

Witold Jacó rzyński

„Szaleniec mówi prawdę”: koncepcja obłądu u Sartre’a

Wstęp

W niniejszym artykule bronię dwóch tez: 1) obłąd w filozofii Sartre’a spełniać może doniosłą funkcję poznawczą, pozwala nam poznać pewien fragment rzeczywistości przed nieobłąkanym ukryty; i 2) na gruncie filozofii egzystencjalnej Sartre’a granica między obłądem a postawą egzystencjalną musi pozostać zamazana.

Myślę, że sam Sartre zgodziłby się z pierwszą tezą, choć nie bez zastrzeżeń. Zdania (1) nie należy rozumieć jako twierdzenia poprzedzonego dużym kwantyfikatorem. Nie każdy rodzaj zachowania albo percepcji nazywanego przez psychiatrów albo człowieka z ulicy obłądem ma doniosłą wartość poznawczą. Podobnie uogólnieniom wymyka się wyrażenie „rzeczywistość”. Chodzi o „pewien fragment rzeczywistości”, nie o całą rzeczywistość albo o wszystkie „fragmenty” rzeczywistości. W końcu nie każdy nieobłąkany ma łuski na oczach, od których wolny jest człowiek obłąkany. Zdania tego nie da się uściślić *a priori* tak, aby zamieniło się w jakieś ogólne twierdzenie. Zawiera ono intuicję, która w połączeniu z wnikliwym opisem konkretnego przypadku pozwala nam rozjaśnić jakąś istotną tajemnicę. W swojej bogatej spuściźnie literacko-filozoficznej Sartre opisuje i analizuje takie przypadki.

Zdanie (2) jest pewną konsekwencją zdania (1) (choć Sartre mógłby mieć na ten temat inny pogląd). Postaram się pokazać, iż możliwe argumenty świadczące o tym, że granica między obłąkanym a egzystencjalistą nie jest zamazana, muszą chybić celu. Przyczyna tego stanu rzeczy, niezależnie od tego, czy jest on pożądaný czy nie, leży w Sartre’owskiej koncepcji społeczeństwa, a raczej w jej braku.

1. Scena sprzed pojawienia się szaleńca

Filozofia Sartre'a i analizy na temat filozofii Sartre'a przypominają wieżę Babel z obrazu Pietera Bruegla Starszego z 1563 roku: jest to mrowiskowa konstrukcja wzbijająca się ku niebu w akcie pychy. Pewne jej części są zamieszkane, inne popadły w ruinę, podczas gdy jeszcze inne dopiero znajdują się w procesie konstrukcji. Różne wątki w dziele Sartre'a żyją już życiem klasyki, inne zostały zapomniane, a inne są na nowo odkrywane. Aby nie odtwarzać wieży Babel, skupię się tylko na trzech jej fundamentach: analizie nicości, analizie bytu i analizie świadomości.

„Nie skorupa stanowi naczynie, lecz jego wewnętrzna pustka” – powie Sartre. Zdanie to można traktować jak alegorię całej jego filozofii nicości wyrażonej w równie monumentalnym co mrocznym dziele: *L'Être et le néant* z 1943. Nicość pojmował Sartre, za Heideggerem, jako pierwotne doświadczenie egzystencji ludzkiej, którego nie poprzedza żadna esencja, jako odczuwalną przepaść między człowiekiem a światem, jako granicę życia. Nicość, a nie byt, to, czego nie ma, a nie to, co jest, narzuca się jako absolutny fundament wieży. Przed taką ewentualnością patrzenia na „niebyt” zastrzegł się już Parmenides: o nicości nic nie da się powiedzieć, bo „ona” nie jest w ogóle żadnym przedmiotem. Możemy mówić tylko o tym, co jest, a nie o tym, czego nie ma. Nicość odpowiada znakowi negacji w logice, gdzie jest funktorem jednoargumentowym będącym odpowiednikiem przeczenia „nie...” albo „nieprawda, że...” w języku potocznym. Dopiero w połączeniu z nazwą albo ze zdaniem tworzy nową nazwę albo nowe zdanie. Sam znak negacji nie znaczy nic. Byt jest, a niebytu nie ma. Odpowiedź Heideggera i Sartre'a łatwo da się przewidzieć: Słowo „nicość” i inne pokrewne mają inne znaczenia, których logika nie rozpoznała i musi na ich temat milczeć. Sartre podaje ciekawy przykład takiego „innego” rozumienia nicości. Załóżmy, że wchodzę do kawiarni gdzie byłem umówiony z Piotrem:

Ale Piotra właśnie nie ma. Nie znaczy to, że odkrywam jego nieobecność w jakimś określonym miejscu lokalu. W rzeczywistości Piotr jest nieobecny w *całej* kawiarni; [...] jego nieobecność sprawia, że kawiarnia zastygła w stanie rozmycia, że pozostała tłem, nadal jawi się jako niezróżnicowana mojej tylko marginalnej uwadze, umyka gdzieś do tyłu, wciąż podlega neantyzacji. Tyle tylko że staje się tłem dla pewnej określonej formy, niesie ją wszędzie przed sobą, wszędzie mi ją ukazuje, a ta forma, która nieustannie wślizguje się między moje spojrzenie a solidne i rzeczywiste przedmioty kawiarniane, to właśnie ciągły brak, to Piotr unoszący się jako nicość na tle neantyzacji kawiarni. (Sartre w: Kowalska 1991: 17–18)

Nicość jest zatem zauważalna bezpośrednio już w aktach percepcji, a nie tylko w aktach myślenia o świecie, który mógłby być inny, niż jest. Nicość przejawia się w pewnych formach negatywności i jest immanentną cechą świadomości.

Z tej koncepcji nicości wyłania się koncepcja bytu. Podmiot myślący lub postrzegający zwraca się ku innym bytom, pokonując pustkę, lukę, nicość. Dzięki niej właśnie potrafi uświadomić sobie różnicę między sobą, czyli bytem-dla-siebie (*l'être-pour-soi*), a światem rzeczy, czyli bytem-w-sobie (*l'être-en-soi*), aby w końcu dojść do bytu-dla-Innego. Nicość, „brak” jest źródłem wiary w Boga: jest wszechobecna i konstytuuje ludzką świadomość. Bóg jest nieosiągalny, bo jest tylko wytworem świadomości, która nie może uzyskać pełni i solidności, jakie cechują świat rzeczy, które od początku są tym, czym są, bo ich esencja poprzedza egzystencję. Ponieważ jednocześnie pragną osiągnąć tę jedność, a tym samym unicestwić się *qua* świadomość, chcą tego, co niemożliwe. Bóg to właśnie przedmiot niemożliwy.

