

Małgorzata Kowalska

Egzystencjalistyczna i etyczna rewizja fenomenologii Husserla w myśli Sartre'a i Lévinasa

Słowa kluczowe: egzystencja, podmiotowość (subiektywność), intersubiektywność, etyka, fenomenologia

I. Znaczenie myśli Husserla

„Nasze analizy wywodzą się z ducha filozofii Husserlowskiej, która chciała przypomnieć współczesnym fenomenologię przywróconą do rangi metody wszelkiej filozofii...”¹. To zdanie, zaczerpnięte z tekstu Lévinasa, którego stosunek do myśli Husserla był przecież wyjątkowo niejednoznaczny, mogłoby równie dobrze figurować w tekstach Sartre'a. Obaj francuscy myśliciele, choć tak różni, rozwijają swoje własne propozycje filozoficzne wychodząc od lektury Husserla i czerpiąc z niej zarówno inspirację ogólną (postulat fenomenologicznego opisu), jak i wiele inspiracji szczegółowych. W gruncie rzeczy dla każdego z nich fenomenologia będzie czymś więcej niż metodą, bo także pewną filozofią bytu i człowieka. Lub, ściślej, będzie metodą, która koniecznie prowadzi do pewnych rozstrzygnięć na temat bytu, a także i przede wszystkim na temat człowieka.

Warianty fenomenologii zaproponowane przez Sartre'a i Lévinasa, a zatem też związane z nimi filozofie bytu i człowieka, są jednak pod wieloma względami odmienne, a w pewnych punktach zgoła przeciwstawne. Natomiast to, co je mimo wszystko ze sobą łączy (mówiąc bardzo wstępnie i roboczo: orientacja egzystencjalna i praktyczna w odróżnieniu od epistemologicznej i teoretycznej), może wydawać się nader odległe od zasadniczej intencji albo „środka ciężkości” myśli samego Husserla, jeśli zgodzić się, że ta ostatnia miała *per saldo* charak-

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000, s. 300.

ter epistemologiczny, tzn. stanowiła przede wszystkim pewną teorię poznania, i że przyświecały jej cele teoretyczne raczej niż praktyczne. Czy zatem związki Sartre'a i Lévinasa z myślą Husserla nie są w sumie tylko akcydentalne i powierzchowne? Albo: czy sposób, w jaki każdy z nich myślał Husserla się inspirował, nie świadczy przede wszystkim o tym, że żaden z nich nie rozumiał i/lub nie podzielał podstawowych intuicji i celów samego Husserla? Że myśl Husserla w gruncie rzeczy dla każdego z nich była tylko pretekstem do snucia rozważań, które z podstawowym przesłaniem tej myśli miały niewiele wspólnego?

Jeżeli w numerze pisma poświęconym filozofii Husserla postanowiłam zamieścić artykuł traktujący o filozofiach Sartre'a i Lévinasa, to dlatego, że wbrew powyższym wątpliwościom sędzę, iż związki obu tych autorów z myślą Husserla są rzeczywiste i głębokie. I że każda z tych filozofii rzuca światło na filozofię samego Husserla, wydobywając na jaw i rozwijając tkwiące w niej możliwości. Innymi słowy, wychodzę tu z założenia, a raczej z rozpoznania, że myśl autora *Idei...* jest wielowymiarowa, a nawet wieloznaczna, i że można ją rozwijać – co faktycznie miało i wciąż ma miejsce – w wielu różnych kierunkach, spośród których każdy jest do pewnego stopnia umocowany w rozważaniach samego Husserla. W tym sensie, mówiąc o fenomenologiach Sartre'a i Lévinasa, mówimy nadal o fenomenologii Husserla rozumianej nie jako doktryna czy system, lecz jako pole możliwości, spośród których sam Husserl w swoich szczegółowych rozważaniach zrealizował zaledwie część, inne tylko sygnalizując lub nawet całkowicie zaniedbując, a jednak je otwierając. Wychodzę tu również z rozpoznania, że możliwości zawarte w myśli Husserla niekoniecznie są ze sobą spójne, że, przeciwnie, łatwo je rozwinąć w filozofie konkurencyjne i przynajmniej pod pewnymi względami albo na pewnym poziomie wzajemnie sprzeczne – o czym świadczą właśnie przypadki Sartre'a i Lévinasa. Innymi słowy, sędzę, że myśl Husserla, zwłaszcza rozważana w jej ewolucji, ale także w jej meandrach widocznych w formalnie jednym tekście, np. takim jak dwa tomy *Idei...*, jest na tyle złożona i niejednoznaczna, że umożliwia różne, w skrajnym przypadku wzajemnie sprzeczne interpretacje.

Wymieńmy w wielkim skrócie najważniejsze Husserlowskie złożoności/niejednoznaczności.

- (1) W swojej warstwie „noematycznej” fenomenologia Husserla jest badaniem różnych wymiarów albo sensów przedmiotów, zarówno idealnych (matematyczno-logicznych), jak i zmysłowych (materialnych rzeczy), i zarówno kontemplowanych w sposób teoretyczny (tyleż idee, co rzeczy), jak ujmowanych przez intencje praktyczne (specyficzne obiekty aktów woli, pragnienia, wartościowania itp.). Ujmowana na tym poziomie, fenomenologia jest przede wszystkim metodą intuicyjnego i „ejdetycznego” docierania do różnych szczegółowych dziedzin bytu rozumianych jako dziedziny przedmiotowe. Z drugiej strony, fenomenologia Husserla w coraz większym stopniu, poczynając od

Badań logicznych, interesuje się subiektywną lub świadomościową stroną istnienia/ukazywania się dowolnego rodzaju przedmiotu. Z tej perspektywy, nazwanej przez Husserla „noetyczną”, przedmiot istnieje tylko o tyle, o ile podmiot/świadomość nadaje mu sens czegoś istniejącego (a także czegoś wartościowego, godnego pożądania, wartego wyboru itp.). Charakterystyczne dla fenomenologii Husserla powiązanie perspektywy przedmiotowej z podmiotową rodzi wiele wątpliwości, które dotyczą, z jednej strony, realności podmiotu konstytuowanego w subiektywnych aktach, z drugiej zaś strony, statusu subiektywności, która w świetle przynajmniej niektórych wypowiedzi Husserla może wydawać się subiektywnością czysto epistemologiczną, podporządkowaną poznawaniu (przedstawianiu) przedmiotów. Powiedzmy od razu, że przedmiotowy wymiar fenomenologii będzie najmniej interesujący lub zgoła nieinteresujący dla autorów takich jak Sartre i Lévinas. Ich uwagę przykuje przede wszystkim subiektywistyczny aspekt Husserlowskiej myśli, tj. umieszczenie w centrum rozważań podmiotu, który w ich ujęciu zostanie w znakomitym stopniu oderwany od swojej funkcji poznawczo-przedstawiającej.

