

# Zofia Rosińska

---

## "Piekło to inni"

---

Sztuka i Filozofia 10, 108-114

---

1995

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## „PIEKŁO TO INNI”

Droga Hanno. Przeczytałam Twoją książkę o Sartrze. Ciekawe, dlaczego wybrałaś sobie tę właśnie postać jako przedmiot swojej analizy? To przecież w moich, a nie w Twoich czasach studenckich był on trybunem świata intelektualnego i artystycznego (w Warszawie, z wiadomych względów kilka lat później, niż w Paryżu), to my jak barany zac zadzone nosiliśmy intelektualne mundurki — czarne golfy, czarne grube pończochy itd., spędzaliśmy czas w kawiarniach, dyskutując, a właściwie przegadując własne przeżywanie Siebie, Boga i Innych. To my po kilkanaście razy oglądaliśmy pierwsze sztuki Sartre’a wystawiane w Teatrze Dramatycznym.

W Twoim czasie studenckim sława Sartre’a wygasła. Wiały inne wiatry. „W październiku 1970 pojawił się ponownie, stanął na beczce ropy przed zakładami Renault w Billaincourt i przemówił do robotników. «L’Aurore» donosząc o tym drwiła: «Robotników tam nie było, zgromadzenie Sartre’a składało się jedynie z kilku maoistów, których przywiódł ze sobą»<sup>1</sup>.

To nie intelektualne obrachunki z własną przeszłością pchnęły Cię do zatrzymania się nad koncepcję Sartre’a. Jego społeczno-polityczna działalność niewiele Cię interesuje, podobnie jak niewiele Cię interesują moralne konsekwencje jego zachowań: tych teoretycznych, jak i tych praktycznych. Nie ma w Twojej książce np. rozdziału pt. *Problem nihilizmu moralnego Sartre’a*<sup>2</sup>. I mimo że we wstępie pisziesz, iż interesuje Cię przede wszystkim filozofia Jeana-Paula, to tak naprawdę interesuje Cię tylko *metoda. Jak to jest zrobione?* Nie ma wielkiego znaczenia, co jest zrobione, ani po co to jest zrobione, ani dlaczego.

Ty nie pytasz i nie mogłabyś zapytać uczestników pogrzebu Sartre’a w 1980 roku: „Jakiej to sprawie przyszli oddać cześć? Jakiej to wiary, jakiej świetlistej prawdy o ludzkości mieli dowieść swą masową obecnością”<sup>3</sup>.

Tego rodzaju pytania zakłóciłyby elegancję Twojej książki. Bo Twoja książka jest elegancka. Nie można jej niczego zarzucić. Jej język jest klarowny. Znakoomicie skorelowany z treścią. Jak w gimnastyce artystycznej wykonywane są trudne i skomplikowane figury lekko i z wdziękiem, a wielogodzinny, morderczy wysi-

---

<sup>1</sup> Por. P. Johnson: *Intelektualiści*. Editions Spotkania, 1988, tłum. A. Piber, s. 278.

<sup>2</sup> Por. W. Gromczyński: *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*. PWN 1969.

<sup>3</sup> P. Johnson: op. cit., s. 282.

łek treningów jest niewidoczny, tak i w Twojej książce wszystko wydaje się łatwe. Z tego względu zachwylił mnie rozdział III: *Filozof wobec tradycji teoretycznej. Skrzynka z narzędziami*. Stanowi on znakomite spełnienie postulatu Tarkiewicza, iż wysiłek rozumienia i jasnego komunikowania musi leżeć po stronie autora, a nie po stronie czytelnika.

Nie ujawniasz w swej książce wątpliwości, niejasności. Nie używasz metafor. Nie ukazujesz też emocjonalnego zafascynowania autorem. Anatom nie płacze przy sekcji zwłok.

Elegancki dystans przejawia się też w Twoich sądach i ocenach. Coś jest „banalne” lub „mało interesujące”, może też być „absurdalne”, „nikomu niepotrzebne” i „pozowane”, ale nigdy fałszywe lub prawdziwe, uczciwe czy niemoralne. Innymi słowy, pozwalasz sobie na sądy estetyczne, ale nie epistemologiczne, czy etyczno-moralne. Moralizatorstwo nie jest w Twoim stylu. Ty jako autorka tej książki nie dałabyś się uwieść Sartre’owi.