W jaki sposób byt-dla siebie poznaje samego siebie, byt-w-sobie oraz Innych? W teorii poznania Sartre z jednej strony szedł za teorią intencjonalności Husserla, z drugiej zaś rozwinął myśl Heideggera, który w *Sein und Zeit* twierdził, że *Stimmung*, nastrój ma sens poznawczy, pomaga nam odkryć strukturę bytu. Sartre rozwinął teorię ontologicznego olśnienia, która się opiera na specyficznych uczuciach „egzystencjalnych”. *L'angoisse*, mówi Sartre w *L'Être et le néant*, odkrywa naszą wolność i towarzyszące mu poczucie odpowiedzialności; *la honte* odnajduje istnienie świadomości innej niż nasza własna; *La Nausée* odkrywa świat rzeczy oraz naszą własną cielesność rozumianą jako obcy byt-w-sobie. Zasadą metafizyczną tej ciekawej teorii uczuć nieodłącznie splecionych z postrzeganiem rzeczywistości jest hasło *la conscience d'être est l'être de la conscience*. Określone cechy czy stany świadomości muszą ujawniać się samej świadomości jako skorelowane z fragmentami bytu, z zatem również z nicością. Możemy zaprzeczyć się tego w akcie „złej wiary” ale, jak trafnie ujął to Kamber, „każda próba zaparcia się jest sama w sobie rodzajem uznania jej istnienia” (Kamber 1983: 1281). W ten sposób Sartre osiąga dwa cele jednocześnie: po pierwsze, broni realizmu w metafizyce, sprzeciwiając się jednocześnie idealizmowi obiektywnemu postulującemu istnienie transcendentnego *ego* oraz idealizmowi subiektywnemu Berkeleeya prowadzącemu do immaterializmu. Po drugie zaś, otwiera drogę etyce.

Czym jest zła wiara? Jeśli uczucie nie da się oddzielić od postrzegania, to każda percepcja jest działaniem. W tym miejscu myśl Sartre’a łudząco przypomina późnego Wittgensteina z części II *Dociekań filozoficznych*, który twierdził, że kryterium widzenia czegoś jako czegoś jest postawa, jaką wobec tego czegoś zajmujemy. Jakie postawy są godne aprobaty, a jakie nie? W jednej chwili rozumiemy, że zła wiara musi sprzeciwić się dobrej wierze, a zatem wystarczy podać teorię dobrej wiary, żeby dojść do teorii złej wiary. Niestety, w tym miejscu wkraczamy prawdopodobnie na schody wieży, które obróciły się w ruinę i grożą zawaleniem.

Niekiedy Sartre wiąże pojęcie dobrej wiary ze szczerością, złej wiary z pojęciem nieszczerości, zakłamania, mieszczańskiego spokoju, a więc postaw, które bronią człowieka przed udręką wolności na jaką byt-dla-siebie jest skazany.

W złej wierze nie ma ani cynicznego kłamstwa, ani uczonego przygotowywania pojęć wprowadzających w błąd. Ale pierwotny akt złej wiary ma na celu ucieczkę od tego, od czego uciec nie można; ucieczkę od tego, czym się jest. Otóż sam projekt ucieczki objawia złą wiarę głęboki rozpad w łonie bytu; pragnie ona być właśnie tym rozpadem. Albowiem, prawdę mówiąc, dwie bezpośrednie postawy, jakie możemy zająć względem naszego bytu, są uwarunkowane przez samą naturę tego bytu i jego bezpośredni stosunek do bytu w sobie. Dobra wiara pragnie uciec od głębokiego rozpadu mojego bytu ku bytowi w sobie, którym powinna ona być, a nie jest. Zła wiara pragnie uciec od bytu w sobie ku głębokiemu rozpadowi mego bytu. Ale sam ten rozpad jest przez nią zaprzeczany, podobnie jak zaprzecza ona temu, że jest złą wiarą. (Sartre 1965: 344–345)

Sartre podaje inny ciekawy przykład złej wiary: bezmyślne trwanie w roli społecznej. Kelner, który całkowicie utożsamiał się ze swoją rolą i myśli, że jest kelnerem z konieczności, pada ofiarą złej wiary, staje się bytem-w-sobie, a zatem tym-czym-nie-jest. Rozmarzony sklepikarz razi klienta. Dziewczyna, która na pytanie narzeczonego mówi „tak”, bo nie potrafi powiedzieć nie, *etc.* Jeśli z kolei będziemy traktować złą wiarę jako synonim życia nieautentycznego, a dobrą jako podjęcie ryzyka życia autentycznego, to rysuje się inny problem: w stanie wolności, w stanie alienacji nie jesteśmy prawie nigdy, bo alienacja jest postawą akceptowalną społecznie, a nawet staje się modą – podobnie jak modą stał się egzystencjalizm. Sartre mógłby odpowiedzieć, że prawdziwa alienacja to również alienacja od alienacji. Będzie to jednak stan nie do zniesienia, stan, w którym musimy bez przerwy wybierać, czy pozostać w roli społecznej, w jakiej nas zamknęto, czy nie. Kelner musi wybierać, czy obsłużyć gościa czy wlać mu za kołnierz szampana; sklepikarz musi wybierać, czy będzie recytował klientom poematy Hoelderlina czy sprzedawał im towar. Adorowana dziewczyna w każdej chwili musi wybierać „tak” czy „nie”, zamiast miło spędzić wieczór z narzeczoną. Jeśli popadniemy w stan permanentnej wolności, czeka nas los nie lepszy od tego, który spotkał Fausta z poematu Lenau: obłąd i samobójstwo. Z drugiej strony Sartre ma rację, gdy twierdzi, że trwałe utożsamienie się z rolą społeczną prowadzi do katastrofy. Możliwość skorzystania z wolności przysługującej bytom-dla-siebie realizująca się w akcie wyboru sprawi, że w pewnym momencie nieszczęśliwy kelner rzuci pracę kelnera i wyjedzie w głąb Konga szukać przygód, sprzedawca zamknie sklep i wstąpi do kółka teatralnego, a dziewczyna odrzuci umizgi człowieka, którego nie kocha. Może więc zwykła uczciwość wobec samego siebie i szczerość, a zatem to, co Sartre nazywa dobrą wiarą, wystarczą, aby byt-dla-siebie rzucił się w wir autentycznego życia. Ale Sartre nawet z tym się nie zgadza i twierdzi, że zarówno zła, jak i dobra wiara sprzeciwiają się życiu autentycznemu: „człowiek naprawdę szczerzy ustanawia siebie jako rzecz po to, aby samym aktem uczciwości uchronić się przed formą rzeczy” (Sartre w: Warnock 1996: 125). Dobra wiara może nas uspić tak samo jak zła. Taki punkt widzenia odstręcza od Sartre’a. Czy to wina Sartre’a czy jego czytelników? I jedno, i drugie. Czytelnicy sarkali, że egzystencjalizm jest nihilizmem, bo nie daje żadnych wskazówek co

