

Krzysztof Michalski

Uczucie i fenomenologia

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (14), 106-120

1974

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.

Krzysztof Michalski

Uczucie i fenomenologia

Miłość, nienawiść, strach. Słowa, które obejmujemy zwykle wspólną nazwą „uczucie”. Co one jednak znaczą? Co znaczy „nienawidzieć”, co „smucić się”? Co się z nami dzieje, gdy kochamy, lękamy się czy smucimy? I także: co chcemy powiedzieć, co przekazać, kiedy używamy tych słów w poezji, literaturze?

Spróbujmy — tytułem próby — odpowiedzieć na te pytania, sięgając do rozmyślań Husserla i zwłaszcza Heideggera. Husserl pisał w *Badaniach logicznych*:

Uczucia
tylko
zmysłowe...

„Szeroka sfera tak zwanych uczuć zmysłowych nie ma nic wspólnego z intencjonalnością. Uczucie zmysłowego bólu, doświadczane w czasie palenia się, nie da się zestawić na tej samej płaszczyźnie z przekonaniem, domysłem, chęcią itd., lecz raczej z treściami wrażeniowymi, takimi jak szorstkość czy gładkość, czerwień czy błękit etc. (...) (tego rodzaju uczucia) same nie są więc aktami, ale mogą wchodzić w skład aktów (...) Tak na przykład radość ze szczęśliwego zdarzenia z pewnością jest aktem. Ale akt ten (...) obejmuje w swej jedności nie tylko przedstawienie radosnego zdarzenia (...), lecz także związane z tym przedstawieniem pewne wrażenie zadowolenia (...) Zdarzenie zjawia się (w tym wypadku) jakby w różowym blasku”¹.

¹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. T. II. Tübingen 1911, s. 394.

Zdaniem Husserla zatem uczucia zmysłowe (uważa on zresztą, że wszelkie uczucia nazywamy tak właśnie ze względu na zawierające się w nich elementy „uczuc zmysłowych”²⁾ nie są „aktami”, to znaczy nie są „intencjonalne”, nie odnoszą się do żadnego przedmiotu, są *ślepe*. Dzięki tak rozumianym uczuciom nic nie może być dane.

Czy jednak jest tak rzeczywiście? Używamy przecież czasem nazwy „uczucie” wierząc, że dzięki niemu możemy dotrzeć do czegoś, co inaczej byłoby niedostępne. Czy zatem uczuciowe zabarwienie naszych przeżyć — nazywamy je także *nastrojem* — otwiera nam dostęp do czegoś, czy przeciwnie, jest — jakby chciał Husserl — *ślepe*?

... i ślepe

Słowo „uczucie”, tak jak je zwykle używamy, dotyczy zarówno naszego stanu wewnętrznego, jak i czegoś, ku czemu jest skierowane. „Radosna chwila” oznacza potocznie nie tylko moje poczucie radości, ale i pewną jakość tej właśnie chwili. Interpretacja Husserla stara się zachować oba te momenty. Rozbija jednak zarazem samo zjawisko; intencjonalność przysługiwać ma jednemu rodzajowi przeżyć uczuciowych, inne natomiast (choć także obdarzamy je nazwą „uczuc”) mają mieć charakter wrażenia. Te pierwsze tylko otwierają nam jakąś sferę bytu, te drugie są ślepe. Uczucie intencjonalne zaś jest modyfikacją *przedstawienia* — to, co dzięki niemu się pojawia, przeciwstawia się nam, ma *przedmiotowy* charakter.

Założeniem opisu „uczucia” przez Husserla jest jego filozoficzny punkt wyjścia. Jest nim świat przedmiotowy, dany świadomości. Przeciwstawienie świata i świadomości. To właśnie przeciwstawienie Husserl nazywa *intencjonalnością*. Doświadczenie może mówić nam coś o świecie tylko wtedy, gdy ma charakter takiego przeciwstawienia, gdy ma charakter przedmiotowy, gdy jest przedstawieniem. Inaczej jest nieme. Taka postawa prowadzi w konsekwencji

Założenia
filozoficzne
Husserla

² *Ibidem.*

do zniszczenia swoistej jedności zjawiska uczucia. Znajomy nam z mowy potocznej paradoks uczucia — mój własny nastrój, co jest zarazem cechą samej rzeczywistości, jak choćby w przypadku „radosnej chwili” — znika na rzecz spójności myśli. Nastrój sam nie mówi nic o świecie — jest tylko zabarwieniem przedstawienia. Uczucie nie jest odrębnym oknem na świat.