Aby nie być gołosłowną, zacytuję jeden z fragmentów, na podstawie których wypowiadam tę opinię. „Hipoteza, że zrezygnował on z przekonania o iluzoryczności perspektywy niezaangażowanego widza i sędziego, jest niemożliwa do przyjęcia; idea przewodnia, że eksperymentator jest zawsze częścią przeprowadzanego przez siebie eksperymentu, pojawia się wielokrotnie także w późniejszych tekstach Sartre’a. Także hipoteza niekonsekwencji intelektualnej myśliciela wydaje się zbyt **banalna i mało interesująca** (podkr. moje — Z.R.). Sądzę raczej, że Sartre, jako autor biografii Baudelaire’a świadomie i z rozmysłem **upozował** się tylko na wszystkowiedzącego obserwatora i bezstronnego sędziego, z zewnątrz oceniającego postać, z której problemami i wyborami sam nie ma i nie chce mieć nic wspólnego. Sartre jedynie **udaje** sędziego, podczas gdy faktycznie jest «wspólnikiem» Baudelaire’a i swego spółnictwa jest całkowicie świadomy”<sup>4</sup>. Ten, a i inne fragmenty Twojej książki, mówią mi też, że nie chcesz, Hanno, widzieć w swym bohaterze autentyczności, nieudolnych i słabych zachowań. Nie chcesz w nim widzieć nic „prawdziwego” w znaczeniu „nierefleksyjnego”, opanowanego przez „ducha powagi”. Domieszka pozorów dodaje mu godności. Nie chcesz w nim widzieć niczego żalosego. Bo musisz przyznać, że te nieustanne zmagania epistemologiczne, ta odwieczna walka o ujście prawdy wygląda żalosem dla tych co już wiedzą, że żadnej prawdy nie ma. Bo również musisz przyznać, że te nieustające zmagania moralne, ta odwieczna walka o poznanie, co jest dobre, a co złe, wygląda żalosem dla tych, co już uzyskali pewność, że żadne wartości nie istnieją. Dla nich nie tylko Genet, ale i Kain z ich

<sup>4</sup> H. Puzsko: *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*. Instytut Filozofii UW 1993, s. 202.

pragnieniem akceptacji i „gorejącym ogniem odrzuconej miłości” wyglądają żalostnie, a infantylnie zachowania: kradzieże i zbrodnie, nie mają żadnego sensu, bo nie wzruszają obojętnych ojca/matki, którym na złość odmrażane są uszy. Jedyną tego konsekwencją są odmrożone uszy.

Dla esencjalisty, najczęściej, egzystencjalne rozterki są żalostne. Hanna Puzsko doskonale to wie i nie chce „macht mit” z Sartrem, nie chce być jego „wspólnikiem”. Jednocześnie ma coś wspólnego z Sartrem, a mianowicie wiarę, że esencjalizm jest czymś nieprzystojnym, *fi donc*. „Duch powagi” i „zła wiara” nie powinny wszak cechować filozofa, a już w szczególności współczesnego.

Trudno znaleźć niezależne miejsce pomiędzy „duchem powagi”, a „figurą żalostną”. Być może ratunkiem jest tu samoświadoma elegancja? Estetyczny dystans? Analityczny chłód?

Myszę, że Twoja książka jest wysiłkiem utrzymania niezależnej opcji filozoficznej pomiędzy esencjalizmem a egzystencjalizmem. Ta niezależna opcja byłaby kształtowana przez pytania o metodę filozoficzną. I niezależnie od tego, jakie pobudki pchnęły Cię do analizy tych pytań, sytuujesz się w najbardziej współczesnym nurcie filozofii, a mianowicie metafizologii. Sama, co prawda, też traktujesz swoje analizy jako refleksje metafizologiczne, nie z tej racji jednak, że skupiasz swą uwagę na metodzie, ale z tego powodu, iż w twórczości Sartre’a zogniskowane są antynomie współczesnej filozofii. Studiując dzieło Sartre’a tym samym badasz kłopoty rozumu filozoficznego *in toto*.

Ciągle jednak nie jest do końca jasne, dlaczego wybrałaś do tej operacji dzieło Sartre’a. Być może również dlatego, że filozoficzność jego metod bywa nieustannie kwestionowana, chciałaś więc ukazać na najtrudniejszym przypadku, że właśnie jego metoda jest *par excellence* filozoficzna? Że nie ważne, co twierdzi, ale co usiłuje uchwycić i zrozumieć, jak to czyni.