do tego, jak należy postępować, i odbiera nadzieję, że takie wskazówki się znajdą. Sartre w pracy *L’existentialisme est humanisme* starał się przekonać, że jeśli wskazówek nie ma, to każdy sam musi je wymyślić, byleby tylko wziął na siebie całą odpowiedzialność za dokonany wybór. Jednak klucz do zrozumienia Sartre’a leży gdzie indziej: Kiedy Faust pyta Mefistofelesa, kim jest, ten odpowiada: *Ich bin der Geist der stets verneint*, jestem Duchem, który zaprzecza. Egzystencjalizm zaprzecza również tym, którzy zaprzeczają, i dlatego też nie prowadzi do nihilizmu, lecz do oswobodzenia. Najlepiej wyraził to Herman Hesse w powieści *Siddharta*. Tytułowy bohater, który poszukiwał prawdy, spotkał Buddę, przekonał się, że jego doktryna jest prawdziwa, a następnie porzucił i ją, i swego mistrza. Na swoje usprawiedliwienie powiedział:

Ale ta doktryna tak jasna i tak czcigodna nie zawiera pewnej rzeczy: tajemnicy, którą odkrył w życiu sam mistrz, on sam między setkami ludzi. To właśnie myślałem i rozumiałem z Twojej doktryny. Dlatego będę prowadził dalej moją pielgrzymkę. (Hesse 2003: 36)

Egzystencjalizm uczy właśnie tego, co zrozumiał Siddharta: prowadzić swoją pielgrzymkę i samemu odkrywać to, czego nie da się wyrazić słowami.

2. Szaleńcy zaludniają scenę

Wejdźmy teraz na najlepiej zachowaną część wieży. Świat ludzki widziany oczami Sartre’a pisarza. Świat ten zamieszkują ludzie samotni i stadni hipokryci, kaci i ich ofiary, kołtuni mieszczańscy i polityczni odszczepieńcy, normalni i obłąkani. Ci ostatni stanowią specjalną kategorię. W jednej ze sztuk Sartre’a *Les Séquestrés d’Altona* z 1960 roku odnajdujemy następujący dialog:

– Obłąkany mówi prawdę. – Jaką prawdę? – Prawdę o grozie życia (Sartre za Simon 1963: 67). Dialog ten boleśnie oddaje intencje Sartre’a: jest on przekonany o tym, że pewni obłąkani wypowiadają istotne prawdy dotyczące grozy życia, bytu, nicości, istnienia. Nie robią jednak tego w sposób dyskursywny. Wspomnę tu o trzech przypadkach obłądu opisywanych przez Sartre’a: dwóch fikcyjnych i jednym rzeczywistym.

Ciekawy przypadek szaleństwa został opisany w opowiadaniu *La Chambre*, którego jednym z bohaterów jest obłąkany Piotr. Mieszka on w zamkniętym pokoju, pali w nim kadzidła, myśli, że śledzi go „banda Murzyna” i że atakują go latające posagi, przed którymi trzeba się bronić przy pomocy magii. Piotr postrzega przedmioty w inny sposób niż inni ludzie. Po wizycie pana Darbédat, ojca jego żony, zwraca uwagę na sposób, w jaki „oni” chwytają widelec:

– Widziałś? Obmacywał go na wszystkie strony, przyglądał mu się długo. Jest jedna rzecz – dorzucił – widzisz, oni nie umieją brać przedmiotów do ręki, oni je łapią

– To prawda – odparła Ewa.

Piotr wskazującym palcem prawej ręki poklepał się lekko po lewej dłoni.

– O, biorą je w ten sposób: zbliżają najpierw palce, a kiedy już chwycą przedmiot, przyciskają go dłonią, aby go ogłuszyć. (Sartre 1958: 74)

Ewa stara się zrozumieć Piotra, wczuwa się w jego sytuację, a podczas ataku posągów utożsamia się z mężem: „Ja też się boję, pomyślała”. Jej empatia jednak miała swoje granice:

Otworzyła oczy: Piotr trzymał twarz w dłoniach i dyszał ciężko. „To była zabawa – pomyślała z wyrzutem – to była tylko zabawa, ani przez chwilę nie uwierzyłam w nie naprawdę. A przez ten czas Piotr cierpiał i męczył się naprawdę. (Sartre 1958: 86)

Miedzy nią a Piotrem istnieje „mur”. Piotr nie rozpoznaje Ewy jako swojej żony i nadaje jej nowe imię: „Agata”. Ewa jest daleko od popadnięcia w obłęd, podejrzewa Piotra o kłamstwa i złą wolę. Doktor Franchot wyjaśnia jej *ex profeso*:

Ależ, proszę pani, wszyscy obłąkani kłamią; na próżno będzie się pani starała oddzielić to, co rzeczywiście odczuwają, od tego, co sobie imaginują (Sartre 1958: 80–81).