- (2) Również jako filozofia podmiotu fenomenologia Husserla jest propozycją wybitnie niejednoznaczną. Z jednej strony, w związku z postulatem transcendentnej redukcji, właściwa analiza fenomenologiczna miałaby dotyczyć tylko „czystej świadomości” rozumianej jako świadomość pozaświatowa, jako bytowe *residuum* pozostające po „wzięciu w nawias” całego realnego świata, w tym ciała i związanej z nim psychiki konkretnego, jednostkowego ludzkiego podmiotu. Z drugiej strony, Husserl, zawsze protestując przeciwko uznawaniu go za subiektywnego idealistę *à la* Berkeley i podkreślając, że „wzięcie w nawias” obiektywnego świata nie jest w żadnym razie równoznaczne z zakwestionowaniem jego materialnej realności, będzie zajmować się również ścisłymi związkami między świadomością i ciałem, np. podstawowym znaczeniem, jakie dla świadomych intencji ma zmysłowy, a więc związany z cielesnymi organami „materiał hyletyczny” albo „daty wrażeniowe”, pasywne, nieintencjonalne doznania, a także związek między tymi doznaniem i ruchami ciała (ruchem ręki, ruchem gałek ocznych itd.). Można ogólnie powiedzieć, że status ciała i ucieleśnionego podmiotu jest w myśli Husserla wyjątkowo ambiwalentny: ciało (w tym „ciało własne”) jest, z jednej strony, tym, co można „wziąć w nawias”, czemu można nadać status tylko zjawiska, co jest tylko „konstituowane” przez „czystą świadomość”, z drugiej zaś strony, jako miejsce pierwotnego pobudzenia (*Ur-impression*) i „pasywnej genezy”, poprzedzającej i umożliwiającej akty intencjonalne, okazuje się ono warunkiem możliwości świadomego i intencjonalnego podmiotu. Jak się wydaje, Husserl nigdy naprawdę z problemem ciała się nie uporał, pozostawiając swoim następcom możliwość rozmaitych i sprzecznych kontynuacji.

- (3) Kolejna, i może najbardziej ogólna niejednoznaczność, przed jaką stawia nas myśl Husserla, dotyczy relacji między jej wymiarem teoretycznym a jej wymiarem praktycznym, między – ujmijmy to tak – troską o uniwersalną i obiektywną prawdę a troską o sens życia człowieka. Zwłaszcza we wczesnych dziełach Husserla na pierwszy plan wybija się epistemologiczne pytanie o podstawy i zasady poznania, o możliwość pewnej i absolutnie ugruntowanej wiedzy. Ostatecznie wszystko wskazuje na to, że dla samego Husserla pytanie o możliwość wiedzy i prawdę (rozumianą jako prawdziwa wiedza) oraz pytanie o sens ludzkiego życia były ze sobą ściśle związane lub zgoła synonimiczne: sens życia człowieka pokrywa się z jego zdolnością do dociekania prawdy, i odwrotnie: prawda nie jest niczym innym niż wypełnieniem sensu życia człowieka, którego modelem jest filozoficzny i racjonalny „człowiek europejski”². Jednak pytanie o uniwersalną, zwłaszcza zaś obiektywną prawdę i pytanie o sens ludzkiego życia nietrudno potraktować jako pytania odrębne i rozdzielne. Można uznać, że sens (cel) życia człowieka polega nie tyle na dociekanii istotowych własności tego, co – na mocy transcendentálnych struktur podmiotowego rozumu – odśłania się jako istniejące i co musi istnieć w określony sposób, ile na tym, by to, co jest – co ukazuje się jako istniejące – przekroczyć i zmienić w imię postulatów moralnych, postulatów, mówiąc za Kantem, praktycznego, a nie teoretycznego rozumu. Związanie sensu życia i sensu człowieczeństwa z wymiarem praktycznym zostało umożliwione przez samego Husserla w tej mierze, w jakiej – wbrew długiej tradycji filozoficznej – zawsze podkreślał on znaczenie nie tylko teoretycznych, poznawczych, ale też praktycznych (wolitywnych, wartościujących, normatywnych) aktów świadomego podmiotu, nawet jeżeli sam preferował w sumie świadomość teoretyczną, w tym sensie pozostając spadkobiercą i kontynuatorem filozofii intelektualistycznej. Można jednak zaryzykować tezę, że z czasem (o czym zdają się świadczyć obie wersje *Kryzysu...*) troska o sens człowieczeństwa i sens życia rozumiany jako sens praktyczny („czym jestem?” i „co powinienem zrobić?” raczej niż: „co mogę poznać?”) stała się pierwszoplanowa także u Husserla. W każdym razie jego myśl, rehabilitująca *de iure* znaczenie intencji wartościujących i normatywnych, a nawet „po prostu” uczuciowych (takich jak pragnienie, miłość lub niechęć) jako pełnoprawnych przejawów rozumnego życia świadomego, co najmniej przygotowała grunt – i to w sposób bardziej zdecydowany niż swego czasu myśl Kanta, który nie ufał żadnym emocjom – pod uznanie prymatu życia praktycznego nad teoretycznym.

² Zob. *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. Janusz Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993.