Czy jednak naprawdę paradoks związany ze słowem „uczucie” jest jedynie ekwiwokacją? Czy rzeczywistość bierze się jedynie stąd, że używamy tego słowa raz na oznaczenie nastroju (uczucia zmysłowego), innym zaś razem — jako nazwę swoistego typu przedstawienia? Czy uczucie jako takie rzeczywistość nie jest swoistym otwarciem na to, co jest?

Heidegger odrzuca Husserlowski punkt wyjścia, a przez to i teorię intencjonalności. Staje tak na nowo przed problemem specyfiki uczucia. Intencjonalność nie jest dla niego bowiem oczywistym faktem, lecz *problemem*: w jaki sposób mogę w ogóle odnosić się do przedmiotu? Jak więc, w szczególności, możliwe jest, że się boję, cieszę, nienawidzę? W jaki sposób możliwa jest tego rodzaju postawa, jak nastrój? Na czym polega istota nastroju w ogóle?

Struktura
jest
warunkiem
możliwości

W języku Heideggera słowo „istota” nie ma tradycyjnego znaczenia. Oznacza raczej sposób ujawniania się czegoś, sposób bycia; inaczej mówiąc — strukturę ontologiczną. Struktura ontologiczna jakiegoś zjawiska jest zaś właśnie warunkiem jego możliwości. Jaka jest więc struktura ontologiczna nastroju? Heidegger, odrzucając fundamentalne (choć ukryte) założenia filozofii Husserla, odrzuca zarazem implikowany przez nie ideał postawy badawczej: postawę niezaangażowanego obserwatora. Nieuprzedzona obserwacja, jego zdaniem, nie daje nam dostępu do „samej rzeczy”. Wręcz przeciwnie — tylko *świadoma akceptacja pewnych uprzedzeń badacza* jest drogą poznania rzeczywistości. A zatem pozbawiony założeń opis nie opowie nam, wedle Heideggera,

prawdy o miłości, nienawiści i gniewie. Trzeba raczej wydobyć na jaw nasze — ukryte — supozycje i przewidywania ich dotyczące, by potem dopiero skonfrontować je z empirią.

Heidegger buduje zatem model nastroju — w jego języku: strukturę ontologiczną nastroju — zanim przystąpi do jego opisu. Czy zabieg ten jest rzeczywiście wydobyciem na jaw naszych własnych uprzedzeń, czy jest ujawnieniem tendencji zawartych w samym życiu, a nie zwykłą konstrukcją intelektualną? To pytanie muszę teraz pozostawić bez odpowiedzi. A zatem — jaka jest struktura ontologiczna nastroju?

Boję się na przykład, jestem zagrożony tylko o tyle, o ile w ogóle podatny jestem na zniszczenie, a zatem i zagrożenie ze strony bytu wewnątrzświatowego. W ogólności, będąc w takim a takim nastroju, znajduję, że jestem „pobudzony”, „dotknięty”, że „obchodzi” mnie coś, co jest w świecie. Jest to możliwe dzięki temu, że jestem *a priori* wrażliwy na pobudzenie ze strony całości tego, co jest w świecie — ze strony świata jako całości.

Wrażliwość ta jest warunkiem możliwości napotkania bytu wewnątrzświatowego w ogóle. Tylko o tyle, o ile mogę być „pobudzony”, „poruszony”, „zajęty” przez byt, co jest w świecie, mogę go napotkać. Zjawisko może być mi dane tylko wtedy, gdy jestem już zawnazastu *nastrojony* na odbiór tego zakresu zjawisk. Tak na przykład *nastroyenie* (*Befindlichkeit*) strachu umożliwia mi odkrycie czegoś jako groźnego dla mnie, zagrażającego mi. Natomiast nastroyenie jako struktura nastrojów w ogóle umożliwia mi napotkanie czegokolwiek, co jest w świecie. Świat okazuje się tedy być czymś podobnym do *stroju* w sensie muzycznym: jak strój muzyczny ogranicza pole możliwych dla danego instrumentu dźwięków, jednocześnie umożliwiając ich wytworzenie, tak świat ogranicza pole możliwych do napotkania zjawisk, czyniąc zarazem możliwym spotkanie z nimi. Na-