Ewa ma również inny stosunek do przedmiotów:

Piotr pozostawił na szachownicy tylko czarne pionki i figury. Czasami wstawał z fotela, podchodził do stołu i po kolei brał pionki do ręki. Mówił do nich: nazywał je robotami i pionki zdawały się ożywać jakimś głuchym życiem w jego palcach. Gdy odkładał je na miejsce, z kolei podchodziła do stołu Ewa (miała przy tym wrażenie śmieszności): stawały się one na powrót martwymi kawałkami drewna, ale pozostawało w nich coś nieokreślonego i nieuchwytnego, coś niby jakiś sens. (Sartre 1958: 76).

Ewa знаła diagnozę doktora Franchota przepowiadającą stałą degradację osobowości Piotra. Liczyła się z tym, że po upływie trzech lat jej mąż straci resztki świadomości. Stoi jednak wiernie u jego boku, kocha go, pragnie spełnić swój tragiczny obowiązek do końca:

Pewnego dnia te piękne rysy się zmacą, zwiśnie mu dolna szczeka, na wpół już tylko odemknie zażawione oczy. Ewa pochyliła się nad ręką Piotra i przycisnęła do niej swoje usta. „Jeszcze zdążę cię przedtem zabić. (Sartre 1958: 89)

Piotr nie tylko skonstrastowany jest u Satre’a z Ewą, lecz nadto obydwójce z państwem Darbédát, rodzicami Ewy. Pan Darbédát jest zadowolonym z siebie, pogodnym, pocziwym ojcem rodziny: „wśród ludzi człowiek czuł się bezpieczny jakby pośrodku wielkiej rodziny” (Sartre 1958: 68). Traktuje Piotra protekcyjnie jak chore dziecko: „Widzę, że jedliśmy dziś na śniadanie jajeczka na miękko” (Sartre 1958: 59). Martwi się o córkę i stara się ją namówić, żeby zamknęła Piotra w zakładzie: „Musisz – mówił skandując każde słowo – oddać Piotra do kliniki Franchota. [...] wrócisz do nas” (Sartre 1958: 66); kiedy indziej pragnie wziąć sprawy we własne ręce: „Trzeba by – myślał schodząc po schodach – przysłać do tego domu dwóch dryblasów, którzy wyrwaliby jej siłą tego

nieszczęśnika i wpakowali go pod zimny tusz, nie pytając nikogo o zdanie”. Sartre 1958: 68).

Pani Darbédat podziela poglądy męża, choć najbardziej pragnie, żeby dano jej święty spokój. Pan Darbédat porównuje ją z Piotrem: „Z moją biedną Janką, trzeba to przyznać, jest trochę podobnie. Oczywiście, pani Darbédat nie była obłąkana, ale choroba ją, jakby to powiedzieć...zgasiła” (Sartre 1958: 61). Matka Ewy spędza czas przykuta do fotela „tajemniczymi dolegliwościami”, żyje wspomnieniami, a gdy mąż nie widzi, „zajada słodycze”.

Inny przypadek obłąkania opisał Sartre w powieści *La Nausée*. Bohater i autor dziennika Roquentin jest historykiem pracującym nad biografią markiza de Rollebon. Już na samym początku dziennika Roquentin zauważa: „Ciekawe, że wcale nie podejrzewam się o obłąd, a nawet widzę wyraźnie, że nie ma o tym mowy: wszystkie owe zmiany dotyczą tylko przedmiotów. A przynajmniej chciałbym, żeby tak było” (Sartre 2005: 10). Ale za chwilę dodaje: „Może jednak, mimo wszystko, był to lekki napad obłąd. Minął bez śladu” (Sartre 2005: 10). Dlaczego Roquentin podejrzewa się o obłąd?

Odnajdujemy tu dokładnie ten sam motyw co w *Pokoju*, a nawet ten sam przedmiot: widelec. Bohater Sartre’a zaczyna postrzegać świat w inny sposób. Nigdy nie planował tej zmiany, nie spodziewał się jej. Czuje wyraźnie, że świat rzeczy, świat przedmiotów stawia mu opór, traci swoją solidność, masywność i formę:

Na przykład w moich rękach jest coś nowego, pewien sposób ujmowania fajki albo widelca. A może to widelec każe się teraz brać w pewien sposób, nie wiem. Przed chwilą stanąłem nagle, wchodząc do pokoju, gdyż poczułem w dłoni chłodny przedmiot zwracający uwagę pewną swoistością. Rozwarłem dłoń i spojrzałem: a to tylko trzymałem klamkę od drzwi. (Sartre 2005: 12)

Jednak to nie tylko przedmioty straciły swojskość. Również ludzie wydają się Roquentinowi obcy. Samouk, którego Roquentin poznał w bibliotece, jawi się jako obca rzecz:

Dziś rano w bibliotece, gdy Samouk podszedł się ze mną przywitać, poznałem go dopiero po upływie 10 sekund. Nieznana twarz, widziałem tylko jakąś twarz. A jego ręka była jak wielki biały robak w mojej ręce. Puściłem ją natychmiast i ręka miękko opadła. (Sartre 2005: 12)

Roquentin nie jest odrzucony przez ludzi. Sam unika ich towarzystwa, z nikim się nie wiąże, a jednocześnie nadal żyje wśród ludzi. Popada w przygodne znajomości, ma kochankę, wykonuje swoją pracę, wspomina czas miniony, kobietę, którą niegdyś kochał: Anny. Potem i to mija: „Teraz nie myślę już o nikim; nawet nie wysilam się, żeby szukać słów” (Sartre 2005: 15) Roquentin pograża się w zupełnej samotności, choć większą część czasu spędza w kawiarniach. Popada w to, co Wittgenstein nazwałby językiem prywatnym, w tę „głębinię”, w której

jest tylko „strach”. A jednak to w tym stanie ducha snuje Roquentin swoje rozważania o upływającym czasie, o miłości, o historii, o samotności. Punkt wyjścia do tych myśli nie jest *sub specie aeternitatis*. Wychodzi z trzewi bohatera, z jego osobistych doświadczeń, stanów uczuciowych i percepcyjnych. On je opisuje na drodze introspekcji. Olśnienie przychodzi samo w postaci Mdłości. Roquentin odczuwa je wiele razy, a jednak najlepiej potrafi je opisać i rozpoznać o 6.00 wieczorem w parku miejskim: „I nagle, zupełnie nagle, zasłona rozdziera się, zrozumiałem, *dostrzegłem*”. A oto sławny opis tego, co Roquentin *dostrzegł*:

Gdyby mnie zapytano, czym jest istnienie, odpowiedziałbym w dobrej wierze, że to nic nie jest, jedynie pusta forma, która dokłada się do rzeczy od zewnątrz, nie zmieniając niczego w ich naturze. A potem nagle przyszło, było jasne jak dzień – nagle istnienie odsłoniło się. Straciło obojętny wygląd abstrakcyjnej kategorii: to była właśnie miazga rzeczy, ten korzeń był ugnieciony z istnienia. Lub raczej korzeń, pręty ogrodzenia, ławka, rzadki trawnik, wszystko to zniknęło, różnorodność rzeczy, ich indywidualność była tylko pozorem, lakierem. Ten lakier rozpułnął się, pozostały masy monstrualne i miękkie, w bezładzie – nagie, nagością przerażającą i obsceniczną. (Sartre 2005: 147)

Uczucie Mdłości pojawia się u Roquentina wraz ze świadomością istnienia samego siebie jako cielesności, wśród innych cielesnych przedmiotów. Jednakże Mdłości komunikują mu nie tylko to, że istnieje, lecz również to, *jak* istnieje:

Zbyteczność: to był jedyny związek, jaki mógłbym ustalić pomiędzy tymi drzewami, ogrodzeniem, kamieniami. [...] *A ja* – wiotki, osłabiony, spośny, trawiący, chwiejący się od ponurych myśli – *ja także byłem zbyteczny*. (Sartre 2005: 148)

Zbyteczność istnienia, fakt, że jest ono przygodne, że przydarza się rzeczom, że przydarza się „mnie” – określa Sartre jako absolutną „absurdalność”. Stan absurdalności „nie daje się sprowadzić do niczego”, jest nieopisywalny. W tym miejscu Roquentin, *porte-parole* Sartre’a, wypowiada enigmatyczne słowa na interesujący nas temat: „Na przykład słowa wariata są absurdalne w odniesieniu do sytuacji, w której się znajduje, ale nie w odniesieniu do jego obłąkania” (Sartre 2005: 149). Do słów tych jeszcze wrócimy. Jak kończy się historia Roquentina? Uczucie Mdłości rozwiewa się na chwilę, gdy spotyka się z Anny po upływie czterech lat. Ale tym razem piekło we dwoje zamienia się w pustkę we dwoje. Inny, nawet wbrew intencjom, dławi i zniewala. Ich rozstanie jest ostateczne. Roquentin porzuca również pisanie biografii de Rollebona. Markiz bowiem jest Innym wyobrażonym, który – podobnie jak Inny rzeczywisty – projektuje i jest projektowany, zniewala i jest zniewalany. Roquentinowi pozostaje jedno: napisać książkę: „historia, jaka nie może się wydarzyć, przygoda”. Jednak pisanie jest powrotem do „nich”, do Innych, a tym samym do siebie. I Roquentin-Sartre to rozumie: „I byliby ludzie, którzy by ją czytali [...]. I udałoby mi się – w odniesieniu do przeszłości, tylko przeszłości – zaakceptować siebie” (Sartre 2005: 202–203).

Trzeci przypadek, na pierwszy rzut oka, nie przypomina dwóch pozostałych. Historia Gustawa Flauberta, nad którą Sartre pracował u schyłku życia, a której nie dokończył, nie jest historią obłądu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Gustaw Flaubert przeżył wprawdzie załamanie nerwowe w 1844, jednak jego zachowania podpadają raczej pod kategorię nerwicy lub zidiocenia niż obłądu. Jego życie „zostało zaprogramowane” na wspólnotę, która jeszcze nie istniała. Tytuł nieukończonych książki o Flaubercie jest aż nazbyt sugerujący: *L'Idiot de la famille*. Sartre bierze pod lupę zmiany, jakie dokonały się we Flaubercie pod wpływem dwóch wydarzeń historycznych: nastania drugiego cesarstwa pod rządami Napoleona III i końca tej epoki, jakim było zwycięstwo Prus w bitwie pod Sedanem w 1870 roku. Flaubert gloryfikował drugie cesarstwo, a gdy przegrało, udał się na duchową banicję i skończył się jako pisarz.

Temat znanego artysty chłосzczącego biczem literatury kołtuństwo mieszczańskie, jednocześnie opowiadającego się za cesarstwem a przeciwko republice, może wydać się interesujący jedynie dla biografów albo czytelników gazety. Jednak Sartre w swojej książce chce powiedzieć o wiele więcej: i o Flaubercie, i o egzystencji człowieka uwikłanej w proces historyczny. Dlaczego Flaubert uległ nerwicy historycznej? Odpowiedź Sartre’a ociera się o psychoanalizę:

Również to „nieme odwijanie wspomnień” jest odrzuceniem wszelkiej obiektywizacji: zamknięte w sobie, introwertywne myślenie odrywa się od teraźniejszości, od przyszłości i *od rozumu*, schodząc ostro w głąb pamięci. Przeszłość – chociaż cofnięcie się do dzieciństwa było zamierzeniem podstawowym – niekoniecznie musi być *najodleglejsza*, bardziej liczy się *sposób podejścia do niej* niż jej oddalenie w czasie. Gustaw chciałby znaleźć w niej wieczność, już trwale odporną na groźbę stania się czymś innym, czyli *Bytem*, jako ucieczką przed istnieniem; broni się również przed wszelką pokusą interpretacji, konkluzji lub podsumowania poprzez nakłanianie pamięci do odnowienia i *diosynkrazji*, czyli do ożywienia tej strony zaszłości, która stanowi czystą i „niewysłowioną” ich właściwość, to, co na tyle bezpośrednie, że – jedyne, a więc absolutne, jest dane wrażliwości poranka lub wieczoru. Anomalia *się ratuje*, odrzucając jakiegokolwiek porównanie; Gustaw znowu *ratuje się* przed przyszłością i teraźniejszością chroniąc się w swojej dawnej anomalii jako nieporównywalnej z niczym. (Sartre 2000: 45)