- (4) Wreszcie, filozofia Husserla jest niejednoznaczna w kwestii subiektywności i intersubiektywności, a dokładniej: w kwestii stosunku łączącego świadomość/podmiotowość jednostkową z podmiotowością innych „ja”. Z jednej strony, perspektywa Husserla, zwłaszcza w *Medytacjach kartezjańskich*, ale także już w *Ideach...*, wydaje się wybitnie „egologiczna” i „egocentryczna”: chociaż czysta świadomość albo podmiot transcendentálny są postulowane jako uniwersalne (co jest pochodną postulatu „wzięcia w nawias” psychofizycznej określoności konkretnego „ja” albo konkretnej podmiotowości empirycznej), to przecież zachowują charakter jednostkowej i samotnej „monady”, suwerennie konstytuującej świat dzięki własnym intencjonalnym zasobom. Z drugiej wszelako strony, nawet w swoim najbardziej subiektywistycznym, najbardziej „egologicznym” dziele, za jakie można uznać *Medytacje kartezjańskie*, Husserl zmierza wyraźnie do pokazania (w sławnej piątej medytacji), że monadyczność podmiotu jest tylko abstrakcyjnym momentem analizy, że w rzeczywistości podmiotów nie tylko jest wiele, ale istnieje „wspólnota monad” i że ostatecznie transcendentálna podmiotowość wymaga „transcendentálnej intersubiektywności”³. Można zasadnie twierdzić (jak robią to i Sartre, i Lévinas), że Husserlowi nie udaje się naprawdę dotrzeć do wymiaru międzypodmiotowego, że „egologiczny” punkt wyjścia skazuje go na przypisanie podmiotom innym niż ja sam statusu podrzędnego, że ostatecznie w tej filozofii tylko „ja” może mieć status transcendentálny (tj. status „czystej świadomości”), podczas gdy inne podmioty są wyłącznie zjawiskami, korelatami intencji wychodzących z monadycznej podmiotowości transcendentálnej. A jednak nie sposób przeczyć, że problem intersubiektywności jest dla Husserla bardzo ważny. Jeżeli nie udaje mu się go rozwiązać, to przynajmniej wciąż na nowo go stawia, a tym samym zachęca do jego podjęcia innych. I Sartre, i Lévinas podejmą to wyzwanie.

Ewoluuująca, wielowymiarowa, niejednoznaczna, kryjąca w sobie wiele możliwości, fenomenologia Husserla jest więc podatna na różne lektury, a także na rewizje, które sama po części przygotowuje i usprawiedliwia. Propozycje Sartre’a i Lévinasa są takimi właśnie rewizjami. Ze złożonej konstelacji Husserlowskiej myśli każdy z nich wydobywa wątki, które inspirują go pozytywnie i które w pewien sposób rozwija. Każdy z nich znajduje również powody, aby kwestionować inne wątki należące do tej konstelacji. Tak Sartre, jak i Lévinas mają swojego „dobrego Husserla”, któremu wiele zawdzięczają i wobec którego poczuwają się do długu, oraz „złego Husserla”, od którego się odcinają. Niewątpliwie jest też Husserl, którym żaden z nich, podążając za własnymi intuicjami, po prostu się nie interesuje. Propozycje Sartre’a i Lévinasa w żadnym razie nie wyczerpują więc otwartego przez autora *Idei...* pola możliwości. Ale w tej mierze, w jakiej z tego pola wyrastają, rzucają na nie interesujące światło.

³ Zob. *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, PWN, Warszawa 1982, Medytacja piąta, „Odsłonięcie sfery transcendentálnej istnienia jako sfery monadologicznej intersubiektywności”.

II. Podmiotowość jako egzystencja

„Pogłębiając naszą świadomość rzeczy i ich bycia, fenomenologia konstytuuje *sposób istnienia* człowieka, dzięki któremu wypełnia on swoje duchowe przeznaczenie. Ten sposób istnienia służy za podstawę naukom moralnym, ugruntowuje też nauki o przyrodzie, ale nadto jest samym życiem ducha, który odnajduje się i istnieje odpowiednio do swego powołania”⁴. Te zdania Lévinasa trafnie, jak się wydaje, charakteryzują ogólne przesłanie filozofii Husserla, w której „pogłębianie świadomości rzeczy” było nieodłączne od odkrywania „sposobu istnienia człowieka” i „życia ducha”. Znaczący w powyższym cytacie jest jednak wyraźny prymat przyznany „sposobowi istnienia człowieka” nad „byciem rzeczy”, dla którego ludzkie istnienie stanowi podstawę, które w pewien sposób ugruntowuje, ale poza które jednocześnie wykracza, mając swoje własne powołanie. I właśnie ta niesprowadzalność sposobu istnienia człowieka do poznawania rzeczy stanie się głównym motywem filozofii samego Lévinasa. Co do Sartre’a, to chociaż z pewnością nie użyłby on wyrażenia „życie ducha”, podstawowa orientacja jego myślenia jest na tym poziomie ogólności podobna: również dla niego najważniejszą zdobyczą fenomenologii jest odkrycie szczególnego sposobu istnienia człowieka, który dzięki intencjom swojej świadomości konstytuuje/odśłania świat rzeczy, ale który poza tym i przede wszystkim ma swoje nieredukowalne „dla-siebie” i, poza porządkiem poznania, stanowi projekt praktyczny.