Muszę przyznać, że Twoja książka spowodowała moje ponowne zainteresowanie Sartrem. Sądziłam już, że jest to „filozof martwy”, głównie z powodu jego eklektyzmu, czy jak kto woli synkretyzmu, że to przede wszystkim „skrzynka”, w której leżą pooddzielane od siebie „narzędzia” pożyczone od innych, u których funkcjonują z dużo większym pożytkiem. Zaklasyfikowałam już jego twórczość jako populistyczną. Tymczasem, muszę zmienić swój stosunek do samej filozoficznej aktywności Sartre’a. To aktywność bowiem nadaje spójność jego twórczości, nie zaś jej rezultat. Nieustanna ruchliwość umysłu nakierowana na poszukiwanie samego siebie. „Gorejące pragnienie” do końca nie usatysfakcjonowane. Sartre sam dla siebie był najważniejszym i chyba jedynym problemem filozoficznym. Wszystkie inne to problemy pochodne lub kryptoproblemy.

Używając języka jungowskiego, można określić całą twórczość Sartre’a jako pracę w sferze cienia lub jako epifanię archetypu cienia. Wszystko, co Sartre

piisał i czynił, to ekspresja tego doświadczenia. Doświadczenie cienia jest immanentnie związane z doświadczeniem dezintegracji tożsamości siebie z maską tzn. z dominującymi w społeczeństwie normami. Przejawy tego doświadczenia tropił Sartre w kulturze. Przejawy tego, co odrzucone, nie akceptowane, pociągały go w sposób kompulsywny. Masz zupełną rację, gdy twierdzisz, że poszukiwał „wspólników” i tylko oni go interesowali. Myślę, że interesował się innymi tylko o tyle, o ile byli podobni do niego. Zupełna odmienność go nie interesowała, bo w gruncie rzeczy ciekawił go tylko on sam. Sartrowski narcyzm podkreślany jest przez wielu. Sama zresztą cytujesz jego wypowiedzi, w których przyznaje się do narcystycznej postawy z samozadowoleniem.: „To prawda, nie jestem autentyczny. Gdy coś odczuwam, to wiem o tym, zanim jeszcze naprawdę to poczuje. I czuję to tylko połowicznie, cały czas zajęty definiowaniem i przemyśliwaniem własnych odczuć”<sup>5</sup>.

Na szczęście jego narcyzm nie ma charakteru czysto introspekcyjnego, a jest „zapośredniczony” przez kulturę, to znaczy przez twórczą ekspresję innych, podobnych do niego. Aby odnaleźć siebie szuka siebie w innych; chcąc siebie zrozumieć, usiłuje zrozumieć *siebie w innym*, czyli innego w sobie.

Warunkiem rozumienia jest współodczuwanie i współdziałanie. Empatia i współaktywność zyskują rangę filozoficznych metod poznawczych. Wyznaczają tym samym granicę poznania. Czytamy: „Najdziwniejsze obyczaje najbardziej odległych społeczności pomimo wszystko będą względnie zrozumiałe dla kogoś, kto swym własnym ciałem pozna ludzkie potrzeby, troski i nadzieje. Gdyby tego doświadczenia zabrakło, nie moglibyśmy zrozumieć zwyczajów nawet naszych najbliższych”<sup>6</sup>.

Trzeba zgodzić się z Sartrem, że współodczuwanie i współdziałanie ułatwiają komunikację i porozumienie, ale nie można się zgodzić, że są wystarczające do zrozumienia, a nawet nie jestem pewna, czy są do zrozumienia konieczne. Odróżniłabym bowiem od siebie te trzy pojęcia. „Zrozumienie”, „porozumienie” i „komunikacja” mają różne zakresy znaczeniowe i tylko w niektórych wypadkach mogą się pokrywać ze sobą.

Współczesna hermeneutyka<sup>7</sup> stara się opisać idealną sytuację, gdy te trzy zjawiska współgrają ze sobą, za pomocą pojęcia „*wstuchiwanie*”. Różnica słów wyraża znaczne różnice w koncepcji antropologicznej. Wsluchujemy się bowiem *w sens*. Sens natomiast jest związany z duchem, z ludzką duchowością, która nie pozwala się zredukować ani do emocji, ani do działania. Poznanie sensu nie

<sup>5</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 320.

<sup>7</sup> Por. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Inter Esse 1993.

wymaga też wczuwania się. Koncepcja wsłuchiwania się, w porównaniu z metodą empatii, znacznie rozszerza obszar dostępny ludzkiemu poznaniu.

Nie można w tym miejscu uniknąć pytania, dlaczego Sartre, który utożsamiał siebie z intelektualistą, a wyobraźni poświęcił wiele miejsca w swojej twórczości, kładzie tak wielki nacisk na współodczuwanie i współdziałanie oraz wyznacza tym aktywnościom istotną rolę poznawczą (w poznaniu drugiego czyli siebie)? Odpowiedź może być lapidarna: właśnie dlatego.