Kryzys z roku 1844, jako wybór neurotyczny, określał pewną postawę estetyczną i artyzm literacki podporządkowanej ideałowi sztuki dla sztuki: „Znaczy to, że *powrót do dzieciństwa* uczynił swoim podstawowym celem *dojście do Sztuki*” (Sartre 2000: 45). Nawet i ta hipoteza jednak wydaje się mało przekonująca bez znajomości pewnych faktów z życia Flauberta. Sartre po mistrzowsku stosując metodę wczuwania się w psychikę Flauberta, śledzi bieg jego neurastenicznych skojarzeń, metafor i nastrojów. Oto Flaubert po obaleniu cesarstwa pisze w liście do George Sand, że chce uciekać w przestrzeni, emigrować: „Nie noszę już mojego Krzyża honorowego, gdyż honor nie jest już słowem francuskim, i do tego stopnia uważam się za kogoś spoza, że przy pierwszej sposobności [...] za-

pytam Turgieniewa, co trzeba zrobić, żeby stać się Rosjaninem” (Flaubert, za Sartre 2000: 47). A w innym liście deklaruje: „Umieram ze smutku”. Potem zaś dodaje: „Wielu innych skarży się bardziej ode mnie, ale żaden z nich, jestem tego pewien, nie cierpi tak jak ja. Mam poczucie końca świata” (Flaubert, za Sartre 2000: 66). W 1871 pisze w liście do doktora Cloqueta: „Przez dwa miesiące sądziłem nawet, że mam raka żołądka, ponieważ niemal codziennie wymiotowałem” (Flaubert, za Sartre 2000: 67). Zaś w liście do Erneta Feydeau: „Nigdy, mój drogi, nie miałem takiego kolosalnego wstrętu do ludzi. Pragnąłbym zatopić ludzi pod mymi rzygowinami” (Flaubert 2000: 67).

Aby wyjaśnić te i inne reakcje Flauberta, Sartre odwołuje się do własnej metafizyki i do Freudowskiej psychologii głębi. Po pierwsze Flaubertowskie mdłości stanowią „somatyczną reakcję Gustawa na wydarzenia. Są wyrazem odmowy. Odmowy zasadniczej, w którą Flaubert angażuje się całą swoją osobą, „*dogłębną materialnością*” (Sartre 2000: 67). Odmowa ta płynie z braku akceptacji samego siebie, jest „odruchowa, niezamierzona”. Stanowi tylko „*intencjonalną* determinację *patozu*, który, ponieważ nie kończy się po jednym akcie, wyczerpuje się poprzez *somatyzację*” (Sartre 2000: 72). Po drugie, republika nie jest tylko systemem politycznym, w którym przyszło mu żyć, lecz „*nim samym, jako drugie ja*” (Sartre 2000: 67). Po trzecie „skoro wyrzuca *siebie*, to znaczy, że uważa się za winnego: w owych chwilach nudności odrzuca jednocześnie świat, który go odrzuca, i własną latyńskość” (Sartre 2000: 67). Po czwarte: „właśnie *zgroza bycia kimś innym* każe mu zwalczać, wewnątrz siebie i na zewnątrz, wszelkie przejawy zmian”. Byt, który się narzuca, „*poprzez nieobecność*, jako trwałość przeszłości” prowadzi do „ontologicznej godności”, czyli „poczucia trwałości” „istoty niepokieszonej” (Sartre 2000: 73–74). I wreszcie po piąte: nerwica Flauberta ma „subiektywne przyczyny” (powrót do dzieciństwa, do okresu sprzed studiów prawniczych, które zaplanował dla niego po mieszczańsku, tzn. wbrew woli syna, ojciec) i „wymowę obiektywną” wynikającą z konfliktu dwu pokoleń mieszczańskich i powstałych w tej sytuacji wymogów obiektywnego Ducha (Sartre 2000: 283).

3. Dyskusja

Interesują nas dwa pytania: Na czym polega obłęd bohatera? Jaką interpretację jego obłędu zaproponowałby Sartre w nawiązaniu do filozofii egzystencjalnej?

Zacznijmy od pierwszego pytania. We wszystkich trzech przypadkach można mówić o zachowaniach i doznaniach odbiegających od normy. Piotr słyszy głosy, których inni nie słyszą, Roquentin ma Mdłości, podczas których widzi świat inaczej, a Sartre’owski Flaubert chce umrzeć ze smutku, zamienić się w Rosjanina albo „zatopić ludzi pod swymi rzygowinami”. Na pierwszy rzut oka reakcje te płyną z odmowy na zastany świat i są wynikiem tęsknoty za innym światem; sta-

nowią ucieczkę od czegoś, a zarazem ucieczkę do czegoś. Piotr woli staczać śmiertelny bój z „Innymi” niż nieczule oswajać przedmioty i ludzi w sztucznym świecie mieszczańskiej ułudy; tworzy sobie swój własny świat w zamkniętym pokoju przypominającym „kościół”. Roquentin alienuje się ze społeczeństwa i jego instytucji, skazując się na samotność, lęk i poczucie absurdu. Flaubert jest „rycerzem Nicości” dochowującym wierności wartościom minionej epoki: honorowi i latyńskiej godności. Po 1871 roku uznaje za jedyny rzeczywisty reżym ten, który przeminął wraz z Napoleonem III. Pierwszy ucieka w świat wyobrażony, drugi w świat odczłowieczony, a trzeci w przeszłość. Każdy z bohaterów cierpi na jakąś dysolucję, dysocjację lub transformację *ego*. Piotr zamienił się w kogoś innego, a otaczających go ludzi widzi jako innych, niż są w rzeczywistości. Roquentin daje się porwać nastrojom, które unoszą go jak fale poprzez wiązkę doznań niezwiązanych jedną trwałą zasadą. Flaubert chce się zamienić w kogoś innego, choć jednocześnie się tego boi. Tyle wynika z powierzchownej syntezy trzech przedstawionych bohaterów.

Sartre jednak nie poprzestaje na powierzchownej analizie obłądu. Jego głębokim intuicyjnym założeniem jest, że wariat, a nawet neurotyk wypowiada pewne istotne prawdy na temat bytu. Obłąkany mówi prawdę o „grozie życia”. Metafizyka Sartre’a jest najlepszym komentarzem do obłądu przedstawionych postaci. Skupimy się na trzech podstawowych problemach. Pierwszym problemem będzie poznanie obłądu, drugim stosunek bytu-dla-siebie do bytu-w-sobie oraz do „Innych”, trzecim: zagadnienie złej wiary i życia autentycznego.