Zjawisko
dzięki
nastro-
jeniu

strojenie jest aprioryczną wrażliwością człowieka, której miarą jest świat. Mówiąc w języku Heideggera: „Nastrojenie konstytuuje egzystencjalnie otwarcie *Dasein* (tym terminem Heidegger określa właściwy człowiekowi sposób bycia — K. M.) na świat”³.

(Ontologiczna struktura nastroju — nastrojenie — „zawiera w sobie egzystencjalne zdanie na świat, dzięki czemu może być napotkane coś, co nas poruszy”⁴.)

Istotę nastroju można też, jak się zdaje, wyrazić w innej paraleli. Musil pisze: „Ochrona pewnej temperatury odczuwania przed oziębieniem oznacza prawdopodobnie to samo, co strzeżenie temperatury koniecznej do wylęgu, bez której nie byłoby duchowej ewolucji”⁵. Człowiek, o ile jest, zawsze ma pewną temperaturę, w której możliwe jest odczuwanie. Podobnie zawsze jest w jakimś nastroju. Jest jednak pewien zakres temperatury — przy której człowiek może w ogóle odczuwać — jak jest i temperatura odczuwania konieczna dla duchowej ewolucji. Zakres ten jest dla człowieka granicą własnych możliwości. Przekroczenie go oznacza przekroczenie samego siebie — śmierć. Podobną miarę znajduje odczuwanie w świecie. Świat jest także dla człowieka kresem możliwości odczucia czegoś, a zarazem kresem samego siebie jako bytu-w-świecie.

Jednak strach nie tylko odsłania świat od pewnej strony (mianowicie jako świat groźny), ale jednocześnie to, że się boją. Podobnie nastrojenie w ogóle jest nie tylko aprioryczną podatnością na pobudzenie ze strony czegoś, co jest w świecie, ale zarazem i ujawnieniem tej podatności. Odkrycie czegoś, co grozi i banie się, a więc pewna forma wiedzy o tym, że coś grozi — są jednym i tym samym. Podobnie

Świat
kresem
odczuwania

³ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1927, s. 134.

⁴ *Ibidem*, s. 138.

⁵ R. Musil: *Człowiek bez właściwości*. T.III. Warszawa 1971, s. 270.

wrażliwość na świat, nastrojenie jest tym samym, co ujawnienie tej wrażliwości.

Gdy jesteśmy w jakimś nastroju, mówimy często: „jest mi tak a tak”, na przykład „jest mi wesoło”. Widzę wtedy świat „przez różowe okulary”, jakby „w różowym świetle”. To swoiste nastawienie pozwala mi ująć świat od pewnej strony, a jednocześnie jest mi w pewien sposób wiadome, bo właśnie „jest mi wesoło”. „*Un paysage quelconque est un état de l'âme*”⁶

Nastrój odsłania więc moje otwarcie na jakieś pobudzenie. W tym sensie nastrój jest *samopobudzeniem*; „ja” jest tu pobudzane przez własną swoją wrażliwość. Nastrój otwiera otwartość człowieka. W nastroju człowiek *odkrywa* swoje otwarcie, znajduje, że jest już otwarty. A to bycie-otwartym to właśnie właściwy człowiekowi sposób bycia: „*Dasein jest swoim otwarciem*”⁷ Przeto w nastroju „*Dasein* postawiony jest wobec swego bytowania jako otwarcia”⁸.

Odkrywam więc w nastroju, „że jestem”, że nie wkroczyłem samodzielnie w swe bytowanie, lecz zostałem w nie wprowadzony, „rzucony”. Przez co? Przez kogo? „Pokazuje się tylko, że jest; skąd i dokąd pozostaje w mroku”⁹. Nie ma dla człowieka ucieczki od otwarcia, od wrażliwości. Nie jest ona od człowieka zależna. Nastrój wydobywa na jaw tę sytuację. Ujawnia, że podjęcie właściwego, „otwartego” bytowania, ani też zaniechanie go — nie jest przedmiotem mojej decyzji. Pokazuje, że człowiek po prostu „jest i ma być”.

