

STEFAN SARNOŃSKI

NURT FENOMENOLOGICZNY W FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

Twórcą fenomenologii jest Edwund Husserl. Z wykształcenia matematyk, matematyce także poświęcił pierwsze prace naukowe. Filozofią zainteresował się pod wpływem Brentany. Własne poglądy filozoficzne wyłożył w dziele pt. *Badania logiczne*. Wydanie tego dzieła w latach 1900—1901 uznaje się za początek fenomenologii. W badaniach logicznych Husserl nie posługuje się jeszcze terminem *fenomenologia*. To, co później zostanie tak nazwane, tu nazywa się *czystą logiką*, która w zamierzeniu autora miała stanowić pozytywny kształt logiki oczyszczonej z psychologizmu, albo też — w nawiązaniu do Brentany — być „psychologią opisową”.

Poglądy Husserla ulegały ciągłym przemianom. Mówi się nawet, że w każdym nowym dziele zaczyna on je przedstawiać zawsze od początku. To ciągłe „zaczynanie od początku” można traktować jako jedną z ważnych cech jego fenomenologii. Jednakże dla wielu uczestników ruchu fenomenologicznego, który koncentrował się w Getyndze i Monachium, to, co zawierało się w *Badaniach logicznych*, stanowiło pełną i ostateczną propozycję filozoficzną. Można ją nazwać fenomenologią eidetyczną. Sprowadza się ona do pewnego rodzaju platonizmu. Wiemy, że w odniesieniu do przedmiotów matematyki platonizm oznacza pogląd, że nie istnieją one ani obiektywnie, ani subiektywnie (ani jako rzeczy, ani jako treści świadomości), lecz tak, jak istnieją idee Platona. Zbudowany na takiej podstawie program filozoficzny sprowadza się do badań ontologicznych, czyli analizy zawartości podstawowych pojęć filozoficznych. Fenomenologowie mówią o analizie zawartości idei a także o wglądzie w istotę lub o analizie eidetycznej. Terminy *istota*, *idea* i *eidós* posiadają zbliżone znaczenie. Husserl ma nadzieję, że tego rodzaju badanie może prowadzić do zdobycia wiedzy bezzałożeniowej, dzięki temu absolutnej. W taki sposób pragnie stworzyć z filozofii „naukę ścisłą”. Ten punkt programu Husserla został poddany powszechnej krytyce. Uznano go za niemożliwy do zrealizowania.

Wbrew nadziejom Husserla, także zaproponowana przez niego czysta logika nie znalazła uznania u przedstawicieli nauk dedukcyjnych.

Nauki te poszły znaną nam już drogą, mianowicie drogą formalizmu. Program badań eidetycznych znalazł natomiast stosunkowo szerokie i owocne zastosowanie w dyscyplinach humanistycznych. Zwłaszcza należałoby wskazać na antropologię filozoficzną i etykę (M. Scheler), estetykę i teorię literatury (R. Ingarden), socjologię (M. Scheler, A. S c h ü t z). Powstała nawet fenomenologiczna psychologia, mimo że u podstaw fenomenologii leży rozprawa z psychologizmem. Dodajmy jeszcze, że istnieją dosyć bliskie podobieństwa między fenomenologią eidetyczną i filozofią analityczną.

Badania eidetyczne zasadniczo nie sprawdziły się także w filozofii ściśle pojętej. Sam Husserl był zresztą o tym przekonany już w momencie przygotowywania do druku drugiego wydania *Badania logiczne* (1913 r.). Wtedy decyduje się na napisanie dzieła zupełnie nowego. Była nim pierwsza część *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (*Idee I*). Zawiera się tu zupełnie nowy, opracowany „od początku”, kształt fenomenologii, który Husserl uznaje za jedynie autentyczny. Może on być nazwany fenomenologią transcendentalną. Rozwija on ją w następnych dziełach, publikowanych i nie publikowanych. Wśród tych pierwszych są: *Logika formalna i transcendentalna* (1929 r.), *Medytacje kartezjańskie* (1931 r.), *Kryzys nauk europejskich i transcendentalna fenomenologia* (fragmenty 1936 r.). Te drugie są do dzisiaj wydawane z rękopisów.