Jeżeli zgodzimy się, że twórczość Sartre'a jest epifanią archetypu cienia, że wyraża kryzys lub dezintegrację jego tożsamości jako intelektualisty, to jego cień, czyli w tym wypadku cała sfera pragnieniowo-emocjonalna, której nie był w stanie zaspokoić, ujawnia swoją siłę kierując jego zainteresowania i poszukiwania intelektualne ku obszarowi pragnień i uczuć.

Spekulacje w jungowskim duchu można posunąć nieco dalej i przyjąć, że twórczość Sartre'a wyraża określony etap (cień) w procesie indywiduacji jej autora. Interpretacja, jaką przedstawiasz w podrozdziale *Mit pełni*, dobrze z nimi współgra. Wydaje się, że „przygoda ontologiczna” Geneta i „pragnienie ontologiczne” istotne dla wszelkiej egzystencji ludzkiej są tym samym, co „dążenie do pełni” psychiki ludzkiej. Jest to najgłębsze pragnienie, a zarazem cel rozwoju duchowego. Rozdarcie człowieka na dwie połowy: „byt w sobie” i „byt dla siebie”, można interpretować jako intelektualną ekspresję (Jung powiedziałby: symboliczną), faktycznego rozdarcia czy rozłupania psychiki, w tym również Sartrowskiej, która dąży do zjednoczenia. „Pragnienie ontologicznie” to pragnienie zjednoczenia pokawałkowanych fragmentów psychicznych, fragmentów nas samych.

Istnieją oczywiście różnice w rozumieniu „pełni” przez Sartre'a i przez Junga. Dla Sartre'a, jak to pokazujesz, „pełnia” to po pierwsze wspólnota społeczna i komunikacyjna z innymi, oraz, po drugie, to pojednanie z sobą samym. Dla Junga pełnia to przede wszystkim zrealizowanie siebie samego **zadanego**, to **wypełnienie siebie** (w takim znaczeniu, jak wypełnia się swój obowiązek czy realizuje swoje zadanie albo wypełnia się los). W pewnym sensie Jungowskie rozumienie zawiera w sobie pojednanie ze sobą, ale przekracza wspólnotę społeczną i komunikację z innymi. Pełnia to samotność, to mądrość, której przekazać innym do końca nie sposób.

Piszesz, analizując prace Sartre'a o Genecie: „Tęsknota do samowiedzy tożsama jest więc z dążeniem do pełni bytu: Genet chciałby być jednocześnie bytem i świadomością bytu, czyli bytem «w-sobie-dla-siebie»”<sup>8</sup>. Jung, używając innej terminologii, wypowiada myśl analogiczną, a mianowicie, że nieświadomo-

<sup>8</sup> H. Puszko: op. cit., s. 237.

mość, czyli „byt–w–sobie”, dąży do tego, aby stać się „bytem–dla–siebie”, czyli świadomością. Mogłabyś mi zarzucić, że „analogiczna” nie znaczy „tożsama”. Sartre bowiem niejako dążył do uprzedmiotowienia podmiotu, Jung natomiast, odwrotnie, dąży do upodmiotowienia przedmiotu. W dalszym ciągu cytowanego fragmentu piszesz: „Dlatego Sartrowski Genet to przede wszystkim człowiek, który pragnie samowiedzy i marzy mu się bezpośredni, intuicyjny ogląd siebie samego. Inaczej mówiąc, jest on podmiotem, który sam siebie chce uczynić przedmiotem”<sup>9</sup>. W języku indywiduacji mogłoby to oznaczać zatrzymanie się procesu na etapie dezintegracyjnym, braku „przyzwolenia” na podmiotowość cienia, na jego włączenie do „ja”.

Zarówno dezintegracja, jak i integracja są walką, która odbywa się w życiu wewnętrznym. Nie można mówić o tych procesach nie używając kategorii siły i przymusu. Przyglądając się dziełu (twórczości, ale i życiu, bo życie dla Sartre’a także było dziełem) Sartre’a, trudno oprzeć się wrażeniu, że pisanie i mówienie miało u niego charakter kompulsywny. On musiał pisać, nie mógł nie pisać. „Ulokowałem wszystko w literaturze (...) sądzę, że literatura zastępuje religię (...) czuję mistycyzm słów (...) krok po kroku ateizm strawił wszystko. Odarłem z szat, zeświecczyłem pisanie (...) jako niewierzący powróciłem do słów, bo musiałem wiedzieć, co znaczy mowa (...) przykładam się pilnie, ale czuję śmierć marzenia, radosną brutalność, ciągłą pokusę strachu”<sup>10</sup>.