Pierwszy problem rozwiązuje Sartre w duchu Freuda. Tak zwana choroba psychiczna jest kodem, który należy rozszyfrować. Punktem odniesienia do odkrycia znaczenia znaku zawartego w zachowaniu lub wypowiedzi „chorego” jest teoria obłądu wypracowana przez człowieka nieobłąkanego. Próba odczytania kodu to najczęściej przetłumaczenie języka obłąkanego na język jakiejś teorii. Wittgenstein wyraża ten punkt widzenia w celnej alegorii: „Idea Freuda: w obłądzie zamek nie zostaje zniszczony, tylko zmieniony; stary klucz nie może go już otworzyć, ale inaczej ukształtowany klucz mógłby to zrobić” (Wittgenstein 2000: 59). Przypomnijmy zdanie z *Mdłości*: „Na przykład słowa wariata są absurdalne w odniesieniu do sytuacji, w której się znajduje, ale nie w odniesieniu do jego obłąkania”. „W odniesieniu” znaczy tu „po przyjęciu pewnej teorii obłądu i pewnej metafizyki dotyczącej świata”. Metafizyka ta stanowi nowy „inaczej ukształtowany klucz”, który otwiera drzwi do świata obłąkanego. Tu powstaje ciekawe pytanie: czy „słowa wariata” interpretuje obłąkany czy nieobłąkany? W naszym przypadku jasne jest, że interpretuje nieobłąkany, chociaż nieprzyjaciele Sartre’a mogliby być odmiennego zdania. Innymi słowy – według redukcjonistycznej teorii obłądu szaleniec mówi prawdę, choć nie wie jaką. Piotra paraliżuje strach przed latającymi posągami, a nie „groza życia”. Kiedy Flaubert napisał do George Sand, że musi zapytać Turgieniewa, jak stać się Rosjaninem, miał na myśli to, co napisał,

a nie to, że „odrzuca świat, który go odrzuca”. Podobnego zarzutu nie można, na pierwszy rzut oka, postawić pod adresem Roquentina, bo pisze on swój dziennik w pierwszej osobie. Jednak Roquentin to *porte-parole* Sartre’a, postać fikcyjna, egzystencjalista tylko wyobrażony. W jednym z wywiadów Sartre zapytany, czy odczuwał kiedykolwiek Mdłości, odpowiedział, że nigdy (Kamber 1983: 1284). Jeśli jednak Roquentin to jego *porte-parole*, a Mdłości mają wymiar poznawczy, to każdy powinien móc ich doznać w opisanej sytuacji. Innymi słowy – nieobłąkany musi dysponować wiarygodnymi kryteriami poprawności przekładu języka szaleńca.

Założmy jednak, że Sartre’owi udało się poprawnie przetłumaczyć język szaleńca. Jak brzmi tłumaczenie? Wszystkie trzy przypadki mogłyby zilustrować metafizyczną doktrynę Sartre’a. *Leitmotif* to stosunek bytu-dla siebie do bytu-w-sobie. Stosunek Piotra do przedmiotów jest inny niż stosunek pana Dárbedat: „oni nie umieją brać przedmiotów do ręki, oni je łapią”. Jeśli Piotr „bierze” widelec, pionki szachowe nazywa „robotami” albo ożywia w wyobraźni posągi, to dlatego, że dostrzega coś, czego ani Ewa, ani pan Dárbedat nie dostrzegają, a nie dlatego, że ma halucynacje. Rzeczy to byt-w-sobie, który narzuca się bytowi-dla siebie jako jego granica. Przedmioty „stawiają nam opór”, uświadamiając nam w sposób bezpośredni, że one nie są nami, a my nie jesteśmy nimi. Podobnie jest z „Innymi” ludźmi, bytami-dla-siebie. „Oni” nie tylko ograniczają nas dlatego, że nie są nami, lecz również dlatego, że jesteśmy na nich skazani – jak Piotr jest skazany na Ewę, a Ewa na Piotra. Wszyscy żyjemy w tym świecie jak w zamkniętym pokoju. Piotr mówi, że między nim a Ewą istnieje „mur”. Nie wie, że Ewa to jego żona, i nadaje jej nowe imię. Piotr cierpi, pogrąża się w rozpacz, bo odczuwa groźbę życia – w przeciwieństwie do pana Dárbedat, który wśród ludzi na ulicy czuje się jak w „rodzinie”. Choć Sartre nie wspomina o „złej wierze”, domyślamy się, co chciał nam powiedzieć: w przypadku pana Dárbedat należy współczuć ludziom z ulicy. Przypadki Roquentina i Flauberta są do siebie podobne. I jeden, i drugi odczuwa Mdłości. W przypadku Roquentina jest to instancja poznawcza, której korelatem jest pewien stan świata: „to była właśnie miazga rzeczy, ten korzeń był ugnieciony z istnienia”. „Miazga” to nawet nie przedmioty, to materia Platońska, w której rzeczy odciskają się na chybił trafił, przygodnie, bez planu; to *materia prima* Arystotelesa, której nie uformowała jeszcze żadna forma; to Kantowska *Rapsodie der Erscheinungen*, rapsodia wrażeń, odgrywana bez partytury form naoczności zmysłowej ani kategorii czystego Intelktu; tylko że dla Platona, Arystotelesa i Kanta istnienie materii da się wywieść. Dla Sartre’a da się spostrzec, doznać bezpośrednio. Świat i ja sam w tym świecie jesteśmy zbyteczni. Mdłości, które Sartre przypisuje Flaubertowi, są stanem skorelowanym z przygodnością bytu, są „somatyczną reakcją Gustawa na wydarzenia”. Owe „wydarzenia” nie mają z punktu widzenia Flauberta żadnego sensu; prowadzą z lepszego świata do świata gorszego, a nie odwrotnie. Pierwsze „ja” Flauberta nie

tylko ukształtowało się w okresie drugiego cesarstwa. Drugie cesarstwo *stało się* jego pierwszym „ja”, bo tylko ono realizowało idylliczną podróż do dzieciństwa. Koniec cesarstwa oznaczał koniec pierwszego „ja”, zwiastował „zgrozę bycia kimś innym”.

