca Sartre. Własne ciało – w przeciwieństwie do ciał innych ludzi – nie jest postrzegane jako narzędzie. Posługuję się własnymi rękami, ale nie tak jak czynię to używając narzędzi (w zwykłych okolicznościach, kiedy tego od siebie nie wymagam, spojrzenie na ciało jako na zespół narzędzi jest mi obce). Ciało, które „uczestniczy” w moim zajęciach, znika z pola mojego doświadczenia. Bezpośredniość ujęcia własnego ciała nie mieści w perspektywie tego, co Sartre określa jako fenomenologiczny opis sposobu, w jaki jest mi dane. Jeśli skłonię się do tego, by „przyglądać się” mojemu ciału tak, jak nigdy tego nie czynię – koncentrując na przykład na nim moje spojrzenie – nie doświad-

czę, mimo szczerych chęci, ciała własnego. Otrzymuję bowiem w rezultacie własne ciało widziane jako ciało innego. Wszelkie próby bezpośredniego samouchwycenia muszą zakończyć się fiaskiem ze względu na przysługującą mi strukturę ontologiczną. Podmiot, który jest nicością, starając siebie uchwycić pozostanie „z pustymi rękami”. Umykając wszelkiej samouchwytności odnaleźć się może tylko poza samym sobą.

W perspektywie XX wieku Sartre’owska charakterystyka bytu ludzkiego jako ekstatycznego nie jest oryginalna. Jego wkładem pozostaje jednak pogłębienie jej o wymiar nieuchwytności własnej cielesności – idei, z którą trudniej zerwać niż z ideą uchwytności własnej duszy. Dużo bliższy zdrowemu rozsądkowi pozostaje husserlowski opis ciała zdolnego doświadczyć siebie – opis ciała jako własnego „tu”, które jako że najbliższe, znane musi być najlepiej. Dla Sartre’a – i jak się zdaje, należy to do największych jego osiągnięć filozoficznych – kategoria bliskości własnemu ciału w ogóle nie przynależy. Wszelka bliskość pojawia się dopiero za granicą skóry ludzkiej, bo od niej zaczynają się wszelkie odległości, wszelka miara i wszelka uchwytność.

Brak bezpośredniej uchwytności własnego ciała dopełnia rodzącą się w latach trzydziestych ubiegłego stulecia koncepcję człowieka jako tego, którego samowiedza ma charakter zapośredniczony. Epistemologiczny fundament jaki cała nowożytność umieszczała w samym człowieku, ulega całkowitemu przesunięciu. Podstawa samowiedzy pojawia się poza tym, którego dotyczy: gdzieś w zaludnionym przez innych świecie. Dokonuje się to na zasadzie „odwrócenia” filozoficznej oczywistości bezpośredniości dania sobie podmiotu (oczywistości apodyktycznej, jakby powiedział Husserl). Bezpośredniość wglądu zastąpiona zostaje pośredniością uchwytności siebie (moją psychikę znam jako to, czym jestem w oczach innego, ciało jest mi dane w relacji do tego, co znajduje się w jego otoczeniu). Pośredniość sposobu, w jaki dany jest mi inny – samopostrzeżenie ciała własnego będące warunkiem doświadczenia cielesności innego, oraz nieźródłowy, współprezentujący sposób, w jaki dana jest mi jego *psyche* – znikają na rzecz bezpośredniości jego dania. Psychika innego – w ujęciu Sartre’a – nie uobecnia się poprzez ciało, lecz jest jego ciałem. Własne ciało w aktach postrzegania nie tylko nie jest obecne, to raczej ciało innego (jako element sytuacji) jest sposobem dania mojego ciała. Zmienia się cała perspektywa fenomenologii intersubiektywności: to nie inny wyłania się u mego boku, w moim własnym świecie, ale ja wyłaniam się u boku innego, w świecie przez niego zaludnionym. Wyłaniam się tam nie tylko jako duch (będący produktem szeroko pojętych ponadjednostkowych uwarunkowań) ale również jako ciało, zawarte we wszystkim, co mnie otacza, poza samym sobą.

Bibliografia

- Copleston [1981] – F. Copleston, *Filozofia współczesna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981.
- Husserl [1982] – E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Husserl [1974] – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. II, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Kołakowski [2003] – L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Wydawnictwo Znak, Karków 2003.
- Kowalska [2000] – M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Potępa [2003] – M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej*, Warsgraf, Warszawa 2003.
- Sartre [2007] – J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Święcicka [1993] – K. Święcicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, IFiS, Warszawa 1993.