Ani Sartre, ani Lévinas nie dzielają Husserlowskiego idealizmu, tzn. nie biorą za dobrą monetę wyniku transcendentalnej redukcji, jakim jest uznanie względności bytu świata i, przeciwnie, absolutnego charakteru bytu czystej świadomości. Obaj są zdecydowanymi ontologicznymi realistami przekonanymi o pierwotności bytu świata w stosunku do podmiotu i o niemożliwości zredukowania tego pierwszego do sensu lub zjawiska. Warto może podkreślić, że Lévinas dobrze zdawał sobie przy tym sprawę z dwuznacznego pod tym względem stanowiska Husserla, dostrzegając w jego myśli – obok idealizmu – „zasadnicze intuicje stanowiące wartość współczesnego realizmu [...]. Poczucie, że byt jest czymś solidnym, co w pewien sposób waży i ciąży, że świat realny jest niezbywalny, że »dające się pojmować relacje« nabierają całego swego znaczenia w stosunkach, które my jako konkretni ludzie utrzymujemy z rzeczywistością konkretną [...]»⁵. Sartre natomiast, podobny w tym do Ingardena, chętnie sprowadzał stanowisko Husserla do czystego idealizmu, aby tym bardziej zdecydowanie w tym punkcie od autora *Medytacji*... się odcinać. W każdym razie obaj filozofowie odżegnują się od pomysłu, zgodnie z którym możliwa byłaby czysta świadomość rozumiana jako byt pozaświatowy. Dla obu świadomość i podmiotowość możliwe są tylko

⁴ E. Lévinas, „Dzieło Edmunda Husserla” w: tegoż, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 7.

⁵ Tamże.

wewnątrz świata i na gruncie uprzedniego, niezależnego od świadomości bytu. Sartre nazywa ów uprzedni byt „bytem-w-sobie”, Lévinas mówi o anonimowym i nieodróżnionym „jest” (*il y a*). W obu przypadkach chodzi, jak się wydaje, o bliźniaczą intuicję, zgodnie z którą byt „w ogóle” poprzedza świadomość i podmiotowość, choć swoje zjawiskowe zróżnicowanie i cały swój sens – swoją „światowość” – zawdzięcza podmiotowi, który odnosi się do niego w swoich aktach intencjonalnych.

Z Husserlowskich rozważań na temat fundamentalnego znaczenia świadomości/podmiotowości dla ukonstytuowania się świata tak Sartre, jak i Lévinas wyciągają wniosek, że sposób istnienia świadomości/podmiotowości, choć wtórny wobec bytu „w ogóle”, w żaden sposób nie daje się do niego zredukować. Można powiedzieć, że obaj dokonują podobnej reinterpretacji sensu transcendentalnej redukcji: wbrew Husserlowi – nie pozwala ona odkryć podmiotowości pozaświatowej, ale, zgodnie z Husserlem, każe uznać radykalną odrębność sposobu, w jaki istnieje podmiot, od sposobu, w jaki istnieją rzeczy w szerokim sensie słowa. Nie ma więc mowy o możliwości „naturalizacji” podmiotu albo o możliwości jego wywiedzenia z bytu przedpodmiotowego. Pojawienie się w bycie podmiotu, i to podmiotu – jak chciał Husserl – zawsze już ujednoliciwione, zawsze związane z wyjątkowym „ja” albo wyjątkową „sobością”, stanowi *sui generis* wydarzenie absolutne.

Połączenie przekonania, że ujednoliciwiona podmiotowość – subiektywność – powstaje na gruncie niezależnego od niej bytu (w który, jak ujmował to Heidegger, zostaje „rzucana”), z przekonaniem, że stanowi ona sposób istnienia absolutnie nieredukowalny i fundamentalny w tym sensie, że warunkujący odstąpienie się świata jako świata (przed nastaniem podmiotu będącego tylko głuchym i nieodróżnionym „bytem w sobie” lub „*il y a*”), stanowi główny rys charakterystyczny współczesnego egzystencjalizmu. Powiedzieć, że podmiotowość *istnieje*, znaczy podkreślić jej uczestnictwo w niezależnym od niej bycie czy byciu „jako takim”. Ale powiedzieć, że istnieje *jako podmiotowość*, znaczy podkreślić radykalną wyjątkowość jej sposobu istnienia. Sartre jest niewątpliwie najbardziej znanym przedstawicielem takiego egzystencjalizmu. Ale za myśliciela w tym sensie egzystencjalistycznego można uznać również Lévinasa. Do istotnego pokrewieństwa z tym sposobem myślenia poczuwał się w końcu on sam, dając temu wyraz już w tytule przywoływanego tu zbioru: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*. Egzystencja, którą ma on tam na uwadze, jest właśnie synonimem szczególnego ludzkiego sposobu bycia, a ściślej: ludzkiej jednostki jako subiektywności.

Wspólnym rysem myśli Sartre’a i Lévinasa jest, co więcej, przekonanie, że podmiotowy sposób istnienia pozostaje w osobliwym napięciu, a nawet konflikcie z bytem „jako takim”. Sartre definiuje sposób istnienia podmiotowości, utożsamionej ze świadomością, jako „negację” zastanego, w tym jej własnego

bytu. Świadomość istnieje według autora *Bytu i nicości* jako nieustanne i nieuchronne „odklejanie się” lub „odrywanie się” od tego, co jest, również od tego, czym pozytywnie jestem „ja sam”, a zarazem jako swobodny projekt tego, czego (jeszcze) nie ma, co z perspektywy pozytywnej określoności zastanego bytu jest tylko możliwością, a więc (na razie) „nicością”. W odróżnieniu od Sartre’a, Lévinas unika terminu „negacja”, a nawet wprost się od niego odżegnuje, uznając go za zbyt heglowski, z jednej strony obarczony momentem antagonistycznej konfrontacji (negacja występuje przeciwko temu, co neguje), z drugiej zaś podporządkowany „jedności przeciwieństw” (ostatecznie negacja, obejmująca to, co neguje, jest u Hegla tylko momentem w ruchu jednoczącej syntezy). Ale już w swoich wczesnych pracach relację między byciem podmiotowości a byciem „jako takim” pojmuje w kategoriach „ucieczki”: bycie jednostkowego podmiotu powstawałoby jako rodzaj wymknięcia się anonimowemu bytowi *il y a* przez zawiązanie ośrodka ciężkości we własnym wnętrzu, przez skupienie bycia w jednostkowym „samym sobie”. W swojej późniejszej twórczości Lévinas pójdzie znacznie dalej w odróżnianiu podmiotowości od bytu. Poczynając od książki *Całość i nieskończoność*, będzie szukał takich wymiarów podmiotu, które w ogóle nie poddają się opisowi ontologicznemu i w tym sensie wykraczają poza porządek istnienia. Podmiotowość okaże się ruchem ku temu, co w stosunku do zastanego bytu oraz własnego przywiązania do bycia „absolutnie inne”, najprościej mówiąc: w stronę dobra (które nigdy nie jest „ontologicznym faktem”), i sam rdzeń jego wewnętrznej tożsamości okaże się pochodną wezwania płynącego od Innego, za którego „ja” ma być odpowiedzialne. W ten sposób Lévinas zerwie z fenomenologiczną ontologią na rzecz etyki. Zachowa jednak przekonanie, że samo „zerwanie z bytem” jest momentem fenomenologicznego doświadczenia, które w znakomitym stopniu opisane zostało już przez Husserla. Albowiem odkryta przez niego subiektywność, zdolna do wycofania się ze swojego uwikłania w świat rzeczy, do jego zawieszenia, jest realna w zupełnie innym sensie niż ów świat, a jeżeli byt zrównać z bytem świata, to „nie można już [o niej] powiedzieć, że jest bytem”⁶. Słowem, zarówno Sartre, jak i Lévinas, chociaż każdy z nich na swój sposób, wyciągają z Husserlowskiej fenomenologii wniosek, że do opisu kondycji podmiotu język bytu jest niewystarczający.