Człowiek odkrywa w nastroju swoje własne otwarcie na świat. Co znaczy: skoro świat jest miarą, wedle której pojawiają się zjawiska, człowiek odkry-

Dasein
jest
otwarcie

Otwartość
niezależna
od człowieka

⁶ Amiel, cyt. za E. Staiger: *Die Grundbegriffe der Poetik*. Zürich 1956, s. 62.

⁷ Heidegger: *op. cit.*, s. 133.

⁸ *Ibidem*, s. 134.

⁹ *Ibidem*.

wa, że skazany jest na odkrywanie bytu wewnątrzświatowego. Innymi słowy, że „rzucony” jest w bycie w świecie.

Odkrycie tego, co mi grozi, nie jest — jak powiedziano — *przedstawieniem* czegoś jako groźnego dla mnie. Groźba pojawia się raczej tylko dzięki strachowi. Inaczej mówiąc, sam strach konstytuuje otwarcie groźby jako takiej. Nastrojenie bowiem — „istota” nastroju — „konstytuuje egzystencjalnie otwarcie *Dasein* na świat”. To otwarcie (bycie-w-świecie) konstytuuje się dopiero w nastroju. Nie jest zatem przedstawiane, lecz *dokonywane*. Nastrojenie jest pewną charakterystyką bycia właściwego człowiekowi.

Nastrojenie jest konfrontacją człowieka z jego — jak mówi Heidegger — „że jest i ma być”, z jego zawsze już dokonanym otwarciem na coś, co jest w świecie. Konfrontacja ta dokonać się może jednak w różny sposób. Człowiek w obliczu zadania, jakim okazuje się dlań jego bycie („jest i ma być”), może zachować się dwojako: może zadanie to podjąć lub odrzucić. „Nastrój nie otwiera tak, jak spojrzenie, nie jest spoglądaniem na swoje «rzucenie», lecz otwiera je, zwracając się ku niemu lub odwracając”¹⁰. Nie znaczy to oczywiście, że bycie jest przedmiotem decyzji *Dasein*. Ktoś, na kim ciąży obowiązek, może przecież podjąć go lub uciec odeń. Będą to jednak tylko dwa różne sposoby zachowania wobec obowiązku, który ciąży na nim niezależnie od jego woli. Podobnie człowiek może różnie odpowiedzieć na swe ujawnione w nastroju „rzucenie” w świat; może zwrócić się ku niemu lub od niego odwrócić. „Rozmowa” taka przebiega w języku uczuć. Jeden nastrój może ujawniać „rzucenie” człowieka jako takie, inny — zasłaniać je właśnie. Co więcej: „nastrojenie otwiera *Dasein* w jego rzuceniu przede wszystkim i najczęściej na sposób uchy-

Decyzje

Obowiązek

¹⁰ *Ibidem*, s. 136.

lającego się odrzucenia”¹¹. Ale zasłonić można przecież jedynie to, co z istoty *da się odsłonić*, otworzyć. Człowiek, by odwrócić się od swego „rzucenia” w bytowanie, musi uprzednio być z nim skonfrontowany. Poszczególne nastroje człowieka — otwarte wobec jego sytuacji czy odwrócone od niej — zakładają zatem już ową konfrontację, usposobienie nastrojowe, *nastroyenie*.

„Rzucenie” ludzkiej egzystencji w bytowanie Heidegger nazywa także jej „faktycznością”. Można więc powiedzieć, że nastrojenie okazało się sposobem, w jaki człowiek odkrywa swą faktyczność. Okazało się jednak także, że odkrywanie to faktyczności nie przedstawia, ale jej — dokonuje. Innymi słowy, faktyczność jest sposobem, w jaki dokonuje się odkrywanie, jego charakterystyką. Odkrywanie faktyczności okazało się faktycznością odkrywania... Odkrywanie — czyli bycie właściwe człowiekowi — dokonuje się w ten sposób, że jest „zadaniem” koniecznym do spełnienia, że człowiek jest w nie właśnie „zrucony”. „Bycie, o które bytowi temu (tj. człowiekowi — K. M.) chodzi (...), to bycie przytomnym samemu sobie”¹².