Dlaczego wszystko ulokował w literaturze? Dlaczego słowa stawały się dla niego ważniejsze niż życie pozawerbalne? Zastanawiające to, szczególnie u kogoś, kto empatię i współlaktywność czyni głównymi kanałami porozumienia, czyli warunkami osiągnięcia pełni. Po co więc słowa? Nie chodzi mi tu o eliminowanie języka w procesie komunikacji, to byłby absurd, ale o mistycyzm słów. Być może jest tu ukryty następny trop duchowego rozwoju Sartre’a, a słowa są nośnikami sensu. Być może obsesja słów wyraża to samo pragnienie ontologiczne, pragnienie pełni, ale rozumianej już po jungowsku. „Nie istniało coś takiego jak rozmowa z Sartrem. Mówił bezustannie. Nie można było mu przerwać. Czekano się na chwilę, by mu dech zaparło. Nic takiego nie następowało. Słowa wylewały się z niego prawdziwym potokiem (...). Czasem Huston wychodził z pokoju nie mogąc już znieść nieustannego potoku słów (...). Gdy Huston powracał do pokoju, Sartre wciąż mówił”<sup>11</sup>. Czytając taki opis zachowania, nawet przy rozszerzonym rozumieniu pojęcia normalności, mamy wrażenie, że ta granica zostaje tu naruszona, co właśnie świadczyłoby o dynamizmie życia wewnętrznego, o jego napięciach i walkach, pragnieniu transcendencji i jej świadomym

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> P. Johnson: op. cit., s. 279.

<sup>11</sup> Ibidem.

odrzuconiu. I chociaż wedle Sartre'a pragnienie pełni jest „skazane na porażkę, gdyż poszukiwanie samowiedzy nigdy nie zostaje uwieńczone ostatecznym zaspokojeniem, to właśnie dzięki niemu Genet jest podmiotem uniwersalnym, który — jak bohater mityczny — jest zarazem kimś indywidualnym i każdym z nas, bowiem każdy człowiek jest taką «dwuznaczną egzystencją», która jest tym, czym jest i jednocześnie kwestionuje swój byt, bezustannie stawiając go pod znakiem zapytania”<sup>12</sup>. Dodajmy, od siebie, że tak się dzieje tylko wtedy, gdy proces indywiduacji się rozpoczął, gdy uświadamiamy już sobie własną personę jako maskę narzuconą nam przez kulturę, a nasz cień domaga się uświadomienia i akceptacji, jak syn z nieprawego łoża domaga się legalnego ojcostwa.

Dramatem Sartre'a jest jego ateizm, jego odrzucanie transcendencji. Tak naprawdę Sartre nie ufa ani bytowi, ani byciu. Chciałby zaufać ciału, chciałby zaufać zaangażowaniu społecznemu, uczuciom, pragnie transcendencji, ale jest w stanie ufać tylko świadomości. Jest kartezyjańczykiem w kryzysie. Zniekształcając nieco Rilkego można o nim powiedzieć, że nie zadowolił się w świecie, który chciał zrozumieć<sup>13</sup>.

Można popatrzeć na filozoficzny projekt Sartre'a także jako na terapię analityczną, z jej główną metodą — amplifikacją. „W koncepcji Sartre'a autoanaliza nigdy nie jest opisywaniem siebie z pozycji zewnętrznego, niezaangażowanego obserwatora. Jest ona raczej procesem jednoczesnego rozpoznawania i tworzenia własnej tożsamości”<sup>14</sup>. Jest to terapia niezbyt skuteczna dla autora, ale wzbogacająca kulturę i świadomość europejską.

Uprowadzając ewentualną krytykę mojego stosunku do Sartre'a, przytoczę anegdotę chasydzką: „Kiedy rabin Mordechaj był pewnego razu w wielkim mieście Mińsku i tam wobec wielu wrogo nastawionych przeciwników wyjaśniał Pismo, słuchacze wyśmiewali go: «Więc wy myślicie, że ja chcę wyjaśnić wiersz w książce? Ależ on nie wymaga wyjaśnienia. Ja chcę wyjaśnić wiersz w sobie, w swoim własnym wnętrzu»”<sup>15</sup>. Myślę, że anegdota ta stosuje się do twórczości Sartre'a. Czy stosuje się również do Ciebie, Hanno? Jeżeli tak, to wszyscy jesteśmy po stronie hermeneutyki.

<sup>12</sup> H. Puszko: op. cit., s. 237 – 238.

<sup>13</sup> R.M. Rilke: *Poezje*. 1987.

<sup>14</sup> H. Puszko: op. cit., s. 31 – 32.

<sup>15</sup> M. Buber: *Opowieści Chasydów*. W drodze 1986, tłum. P. Hertz, s. 233 – 234.