Mimo tych ogólnych podobieństw koncepcje podmiotowości według Sartre’a i według Lévinasa różnią się od siebie w sposób zasadniczy. I wypada podkreślić, że różnice między nimi odsyłają do różnych momentów w myśli samego Husserla. Najogólniej rzecz ujmując, Sartre rozwinie aktywistyczne wątki Husserlowskiej refleksji nad fenomenem podmiotu. Choć będzie unikać terminu „konstytucja” (najpewniej uznając go za zbyt obciążony konotacją idealistyczną), położy akcent na intencjonalności podmiotu, rozumiejąc przez nią spontaniczną aktywność świa-

⁶ Tamże, s. 43.

domości, dzięki której byt nabiera sensu, zostając zarazem przekroczony w stronę „niebytu” możliwości. Intencjonalność stanie się w jego filozofii synonimem źródłowej, ontologicznej wolności, którą uzna za podstawową charakterystykę samej egzystencji (obok jej „wrzucenia” w niezależny od niej byt). Sartre dostrzeża oczywiście, jak na realistę przystało, cielesność podmiotu, ale przynajmniej w *Bycie i nicości* (zmieni się to nieco w późniejszym, marksizującym okresie jego twórczości) traktuje ciało tylko jako niewybrany, przypadkowy punkt wyjścia dla spontanicznych aktów świadomych, których sama istota nie ma w sobie nic cielesnego, chociaż tylko na gruncie ciała mogą się one pojawić.

Levinas rozwinie swoją koncepcję podmiotowości w odmiennym, a nawet przeciwnym kierunku. Wprawdzie on także dostrzeże ścisły związek między intencjonalnością a wolnością, uznając nawet, że dzieło Husserla, właśnie w tej mierze, w jakiej zostało zdominowane przez ideę intencjonalności, było zarazem odkryciem wolności i peanem na jej cześć⁷, ale we własnych rozważaniach nad fenomenem podmiotowości skupi się, przeciwnie, na tym, co w jednostkowym „ja” bierne, czysto doznaniowe, nieintencjonalne lub, w najlepszym razie, intencjonalne w „innym sensie”. Jednym z elementów myśli Husserla, które Lévinas, zwłaszcza w swoich wczesnych tekstach, cenił sobie najbardziej, było rozszerzenie pojęcia intencjonalności, a zatem też sensowności, na doświadczenia niemające charakteru przedmiotowych przedstawień, na intencje w szerokim sensie uczuciowe, pozbawione „korelatu” w postaci rzeczy, czy to materialnej, czy idealnej. Ale jeszcze bardziej, z czasem coraz bardziej, cenił w Husserlowskich dociekaniaх nad podmiotowością to, co zdaje się w ogóle wykraczać poza perspektywę intencjonalności: bierne pobudzenia, bierne doznania związane z cielesnością. W przeciwieństwie do Sartre’a Lévinas odwoła się więc pozytywnie do „paseistycznych” wątków Husserlowskiego opisu podmiotu, do pojęć „biernej genezy”, „biernej syntezy”, nieintencjonalnych przeżyć hyletycznych itp. – słowem, do tego, co w kondycji ludzkiego podmiotu stanowi nie o jego wolności, lecz, przeciwnie, o jego zależności i – termin bardzo dla Lévinasa ważny – wrażliwości. W swoich późniejszych tekstach filozof dokona wprost odwrócenia aktywistycznego pojmowania podmiotu, twierdząc, że spontaniczna aktywność intencjonalna stanowi tylko naskórkową warstwę egzystencji, dzięki której podmiot nawiązuje łączność ze światem, ale w pewnym istotnym sensie zapomina o samym sobie, natomiast tym, co konstytuuje podmiotowość, jest właśnie nieintencjonalna wrażliwość, „podatność na zranienie” i fundamentalne poczucie zależności wobec czegoś, nad czym „ja” w żaden sposób nie może zapanować, czego nie może objąć świadomością, i co w rozumieniu Lévinasa w ogóle nie jest już bytem⁸.

⁷ Zob. tamże, s. 24–25 i 45–46.

⁸ Osobliwością myśli Lévinasa jest nie tylko postulat wyjścia poza byt, ale też uznanie, iż do takiego wyjścia nie dochodzi bynajmniej w strzelistych aktach, dzięki którym podmiot wznosiłby się do jakiegoś niebywałego, niezmiennego wymiaru, lecz że dochodzi do niego, przeciwnie, co

Podsumowując, myśl Sartre'a i Lévinasa łączy egzystencjalistyczna wykładnia Husserlowskiej fenomenologii, tzn. zainteresowanie podmiotowością w jej szczególnym sposobie istnienia, w jej egzystencji, a nie w jej funkcji epistemologicznej, dzieli zaś – mimo pewnych formalnych podobieństw – szczegółowy sposób rozumienia kondycji podmiotu. Podobnie jak ogólne zainteresowanie dla egzystencji, tak też owe odmienne sposoby jej pojmowania są zakorzenione w niektórych elementach myśli Husserla, zakładając jednocześnie pominięcie lub jawne odrzucenie innych jej elementów.