Bycie
przytomnym

Czy jednak zarysowany wyżej projekt istoty nastroju (wedle Heideggera jest nią „nastroyenie”) potwierdza się w nastrojach doświadczanych przez ludzi na co dzień? Posłużmy się przywoływanym już dla przykładu nastrojem *strachu*. Boimy się zawsze *czegoś*. Może to być jakakolwiek rzecz, osoba, zdarzenie itp. Boimy się jednak tego właśnie, a nie *czegoś* innego, gdy ma ono charakter *zagrożenia*. Zagrożenie wisi nade mną, nadchodzi — może się więc zdarzyć, że nie dotrze do mnie? Niepewność nie gasi jednak strachu, lecz przeciwnie, wywołuje

¹¹ *Ibidem*, s. 135.

¹² Heidegger: *op. cit.*, par. 30. Por. też idącą w podobnym co Heidegger kierunku interpretację uczucia przez P. Ricoeura: *Le sentiment*. W: E. Husserl 1859—1959, *Phaenomenologica*. T. IV.

go i wzmacnia. Strach nie wypływa z uświadomienia sobie pewnego zła, które może mi w przyszłości zagrozić. To strach właśnie odkrywa to, co mi grozi! Wiem, że coś mi grozi, bo się boję. Strachliwość czyni świat miejscem, gdzie może pojawić się niebezpieczeństwo.

Kształty
strachu

Boję się o samego siebie. Strach objawia moją słabość, samotność; boję się, bo niepewny jestem pomocy, bo pozostawiony samemu sobie. Boję się także czasem o swój dom, o bliskich — ale jest to tylko postać strachu o samego siebie. Jestem przecież sobą tylko, odnosząc się do rzeczy i współżyjąc z innymi ludźmi. Staję się sobą, uczestnicząc we wspólnym z innymi świecie. Zagrożenie tego, w co jestem zaangażowany, jest więc groźbą dla mojego zaangażowania — a przez to dla mnie samego. „*Obawa o jako strach przed czymś* otwiera zawsze (...) w sposób równie pierwotny byt wewnątrzświatowy jako możliwe zagrożenie i nasze zaangażowanie ze względu na możliwe zagrożenie”.

Nastroj strachu jest zatem specyficzną postawą, nie dającym się zastąpić dotarciem do swoistego rodzaju zjawisk. Okazuje się sposobem napotkania czegoś, sposobem innym niż przedstawienie, innym niż poznawcze odnośnienie się do przedmiotu. „Możliwości otwarcia, jakie ma poznawanie, są o wiele mniejsze niż pierwotne otwieranie przez nastroje”. Jest ono specyficzną więzią łączącą bojącego się z tym, czego ten się boi, człowieka — z bytem napotkanym w świecie; więzią, która jest zarazem warunkiem możliwości tego, co łączy. Strach, ujawniając mój własny stan, gdy się boję, ujawnia zarazem pewną stronę samej rzeczywistości.

Nastrojowa
opozycja

Jakże odmienne okazało się tedy ujęcie nastrojów przez Heideggera od ujęcia Husserla! Gdy — wedle Husserla — uczucie czy nastrój tylko wtedy mówią coś o świecie, gdy *przedstawiają* coś na swój sposób, dla Heideggera mowa uczuć jest bardziej pierwotna od wszelkiego przedstawienia, bo umożliwia

je dopiero. Uczucie właśnie wiąże nas ze światem, ujawniając zarazem tę więź. Uczucie, nastrój, ujawnia nam — wedle Heideggera — nasz pierwotny, niezależny od nas samych związek z byciem. Przypomina, że „zanim” cokolwiek pomyśleliśmy, zrobiliśmy, chcieliśmy — byliśmy już; że żadne z naszych dokonań nie powołało nas do bycia, lecz powołanie to dokonało się „uprzednio”, że bycie nie zostało przez nas zdobyte, lecz darowane nam przez niewiadome...