I ostatnia sprawa. Problem egzystencjalisty polega na odrzuceniu złej wiary, a raczej na ciągłym odrzucaniu jakiegokolwiek wiary i jednocześnie na wybieraniu. Wybór budzi grozę, ale to jedyna droga do wolności, do życia autentycznego. Wybór Sartre’owski jest kategorią etyczną. Sprawca może wybierać, co chce, byle wyrzekł się złej wiary, wziął na siebie pełną odpowiedzialność za wszystkie konsekwencje swego czynu, nie sugerował się rolą, jaką odgrywa w społeczeństwie. Nie wybiera kelner, polityk albo mąż, to wybieram „ja”. Więcej nawet: przypadek Flauberta sugeruje, że „ja” *jestem* tym, co wybieram. Etyka egzystencjalna jest heroiczna, bo wymaga, żebyśmy samotnie dźwigali brzemień odpowiedzialności i angażowali w wybór całe swoje życie. Jak się przekonał, wrażliwość poznawcza szaleńca zbliża go do egzystencjalisty. Czy obłąkany może wybierać? Większość teorii dotyczących *mens rea* temu zaprzecza. Szaleńca się nie karze, tylko leczy. Sartre oczywiście nie musi się z tym zgadzać. *Medice, cura te ipsum!* Są jednak inne powody.

Nie wiemy wprawdzie, czy Piotr jest zdolny do wybierania, dowiadujemy się jednak, że Ewa pragnie go zabić z miłości w chwili, gdy jej mąż stanie się „jak zwierzę”. Z kolei Roquentin przypomina chrześcijańskiego mistyka: *Verbum* musi upaść w nicość, aby zapłonąć i żyć. Tylko ten, kto upadł, może dostąpić zbawienia. Zbawieniem egzystencjalisty jest samotny wybór. Szaleniec przypomina egzystencjalistę właśnie dlatego, że szaleństwo odziera jego świat ze swojskości, pozbawia towarzystwa, wyrывa z zajmowanych ról społecznych. Obłąkany może wybierać lub nie, ale jedno jest pewne: z racji swego statusu społecznego jest do tego najlepiej przygotowany. Jednak myli się Sartre, jeśli twierdzi, że egzystencjalizm prowadzi do humanizmu. Mylą się jego przeciwnicy, jeśli twierdzą, że prowadzi do nihilizmu. Herostrates, jeden z bohaterów Sartre’a, podpala świątynię Artemidy, żeby zdobyć sławę. Bohater innego opowiadania zaczyna strzelać do ludzi jak do kaczek. Sartre nie ma żadnego argumentu, który by mógł przekonać czytelnika, że jego bohaterowie robią coś istotnie złego, o ile to, co robią, robią po namyśle i z pełną odpowiedzialnością za dokonany czyn. Argument, że przestępcy są dewiantami, nie może wchodzić w grę, bo dewiacja od norm społecznych nie musi być zła. Wymowa *Mdłości* napawa nas jednak słabym optymizmem. Dopiero po odkryciu, że byt jest przygodny i zbyteczny, Roquentin podnosi się z popiołów, żeby pisać nową książkę. Decyzja ta zrywa z jego samotnością. Piszemy, aby INNI mogli przeczytać to, co napiszemy. Pisanie jest, zatem, akceptacją INNEGO. Roquentin, na mocy własnego wyboru, musi wrócić do społecznego świata ról i instytucji. Przypadek Flauberta jest bardziej skomplikowany. Pisarz jest przykładem neurastenika, który nie umie wybrać. Ucieczka w ce-

sarstwo to symboliczny substytut ucieczki w dzieciństwo, to popadnięcie w złą wiarę, w życie nieautentyczne. Kazus Flauberta przypomina zatem przykład kelnera i flirtującej dziewczyny z *L'Être et le néant*. Ulubione hasło Flauberta: „Kto traci, ten wygrywa”, jest dowodem na to, że utożsamił się nieustępliwie z pewną rolą społeczną i dlatego też utracił wolność przysługującą bytom-dla-siebie. Pewni szaleńcy mówią prawdę. Każdy szaleniec, z definicji, staje się egzystencjalistą, jeśli jest konsekwentny i bierze na siebie całą odpowiedzialność za dokonany czyn.

Bibliografia

- Hesse Hermann 2003. *Siddharta*. Editores Mexicanos Unidos. Meksyk.
- Kamber Richard 1983. *Sartre's Nauseas*. W: MLN, vol. 98, nr 5 Comparative Literature; s. 279–285.
- Kowalska Małgorzata 1991. *Jean-Paul Sartre: problem nicości*. Biblioteka Idei. Białystok.
- Sartre Jean Paul 1958. *Pokój*, w: *Mur*, s. 43–90.
- Sartre Jean Paul 1965. *Zła wiara i dialektyka świadomości*, w: *Filozofia egzystencjalna. Antologia* (wybór: K. Pomian, L. Kołakowski). PWN. Warszawa.
- Sartre Jean Paul 2000. *Idiota w rodzinie*. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria. Gdańsk.
- Sartre Jean Paul 2005. *Mdłości*. Wydawnictwo Zielona Sowa. Kraków.
- Simon John K. 1963. *Madness in Sartre: Sequestration and the Room*; w: „Yale French Studies”, nr 30, s. 61–67.
- Warnock Mary 1996. *Egzystencjalizm*. Prószyński i Ska. Warszawa.

Sartre: „The Madman Tells the Truth”

This essay tries to justify the claim that the problem of madness is crucial for existentialist philosophy of J.-P. Sartre. Two sorts of arguments are given. First, Sartre worked out a theory of emotions propounding that some sane feelings may be deeply inimical to the world we live in. The mental state of a madman need not be seen as a sign of his insanity but, instead, may be an indication of his deep but disapproving insight into the nature of being. Secondly, the madman is in most cases an alienated and lone individual who is doomed to struggle with society as well as with his own *être-en-soi*. In this respect, he parallels an existentialist who is capable of rising above his indifference and bad faith to take full responsibility for whatever he/she will or will not do.