III. Problem intersubiektywności i prymat etyki

Tak jak patentowym znakiem Sartre'a jest „egzystencjalizm”, tak „filozofia spotkania” stanowi zwyczajową etykietę dzieła Lévinasa. Warto jednak zaznaczyć, że podobnie jak myśl Lévinasa pod pewnymi względami zasługuje na miano egzystencjalistycznej, tak myśl Sartre'a daje się na pewnym poziomie scharakteryzować jako rodzaj filozofii spotkania. Nie ulega wątpliwości, że zarówno dla Lévinasa, jak i dla Sartre'a problem relacji między jednostkowym podmiotem a innymi podmiotami był problemem kluczowym. Bezsporne wydają się również pewne ogólne analogie między sposobami, w jakie każdy z nich te relacje pojmował.

Najważniejsza analogia polega na tym, że dla obu myślicieli podstawowa relacja z innym podmiotem nie ma charakteru poznawczego, lecz egzystencjalny: inny nie jest tym, kogo poznaję, lecz tym, kto zmienia mój sposób bycia. Na tym właśnie polega istota „spotkania”: nie jest ono zapośredniczone przez żadną wiedzę (która amortyzowałaby związany z nim „szok”), jest bezpośrednim doświadczeniem samej inności innego podmiotu (choć nie jego konkretnej „zawartości”) poprzez wpływ, jaki wywiera on na moje własne istnienie. Spotykając innego i po spotkaniu z innym nie jestem już „ten sam”.

Zarówno Lévinas, jak i Sartre uznają więc radykalną niewystarczalność Husserlowskich prób opisanie relacji intersubiektywnej w języku „konstytucji” innych podmiotów przez monadyczne „ja” transcendentalne, a nawet zdecydowanie te próby odrzucają. W sposobie myślenia Husserla obaj widzą zagrożenie solipsyzmem, tj. groźbę uznania innych podmiotów tylko za zjawiska dla „ja”. Zarazem zgadzają się z Husserlem (trudno się z tym nie zgodzić), że inny podmiot, właśnie dlatego, że jest inny, jest dostępny dla „ja” w sposób zasadniczo odmienny od sposobu, w jaki jest ono dostępne samo dla siebie.

Mimo powyższych ogólnych analogii Sartre'owska i Lévinasowska koncepcje intersubiektywności są jednak diametralnie różne. Dla Sartre'a, przynajmniej

może wydawać się paradoksalne, w doznaniach o charakterze jak najbardziej cielesnym. To moje ciało, a nie moja intencjonalna świadomość doświadcza inności Innego. W tym sensie to ciało ze swoją bierną doznaniowością jest warunkiem odkrywania radykalnej transcendencji. Zob. np. „Język i bliskość”, w: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, wyd. cyt.

na etapie *Bytu i nicości*, szok spotkania z innym podmiotem polega na niespodziewanym doświadczeniu przez jednostkowe „dla-siebie” jego własnej strony przedmiotowej. Zmiana sposobu bycia, jaką w mojej podmiotowości wywołuje inna podmiotowość, polega dokładnie na tym, że pod jej wpływem zostają z własnej podmiotowości wyzuty, stając się – w swoim własnym doświadczeniu siebie – przedmiotem; przedmiotem, którego wprowadzie nie znam (zna go ewentualnie inny), ale którym się czuję i jestem. W tym sensie inny „kradnie moją wolność” albo, ujmując rzecz mniej metaforycznie, odsłania mi owej wolności granice. Za sprawą innego dowiaduję się, że jestem nie tylko intencjonalnością, spontanicznością, projektem, ale także rodzajem rzeczy należącej do świata. I chociaż taka jest połowa prawdy na temat egzystencji (obok jej prawdy „wewnętrznej”), doświadczenie własnej przedmiotowości ma według autora *L'Être et le néant* charakter przykry i alienujący. Dlatego stawką w relacjach „ja” z innymi staje się odzyskanie podmiotowości przez uprzedmiotowienie innych. Oto pesymistyczna Sartre’owska wersja „dialektyki panowania i niewoli”. Zgodnie z nią relacje międzypodmiotowe mają charakter nieuchronnie konfliktowy. Mówiąc metaforycznie i emfaticznie, spotkanie z innym to „piekło”⁹.

Według Lévinasa zasadnicza relacja intersubiektywna, spotkanie we właściwym sensie, polega na czymś zupełnie innym. Spotkanie z drugim człowiekiem nie uprzedmiotawia mnie, przeciwnie – pogłębia moją podmiotowość. Wyrwa mnie ze świata rzeczy, w którym, pozostawiony sobie, spontanicznie się zanurzam i w którym się z pewien sposób zatracam. Inny człowiek, spotkany „twarzą w twarz”, w bezpośredniej, przez nic niezapśredniczonej bliskości, sprawia, że odkrywam zarazem swoją od niego zależność, swoje w stosunku do niego „zadłużenie” i zobowiązanie, i swoją własną – niemającą nic wspólnego z intencjonalnością – jedyność, wyjątkowość, radykalną niezastępowalność. Jestem niezastępowalny dokładnie w tej mierze, w jakiej to właśnie ja, w obliczu innego, jestem – czuję się – przez niego wezwany do udzielenia mu odpowiedzi, do odpowiedzialności. W tym sensie tym bardziej jestem „sobą”, czyli wyjątkową subiektywnością, im bardziej jestem „dla innego”.