„Kto chce coś przed-stawić, musi wpierv być z tym jakoś związany. Inaczej nic go to nie obchodzi (...) akty przedstawiania zakładają wspólnotę (przedstawianego i przedstawiającego)”¹³. Wspólnotę tę tworzy i osłania właśnie nastrój. Dzięki nastrojom byt w jego całokształcie jest naszym środowiskiem, obszarem, w którym się poruszamy, myślimy, jesteśmy.

Założeniem metodologicznego stanowiska Husserla była intencjonalna więź świadomości z jej przedmiotem. Dla Heideggera założenie to stało się problemem: w jaki sposób możemy napotkać coś jako przedmiot? Napotykalmy przecież to tylko, co nas w jakiś sposób obchodzi lub może obejść. To tylko, na co jesteśmy wrażliwi. Założeniem przedmiotowego stosunku do bytu musi być więc pewna aprioryczna wrażliwość. Jest nią właśnie ujawniające się w nastrojach nastroszenie.

A zatem to nie odnosząca się do przedmiotów *świadomość* jest specyfiką ludzkiego bycia, lecz — będące jej warunkiem — usposobienie, wyrażające się w nastrojach.

Zdanie sobie sprawy z własnej wrażliwości pozwala nam dostrzec pełniej prawdę o naszej kondycji. O tym, że człowiek „skazany jest na wrażliwość”, że jego los — napotykanie tego, co jest w świecie, jest dlań koniecznością, nie wyborem. Że ludzka wolność jest wolnością spętaną.

Skazanie na
wrażliwość

¹³ Heidegger: *op. cit.*, s. 141.

Świadomość nie jest więc punktem wyjścia refleksji Heideggera, w jego oczach nie jest ona wystarczającym fundamentem opisu ludzkiej egzystencji. Czy nie ma on tu racji? Czy nie jest tak rzeczywiście?

Świadomość
obojętna
dla życia?

„Czy (...) filozofia, której punktem wyjścia jest świadomość, może mieć wiele wspólnego z egzystencją? Przecież świadomość jako taka jest czymś dla życia obojętnym. Życie zna tylko kategorie przykrości i przyjemności. Świat istnieje dla nas tylko jako możliwość bólu lub rozkoszy. Świadomość, póki nie jest świadomością bólu lub rozkoszy, nie ma dla nas znaczenia. Uświadomiłem sobie istnienie tego drzewa — i cóż stąd? Ani mnie grzeje, ani ziębi. Byt uświadomiony to nie jest żaden byt — póki moja wrażliwość go nie odczuje. Nie byt uświadomiony, a byt odczuty jest ważny. Świadomość tedy musi być świadomością wrażliwości, nie zaś bezpośrednią świadomością bytu. Ale przykrość (a więc i przyjemność) jest z istoty swojej sprzeczna z pojęciem wolności. Powiedzieć, że zachowujemy jakąś zasadniczą możliwość wolności wobec cierpienia, która byłaby związana z celowością określającą nasz system wartości; i choćby nawet była tylko wolnością «w sytuacji», to przekreślić w ogóle sens tego słowa. Cierpienie to coś, czego ja nie chcę, co muszę «wycierpieć», istotny jest tutaj przymus, czyli brak wolności. Trudno o większe przeciwieństwo niż cierpienie i wolność”¹⁴.

Liryka
czyli
nastrojenie

Czy Heideggerowskie podejście do zjawiska uczucia ułatwia nam zrozumienie siebie jako „czujących”? Emil Staiger pokazał nam, że tak, przynajmniej w odniesieniu do poezji. W *Grundbegriffe der Poetik* stara się między innymi pokazać, że określenie „liryczny” jest nazwą literackiej manifestacji tej własności strony ludzkiej egzystencji, którą Heidegger nazywa nastrojeniem. Przyjrzyjmy się, idąc za jego wskazówkami, wierszowi, do którego określenie „liryczny” stosuje się bez żadnej wątpliwości: *Wanderers Nachtlied* Goethego:

*Über allen Gipfeln
ist Ruh,*

¹⁴ W. Gombrowicz: *Dziennik (1961—1966)*. Paryż 1967, s. 122.

*in allen Wipfeln
spürest du
kaum einen Hauch.
Die Vögelein schwiegen im Walde.
Warte nur, balde
ruhest du auch*¹⁵.