W *Badaniach logicznych*, w *Ideach I*, a także w dziełach późniejszych najważniejszy dla Husserla jest problem nauki. Począwszy od *Idei I*, wcześniejsze rozwiązanie tego problemu uznaje za niewystarczające, głównie z powodu nie całkowitego przewyciężenia psychologizmu. Ten nowy kształt fenomenologii określa także świadome nawiązanie do kartezjanizmu. W *Medytacjach kartezjańskich* H u s s e r l nawet stwierdza, że fenomenologia tyle zawdzięcza D escartesowi, że można by ją nawet nazwać neokartezjanizmem. Nawiązanie to polega głównie na przyjęciu wątplenia za sposób realizacji refleksji filozoficznej. Oznacza to akceptację idei transcendentalizmu. W przeciwieństwie jednak do Descartes a, u którego idea ta uwikłana jest w różne treści metafizyczne, Husserl próbuje nadać jej treść autentyczną. Treść taka jest konstytuowana aktem radykalnej krytyki.

Husserl w *Ideach I* przyjmuje, zgodnie z duchem kartezjanizmu, że w granicach naszych możliwości leży powątpiewanie we wszystko, powątpiewanie radykalne. Według niego, ograniczenia kartezjanizmu wynikają z ograniczoności wątplenia. Wątplenie nie do końca doprowadzone sprawia, że kartezjanizm wikła się w „nonsensowny idealizm”. Dzięki przeprowadzeniu wątplenia radykalnego, nazywanego w *Ideach I* fenomenologią lub transcendentalną epoche, Husserl osiąga horyzont

transcendentalny. Dopiero w takim horyzoncie jest możliwa autentycznie pojęta filozofia, czyli taka, która stwarza właściwy punkt odniesienia do rozpatrywania problemu nauki.

W *Ideach I epoché*, określana jako *wyłaczenie, branie w nawias*, obejmuje wiedzę żywioną w *naturalnym nastawieniu*, w tym zwłaszcza *generalną tezę* tej wiedzy. Teza ta to określona teoria metafizyczna, mianowicie dualistyczna koncepcja rzeczywistości. Wobec tego dla Husserla warunkiem postawienia problemu nauki, w ogóle problemu wiedzy, jest akceptacja krytyki filozofii ograniczonej sporem idealizmu z realizmem, szeroko przeprowadzonej w drugiej połowie XIX wieku. To jeszcze nie wszystko. Husserl także pozbywa się złudzenia, podzielanego przez tych, którzy opowiadają się za filozofią naukową, częściowo także przez Descartesa, że problem nauki objawi się całościowo na gruncie jej samej, w tym także na gruncie matematyki i logiki. W tym punkcie poglądy twórcy fenomenologii całkowicie rozmiągają się z poglądami przyjmowanymi przez przedstawicieli filozofii analitycznej. *Epoche* obejmuje on także matematykę i logikę. W ten sposób pokazuje, że koniecznym warunkiem rzeczywistego ujawnienia się problemu nauki jest zakwestionowanie (wzięcie w nawias, wyłączenie) nauki wraz z istotą naukowości. To jest właśnie perspektywa otworzona przez fenomenologię transcendentalną. To, co z tej perspektywy wynika, Husserl pokazuje głównie w *Kryzysie nauk europejskich*, dziele, w którym już po raz ostatni zaczyna wszystko od początku.

Zneutralizowanie przekonań metafizycznych, właściwych wiedzy żywionej w naturalnym nastawieniu oraz zneutralizowanie nauki (odpowiednik „czystego doświadczenia” i „empiriokrytycyzmu” Avenarius a), jest równoznaczne z osiągnięciem transcendentalnego punktu widzenia. Według Husserla, punkt taki jest konieczny, aby postawić i naświetlić problem nauki. Wykroczenie poza naukę jest odwołaniem się do systemu wyższego niż ten, który ona sama tworzy, odwołaniem się od pewnego rodzaju metasytemu. Takim metasytemem jest właśnie płaszczyzna transcendentalna. Ona jest płaszczyzną, na której Husserl rozważa „kryzys nauk europejskich”.