W świetle *Idei...*, a zwłaszcza *Medytacji kartezjańskich*, idea intersubiektywności wydaje się nie tylko rozwijana z perspektywy poznawczej (inny podmiot jest tym, kogo transcendentna monada w pewien sposób poznaje, dokonując przeniesienia na ciało innego człowieka swoich własnych cech podmiotowych), ale też podporządkowana celowi epistemologicznemu, jakim jest ugruntowanie obrazu obiektywnego świata, obiektywnej przyrody. Podobnie jak idea prawdomównego Boga u Kartezjusza, „wspólnota monad” jest u Husserla źródłem i gwarantem tego, że doświadczany świat nie jest tylko subiektywnym złudzeniem.

⁹ W okresie powojennym Sartre w istotny sposób zmodyfikuje to stanowisko, uznając możliwość wzajemnego uznania wolności i solidarnego współdziałania różnych podmiotów, chociaż będzie to dla niego tylko „idea regulatywna”. Pisałam o tym w innym miejscu.

Innymi słowy, świat jest według Husserla „obiektywny” (choć w porównaniu z bytem świadomości zawsze względny) o tyle, o ile istnieje „dla nas”, a nie tylko „dla mnie”. Ten motyw występuje także w myśli Sartre’a i Lévinasa. Jak już wyżej pisałam, nawet dla wczesnego Sartre’a inny podmiot jest dysponentem „połowy prawdy” (tj. prawdy zewnętrznej) na temat mojej własnej egzystencji. *A fortiori* jest on dysponentem części prawdy na temat świata, który odsłania mu się z pewien sposób z jego własnej perspektywy. Dlatego „przejście przez innego człowieka jest niezbędne dla poznania mnie samego”¹⁰, tym bardziej dla poznania świata. Podobnie jak dla Husserla, również dla Sartre’a relacje intersubiektywne, nawet jeżeli mają charakter konfliktowy, są więc warunkiem obiektywności znaczeń. Analogiczną myśl, choć wyrażoną w innym języku, znajdziemy u Lévinasa. W *Całości i nieskończoności* pisze on o tym, że świat rzeczy rozumianych jako rzeczy obiektywne, a nie jako subiektywne pojawy, jest w istocie wtórny – tak jak świat języka – wobec spotkania z innym człowiekiem. Dopiero wtedy, kiedy rzeczą istniejącą dla mnie mogę się podzielić i faktycznie dzielę się z innym, zyskuje ona solidność i „prawdziwość”¹¹. Świat obiektywny powstaje tylko we wspólnocie, w dialogu.

Jednak ani dla Sartre, ani dla Lévinasa ugruntowanie obiektywności świata nie jest w żadnym razie troską podstawową. U obu myślicieli cel epistemologiczny zostaje podporządkowany celowi praktycznemu. W obu przypadkach można mówić o prymacie etyki.

W odniesieniu do myśli Lévinasa jest to tak oczywiste i, jak wolno sądzić, powszechnie znane, że nie wymaga odrębnego uzasadnienia. Główny motyw, przebiegający właściwie całą myśl Lévinasa, bardzo już dobitny w *Całości i nieskończoności*, a skrajną formę przybierający w *Inaczej niż być lub poza istotą*, polega właśnie na odwracaniu tradycyjnych priorytetów „zachodniej filozofii”, na odchodzeniu od pytań ontologicznych i uwypuklaniu pytań moralnych, a wreszcie na uznaniu zasadniczej (można wręcz rzec: transcendentalnej) pierwotności tych ostatnich. To, w jaki sposób istnieje i jaki jest świat, okazuje się wtórne i podrzędne wobec praktycznego, moralnego zadania, przed jakim stawia mnie istnienie innych ludzi oraz moja bezpośrednia z nimi relacja.

W odniesieniu do myśli Sartre’a określenie „prymat etyki” może wydawać się nieoczywiste i kontrowersyjne. Mniejsza nawet o to, że Sartre’owskiemu egzystencjalizmowi wielokrotnie zarzucano amoralizm i wręcz moralny nihilizm, można bowiem zasadnie argumentować, że zarzuty tego rodzaju formułowane były przez autorów (przede wszystkim chrześcijańskich) uznających moralność inną niż Sartre’owska i zupełnie inaczej uzasadnianą, a zatem niepotrafiących

¹⁰ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998 (akapit „Egzystencja drugiego człowieka”).

¹¹ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, zwłaszcza s. 247–249 („Mowa i obiektywność”).

odkryć specyficznie moralnego charakteru inspiracji obecnej u samego Sartre'a. Faktem jest jednak, że w odróżnieniu od Lévinasa Sartre nie sformułował żadnej wyrazistej etyki. Jedyne jego teksty z założenia wprost poświęcone problematyce moralnej, pisane w czasie wojny *Cahiers pour une morale*, nie tylko pozostał tekstem niedokończonym, ale też stosunkowo niewiele miejsca poświęcał relacji z innymi ludźmi, skupiając się raczej na problemie „autentyczności”, rozumianej jako akceptacja „ontologicznej wolności” i gotowość do ponoszenia przez jednostkę odpowiedzialności za swoje wolne wybory¹². Mimo to można bez większego trudu wykazać, że problem etyki, rozumianej także i przede wszystkim jako normatywna koncepcja relacji między „ja” a innymi, nieustannie Sartre'a trapił i że jest przynajmniej podskórnie obecny w znakomitej większości jego tekstów. W przeciwieństwie do Lévinasa nie proponował on nigdy etyki poświęcenia. Ale, korygując swój skrajny młodzieńczy pesymizm, zmierzał najwyraźniej, poczynając od odczytu *Egzystencjalizm jest humanizmem*, do pewnej etyki solidarności, podkreślając, że za swoje wybory jednostka odpowiada nie tylko przed sobą, ale także i przede wszystkim przed innymi, a ostatecznie przed całą ludzkością. Z tego punktu widzenia Sartre zasługuje na miano „filozofa odpowiedzialności” w nie mniejszym stopniu niż Lévinas, chociaż w odróżnieniu od tego ostatniego nie pojmował odpowiedzialności jako parasynonimu bezwzględного oddania i poświęcenia, lecz, skromniej, jako synonim poczytalności w swoich działaniach wobec innych i gotowości do rozliczania się z tych działań. Dodajmy, że późny, „marksizujący” Sartre doda do tego motyw szczególnej odpowiedzialności wobec tych, którzy w realnej historii, w realnych stosunkach społecznych, są najbardziej pokrzywdzeni¹³. Zważywszy na niesprawiedliwy kształt realnych społeczeństw, na obecność w nich „dominujących” i „zdominowanych”, odpowiedzialność wobec ludzkości polega *prima faciem* na odpowiedzialności wobec i za tych, którzy znajdują się w najgorszym położeniu. Z zachowaniem należnych proporcji, ta intuicja zbliża etyczną myśl Sartre'a do myśli Lévinasa.