Wiersz ten nie jest odzwierciedleniem z pomocą słów wieczornego nastroju. To raczej sam wieczór — powiada Staiger — rozbrzmiewa tu sam z siebie w słowach. Poeta nie jest w tym wypadku twórcą, niczego nie dokonuje. Nie ma tu bowiem żadnego przeciw-stawienia. Żadnej relacji przedmiot-podmiot, umożliwiającej opis. Język pochłonięty jest przez nastrój wieczoru, wieczór — przez język. Poeta jest jedynie medium, jest *natchniony*. Wiersz liryczny jest *tchnieniem*, zostaje wlany w poetę — a także w czytelnika, o ile ten go rozumie, czy raczej z nim współ-czuje. Poeta może jedynie czekać na natchnienie. Czekać — to znaczy być stale gotowym na jego nadejście, otwartym na jego strumień. Podobnie słuchacz czy czytelnik wtedy tylko wrażliwy jest na to, co liryczne, gdy jest w tym samym nastroju, co poeta, gdy tak samo czeka i jest gotów. Nie ma dystansu między poetą a tym, co on mówi. Jedność — tak poety i tego, o czym pisze, jak poezji i czytelnika — to nastrój.

Poeta jest
natchniony

„Nastrój nie oznacza znalezienia jakiegoś stanu duszy. Nastrój jako stan duszy jest już pojęciowym, sztucznym przedmiotem obserwacji. Pierwotnie jednak nie jest niczym, co istnieje «w» nas. W nastroju jesteśmy raczej w znaczący sposób «na zewnątrz», nie wobec rzeczy, lecz w nich i one w nas. Nastrój otwiera *Dasein* bardziej bezpośrednio niż wszelka naoczność czy wszelkie pojmowanie. Jesteśmy w nastroju, to znaczy przepojeni zachwyceniem wiosny czy zagubieni w trwodze ciemności (...)”¹⁶.

¹⁵ Tłum. polskie G. Karskiego: *Nocny śpiew wędrowca*. Cisza w wyżynie / Ze szczytów drzew / Żaden nie płynie / Ku tobie wiew / Wśród sennej mgły / Ptactwo w gęstwinie przycichło / Zaczekaj, rychło / Spocznieś i Ty.

¹⁶ Staiger: *op. cit.*, s. 61.

Nastrój
chaosem

Skoro jednak nastrój wiąże nas i byt bardziej pierwotnie niż przedstawienie i pojęcie, nie może on się bezpośrednio wyrazić w języku, który jest przecież pewnym zespołem związków słów, zespołem zdań, a więc stwierżeń, pytań, domniemywań. Nastrojowi tymczasem obcy jest wszelki porządek: jest on przecież chaosem, w którym wszystko jest wszystkim. Rzeczywiście — zauważmy, że stwierdzenie czegoś budzi z nastroju. Dlatego przedmiotowa intencjonalność języka tłumi nastrójowość. „Temu, kto chce wyrazić się w sposób liryczny, musi powieść się zaciemnienie istotnych cech języka (tzn. tych, co płyną z jego przedmiotowej intencjonalności)”¹⁷. Nastrój tedy „wymyka się”, „wyslizguje” bezpośrednio ujęciu językowemu.

Wiersz liryczny nie jest zatem *opisem* nastroju, lecz jedynie *szyfrem* (by użyć wyrażenia Karla Jaspersa) odsyłającym do pewnego nastroju. Właściwe „rozumienie” tego szyfru — jak na przykład rozumienie wiersza lirycznego — to przeżycie jego nastroju po prostu.

Analiza
egzysten-
cjalna
sposobem
życia

Także i analiza nastrojenia, dokonywana przez Heideggera, nie jest — jak pamiętamy — jego opisem. Zrozumienie jej nie polega przeto na pojęciowym ujęciu, lecz na dokonaniu jej przez czytelnika. Analiza egzystencjalna w ujęciu Heideggera nie jest zabiegiem intelektualnym, lecz *sposobem życia*. Jej zapis w *Sein und Zeit* jest wezwaniem do zajęcia pewnej postawy życiowej, wezwaniem, które jednakże, paradoksalnie, można zrozumieć *jako wezwanie* jedynie dzięki wcześniejszemu zajęciu postawy, do której ono wzywa. Podobnie rozumiemy przytoczony wiersz Goethego jedynie dzięki temu, że jesteśmy w stanie odczuć nastrój wieczoru, że jesteśmy już otwarci na nastrój wieczorny. Inaczej wiersz ten byłby dla nas tylko grupą pustych słów...