W ostatnim dziele twórcy fenomenologii stwierdza, że *dogłębne zrozumienie przy wszystkich przeciwieństwach jednolitej tendencji nowożytnej filozofii od Descartesa do czasów obecnych umożliwia dopiero zrozumienie samej terażniejszości*. (Nie należy zapominać, że dla niego owa terażniejszość to czasy nazizmu). W *Badaniach logicznych* mówił on także o kryzysie nauki. Miał jednak wtedy na uwadze sytuację, w której znalazły się nauki dedukcyjne w drugiej połowie XIX wieku. Natomiast w ostatniej pracy słowem *kryzys* określa właściwość przynależną do samej istoty fenomenu nauki. Dlatego też dla niego kryzys nauk

europijskich istnieje od samych początków, rozpoczął się w okresie dokonywania się rewolucji naukowej. Kryzys jakiejś nauki oznacza dla Husserla *ni mniej, ni więcej tylko to, że sama jej naukowość, cały sposób, w jaki ustaliła swe prawdziwe zadanie i wypracowała odpowiednią metodę, został postawiony pod znakiem zapytania*. Musi się to wydawać zaskakujące zwłaszcza w odniesieniu do matematyki i nauk przyrodniczych, które przecież podziwiamy jako wzory ścisłości i najefektywniejszej naukowości. W istocie więc nie te nauki ma on na uwadze, ale opierającą się na nich, akceptującą je bez zastrzeżeń filozofię, filozofię naukową.

H u s s e r l zapytuje, co ma do powiedzenia nauka, obiektywistyczna i zmatematyzowana, o nas ludziach, podmiotach wolności? Absolutnie nic. Przecież abstrahując od wszelkiej subiektywności. *Same tylko nauki o faktach tworzą ludzi samych tylko faktów*. Nauka ustala wyłącznie to, czym przedmiotowo jest świat. Czy jednak świat nauki włącznie z człowiekiem może posiadać jakiś sens? Człowieka starożytności charakteryzowała „filozoficzna” forma istnienia, tj. *swobodne wywiedzenie samego siebie, całego swego życia, jego reguł, z czystego rozumu, z filozofii*. Wówczas świat posiadał głęboko uzasadniony sens, dzięki temu taki sens posiadał także należący do świata człowiek. Wszystko to zostało podważone w momencie, gdy filozofię zastąpiła nauka, która wyeliminowała ludzki punkt widzenia. Wszystko bowiem, włącznie z człowiekiem, stało się przedmiotem, faktem, ilością.

Według H u s s e r l a, obecna walka o podważony przez naukę i filozofię naukową sens autentycznej ludzkości jest prowadzona przez zgoła niewspółmierne do zadania siły, mianowicie przez nieliczne jednostki, przez *rzeczywiście jeszcze żyjących filozofów*. Tylko oni przeciwstawiają się tym, którzy odbierają ludzkości sens, którzy sami ograniczeni przez krótkowzroczność coraz bardziej poddają się chaosowi. Niewiara w filozofię oznacza niewiarę w rozum, z którego świat bierze swój sens. W konsekwencji, pisze H u s s e r l, *upada wiara w sens dziejów, w sens ludzkości, w jej wolność, to jest zdolność człowieka do nadania rozumnego sensu swemu ludzkiemu, indywidualnemu i ogólnemu, istnieniu. Jeśli człowiek traci tę wiarę, to nie oznacza to nic innego niż to, że zatracą wiarę w „samego siebie”, we właściwe mu prawdziwe istnienie*.

Na czym bliżej polega zadanie owych rzeczywiście jeszcze żyjących filozofów? Na przypomnieniu, że człowiek jest jedynym prawodawcą sensu, i nakłonieniu go do odnalezienia się w tej roli. Oznacza to *radikalne odwołanie się z powrotem do podmiotowości*, przejścia od obiektywizmu do transcendentalizmu. Transcendentalizm głosi, że sens istnienia zastanego z góry świata naszego codziennego życia jest tworem subiek-

tywnym, produktem doświadczeń życia przednaukowego. Pierwotny motyw transcendentalizmu, odkryty już przez Descartesa, Husserl nazywa *retrospektywnym docieraniem do ostatecznego źródła wszelkich tworów poznawczych* lub *zastanawianiem się poznającego nad samym sobą i nad swym poznającym życiem*. W horyzoncie transcendentalnym dostrzega więc ostatecznie siebie samego, ludzkie indywiduum. Wyraża więc przekonanie, że najpierwotniejszym źródłem wszystkiego jestem *ja sam z moim całym rzeczywistym i możliwym życiem poznawczym, ostatecznie — z moim konkretnym życiem w ogóle*.