O tym, że określenie „prymat etyki” odnosi się także do myśli Sartre'a, decyduje jednak ostatecznie coś innego niż taki lub inny kształt Sartre'owskich propozycji moralnych. Nawet jeśli te propozycje uznamy za zupełnie nieprzekonujące (dlatego, że wypływają ze wciąż „egocentrycznej” perspektywy, bo o tym, co dobre dla innych, zawsze decyduje u Sartre'a wolne, intencjonalne „ja”; albo dlatego, że zostają one związane z ideą rewolucji i z utopią społeczeństwa, w którym „wszyscy będą naprawdę wolni, równi i zbratani”¹⁴), za decydujące dla etycznej orientacji trzeba uznać to, że o sensie ludzkiego życia, a zarazem

¹² Zob. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1947–48), Paris 1983. Fragment przekładu na język polski w: „Przegląd Filozoficzny” nr 4 (56) (specjalny), 2005.

¹³ Zob. J.-P. Sartre, „Plaidoyer pour les intellectuels” (1966), w: *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, s. 249. Fragment polskiego przekładu w: „Przegląd Filozoficzny”, nr cyt.

¹⁴ *Plaidoyer pour les intellectuels*, wyd. cyt., s. 248.

o kształcie i sensie świata rozstrzyga według Sartre'a nie to, co i jak poznajemy, lecz to, co robimy w imię celów praktycznych transcendujących to, co jest. Ważniejsze jest to, by świat „zmieniać”, niż to, by go „interpretować”. Taka praktyczna orientacja Sartre'owskiej filozofii widoczna jest już dobrze w *Bycie i nicości*, bo chociaż pod wieloma względami, jako produkt „filozofii świadomości”, dzieło to pozostaje zależne od tradycji idealizmu, to przecież nieprzypadkowo już tutaj centralną kategorią służącą do opisu egzystencji jest działanie¹⁵. Z czasem ten Sartre'owski „praktycyzm” będzie się tylko nasilać. Można to wprawdzie uznać za wyraz upolitycznienia jego myśli raczej niż jej uetycznienia, warto wszelako pamiętać, że dla Sartre'a (inaczej niż dla Lévinasa) różnica między etyką i polityką była w najwyższym stopniu płynna. A w oczach krytycznych komentatorów obdarzonych realistycznym „zmysłem politycznym”, takich jak Raymond Aron, Sartre był wręcz niezdolny do zrozumienia specyfiki sfery politycznej i w odniesieniu do polityki uprawiał nieznosne moralizatorstwo.

Zgódźmy się więc, że nie tylko Lévinas, ale na swój sposób również Sartre dokonują, wychodząc od Husserlowskiej fenomenologii, jej rewizji etycznej. Pytanie brzmi, czy i na ile myśl samego Husserla taką rewizję umożliwia i uzasadnia. Opowiadając się za prymatem pytań praktycznych i etyki, Lévinas i Sartre we własnym przekonaniu od Husserla się dystansują lub zgoła z nim zrywają. Postrzegają go bowiem, z pewnością niebezzasadnie, jako myśliciela zorientowanego przede wszystkim epistemologicznie i intelektualistycznie, troszczącego się raczej o prawdę niż o sprawiedliwość i raczej o ugruntowanie wiedzy niż o właściwe czyny. Mając jednak na uwadze wszystkie wspomniane na wstępie złożoności i niejednoznaczności filozofii Husserla, warto się raz jeszcze zastanowić nad rolą, jaką odgrywa w niej moment praktyczno-etyczny. Ja sama zdecydowanie skłaniam się do wniosku, że jest to rola większa, niż się na ogół przyjmuje i niż przyjmowali to również Lévinas i Sartre. Sądzę, innymi słowy, że etyczna, a także egzystencjalistyczna rewizja fenomenologii, dokonana (między innymi) przez Lévinasa i Sartre'a, nie tyle odwołuje nas od Husserla, ile pozwala retrospektywnie odkryć jego inne i na ogół zapoznawane oblicze.

¹⁵ Zob. J.-P. Sartre, *Byt i nicność*, tłum. Jan Kielbasa i inni, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, cz. IV „Mieć, działać i być”.

Existentialist and Ethical Revisions of Husserl's Phenomenology by Sartre and Lévinas

Keywords: *existence, subjectivity, intersubjectivity, ethics, phenomenology*

The main idea developed in the text is that Husserl's phenomenology implicitly contains a possibility of its existentialist and ethical reinterpretations, even though Husserl himself focused on the epistemological and theoretical aspects of his phenomenological method. Even though he revealed the special character of subjectivity as non-reducible to any 'positive fact' and the importance of the 'practical,' and not only theoretical or cognitive intentions, he left some room for an existentialist interpretation that his successors perceived and used for their own purposes, effecting an 'ethical turn' in phenomenology. In this article, the author briefly examines Sartre's and Lévinas' versions of phenomenology as possible developments of Husserl's discoveries, but also as radical transformations of the general sense of his phenomenology. She also shows that philosophy of Sartre and that of Lévinas (partly ensuing from the same "existential" intuitions) radically diverge in fine and, consequently, refer to different possibilities contained in the complex and evolving Husserl's thought. While Sartre attached great significance to the active moments of subjectivity, Lévinas devoted special attention to its passive moments and eventually criticized the very concept of intentionality.