Do jakiej postawy odnoszą się tedy przeprowadzone przez Heideggera analizy nastroju?

¹⁷ *Ibidem*, s. 77.

Gdy spojrzymy na nastroje od strony, którą wskazuje nam Heidegger, dostrzeżemy jakby nowe, nie znane dotąd ich oblicze. Odkryjemy, że strach, miłość, nienawiść itp. kryją w sobie coś ponad to, o czym mówią bezpośrednio. Że „mimowolnie” świadczą o naszej wrażliwości nie tylko na to czy tamto, co jest, lecz na *samo bycie*. Strach przed czymś czy miłość do kogoś, ujęte w nastawieniu, do którego wzywają strony *Sein und Zeit*, odsyłają do naszej konfrontacji z własnym skazaniem na bycie, ujawniają nam, że jesteśmy. Ujawniają naszą słabość i ograniczenie; bycie jako takie nie leży bowiem w naszej dyspozycji. Ale ta słabość i to ograniczenie są zarazem naszą siłą — to one przecież umożliwiają nam obcowanie z tym, co jest. Dzięki temu bowiem, że jesteśmy wrażliwi, możemy napotkać to, co jest.

W nastrojach tedy zastajemy się jako usposobieni w pewien sposób przez bycie. Usposobieni tak, że możemy napotkać to, co pojawia się w horyzoncie świata — podobnie jak „dobre usposobienie” pozwala nam przyjmować wszelkie zdarzenia jako powód do radości. Analizy faktyczności *Dasein* w *Sein und Zeit* odwołują się tedy do naszego związku z samym byciem, do zajmowanej przez każdego z nas postawy wobec bycia.

Nastrój nie pozwoli oddać się w słowach bez odwołania do przedmiotowych przedstawień. Mówimy o nastroju wieczornym, strachu przed czymś, radości z czegoś. Wiersz liryczny okazuje się więc apelem do naszej gotowości doświadczenia — na własną rękę — nastroju wymykającego się słowom. Doświadczenie takie ma nam odkryć związek z bytem bardziej pierwotny niż przedstawienie. Tymczasem jednak w analizach Heideggera chodzi o związek z *byciem*, nie z *bytem*. Mamy tu — używając technicznej terminologii — do czynienia z usposobieniem *ontologicznym*, nie *ontycznym*. Chodzi więc nie tylko o dotarcie poprzez przedstawienia do bar-

Więź
z byciem

dziej od nich pierwotnego sposobu doświadczenia, lecz także i przede wszystkim o dotarciu poprzez związek z tym, co jest, do więzi z samym „jest”, z samym byciem. Jednakże wszelkie słowa języka dotyczą czegoś, co jest, obarczone są więc znaczeniem „ontycznym”. Stąd maksyma „brać słowo za słowo” kończy filozofię — lub dopiero zaczyna, gdy uświadomi się sobie, że to, co pozwala brać słowo za słowo, odnieść do tego, co przez nie „domniemane”, samo nie może w ten sam sposób „dojść do słowa”; tylko wtedy zaczyna „mówić”, gdy słowo samo się „znosi” ze względu na swój własny warunek możliwości¹⁸.

Przez byt
do bycia

Więzi z bytowaniem nie da się doświadczyć bezpośrednio — jedynie jako warunek możliwości związku z tym, co jest. Gdy mówimy, wskazujemy z pomocą słów na byt. Filozofia, tak jak rozumie ją Heidegger — w szczególności analiza nastrojów — stara się dotrzeć przez byt do samego bycia; stara się ponad słowami ukazać to, co nie wypowiedziane, a co jest źródłem wszelkiej mowy. Filozofia jest tedy *szj frem* — apelem wzywającym do dokonania doświadczenia w sposób swoisty tak, aby skierowane było ono właśnie ku temu, co na co dzień przemilczamy.

¹⁸ F. Wiplinger: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*. Freiburg 1961, s. 23.