W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze, że filozofia dzisiaj spełni swe dziejowe zadanie, jeśli stanie się osobistą sprawą filozofującego. *Musi się ona stać jego mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzy, wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie*. Nie jest to jednak popadnięcie w sidła psychologizmu (indywidualizm, subiektywizm, relatywizm), gdyż obowiązuje przy tym nakaz radykalizmu, nakaz zawieszania wszelkich, nawet najbardziej oczywistych, przekonań. Husserl pisze również, że *każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swoim życiu” cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dłań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo*. Jednym słowem, warunkiem uprawiania autentycznie pojmowanej filozofii jest przeprowadzenie *epoché*, i to w wymiarze najbardziej radykalnym. Husserl porównuje to do *nawrócenia religijnego*, czyli *pełnego, osobistego przeobrażenia*. Nawrócenie takie dzięki radykalizmowi wykracza jednak poza wymiary aktu czysto osobistego, *kryje w sobie znaczenie największego bytowego przeobrażenia, jakie w ogóle stanęło jako zadanie przed ludzkością jako ludzkością*. W taki oto sposób filozof, jednostka filozofująca jako jednostka, staje się *funkcjonariuszem ludzkości*.

Trzeba powiedzieć, że wiązanie tego rodzaju zadań z filozofią grzeszy utopizmem. Było to zwłaszcza utopijne w Niemczech w latach trzydziestych. Zdumiewa więc wiara H u s s e r l a w filozofię. Przecież wiąże on z nią całą nadzieję na sensowną przyszłość europejskiej ludzkości i to w okresie, gdy ta przyszłość rysowała się w szczególnie czarnych kolorach. Czy jest to wiara naiwna? A może tej europejskiej ludzkości tylko taka pozostała?

Fenomenologiczny egzystencjalizm Heideggera. Poglądy Martina Heideggera bezpośrednio wywodzą się z fenomenologii H u s s e r l a. Obaj myśliciele w podobny sposób interesują się fenomenem nauki, czyli rozważają go w kontekście dziejotwórczej roli. W tej sprawie istnieje

jednak między nimi także istotna różnica. Husserl sytuację kryzysową wiąże z nauką, której początek datuje od XVII wieku, natomiast jako do czegoś pozytywnego odwołuje się do zaprojektowanej wtedy filozofii. Natomiast Heidegger podobną sytuację dostrzega wraz z pojawieniem się filozofii w wydaniu klasycznym, czyli już w odniesieniu do filozofii starożytnej Grecji. Stąd też w jego poglądach zawiera się spora doza pesymizmu, braku nadziei na rozwiązaniem rzez ludzi problemów, które sami sobie tworzą.

W poglądach Heideggera główną rolę odgrywa pytanie: co *to jest metafizyka*? Dla niego jest to pytanie o sens filozofii, która towarzyszyła cywilizacji śródziemnomorskiej i towarzyszy cywilizacji zachodniej. W jego przekonaniu, od początku istnienia filozofii został popełniony błąd, który potem — w całych dziejach filozofii — bynajmniej nie był eliminowany, przeciwnie — coraz bardziej był pogłębiany. Miałowicie powstała w starożytnej Grecji metafizyka postawiła siebie obok bytu, nie zaś w bycie, w konsekwencji nie potrafiła dotrzeć do bytu jako takiego. Takie usytuowanie się sprawiło, że rozwój poznania metafizycznego nie tylko nie zbliżał do bytu, ale stopniowo od niego oddalał, nie odkrywał prawdy, lecz coraz bardziej ją zasłaniał.

Zrozumiałe więc, dlaczego Heidegger dla swej filozofii główne zadanie upatruje w przemyśleniu sensu metafizyki, czyli w przemyśleniu sensu filozofii europejskiej. Przemyślenie to ma na celu ukazanie braków metafizyki, poprzez to odkrycie zapomnianej przez nią prawdy. Bliżej oznacza to jakby dotarcie do fundamentów metafizyki, przez to także najgłębszej podstawy naszych dziejów. Sprowadza się to do zatrzymania się na czasowości wszystkiego, co jest, na czasowości prawdy bytu. Idzie o to, że filozofia zapomniała o tej prawdzie, zamiast więc traktować o bycie jako bycie, zaczęła tworzyć świat pozorów. Oczywiście, w taki sposób nie przybliżała się do jego prawdy, ale oddalała, jakby zakrywała warstwami tworzonych konstrukcji.

Filozofia na przykład za całkiem realne uznała wieczne prawdy, trwałe wartości. Myślenie zaprojektowane przez taką filozofię uznaje to wszystko za rzeczywistość. Tymczasem myślenie to winno przyswoić fakt czasowości wszystkiego, fakt bycia-ku-zakończeniu. Zwłaszcza odnosi się to do samego myślenia, przez to także do jego rezultatów. Według Heideggera, to odchodzenie od prawdy bytu odbywa się szczególnie intensywnie w czasach nowożytnych, na skutek rozwoju nauki i tworzonej przez naukę techniki. Zwłaszcza z ostatnim zjawiskiem wiąże szczególnie dramatyczne okoliczności dla losów ludzkości. Technika w swej istocie jest czymś, co człowiek trzyma w ręku. Tymczasem człowiek nie potrafi nad nią zapanować. Heidegger mówi, że nie znaleźliśmy jeszcze

drogi, która by odpowiadała istocie techniki. Znaczy to konkretnie, że ludzie myślowo nie opanowali rezultatów pierwszej rewolucji naukowo-technicznej, tym bardziej więc nie są przygotowani do takiego opanowania rezultatów drugiej rewolucji naukowo-technicznej. Nieustanny rozwój techniki musi więc wzbudzać bardziej lęk niż nadzieję.

Heidegger w szczególności podkreśla niesamowitą sprawność techniki, to, że wszystko znakomicie funkcjonuje, a to funkcjonowanie powoduje wciąż nowe funkcjonowania. Przez to jednak ludzie są coraz bardziej oderwani od bytu (dosłownie — od ziemi) i pozbawiani korzeni, bez których nie mogą istnieć. *Nie potrzeba wcale bomby atomowej, wykorzenienie ludzkości stało się już faktem. Nasze wzajemne stosunki są czysto techniczne. Ziemia, na której żyjemy, nie jest już Ziemią.*

Można mówić o światowym ruchu, który zrodzi lub już zrodził państwo absolutnie techniczne, planetarną władzę techniki. Co w tej sytuacji jest zdolna uczynić jednostka za pomocą filozofii, którą miałyby do dyspozycji? H u s s e r l na takie pytanie odpowiadałby, że wszystko, co w ogóle pozytywnego można jeszcze uczynić. Natomiast Heidegger nie uzna nawet takiej możliwości. Według niego, tajemnica planetarnej techniki jest — jak dotąd — całkowicie nieprzemysłana. W istocie więc nie ma filozofii, która stwarzałaby nadzieję na opanowanie sytuacji. Aktualnie panujące myślenie trudno uznać za istotne, jest ono *tymczasowe i niepozorne*. Jego zdaniem, największa dzisiaj trudność myślenia polega na tym, że nic zabiera głosu żaden tak wielki myśliciel, który potrafiłby doprowadzić je do właściwego przedmiotu. Być może, jest tak dlatego, że *dla nas, ludzi dzisiejszych, wielkość tego, co może być ogarnięte myśleniem, jest zbyt wielka*. Pozostaje zatem tylko *budowanie wąskich i niedaleko sięgających dróg przejścia*. Heidegger w myślowym doświadczeniu wieku techniki za bezsilną uznał także własną filozofię, w której usiłował przemyśleć tradycję całej filozofii zachodniej i dokonać zwrotu ku dziejowym podstawom myślenia. A więc ostatecznie, jego zdaniem, *filozofia nie może spowodować bezpośrednio zmiany obecnej sytuacji na świecie. Odnosi się to zresztą nie tylko do filozofii, ale do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować*.

Heideggerowi nie można przypisywać fideizmu. Zdanie *Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować* należy interpretować jako zdanie sprawy z beznadziejności sytuacji. W ten sposób usiłuje on skłonić dzisiejszego człowieka, aby spojrzeć prawdzie prosto w oczy, doświadczając przez to uczucia trwogi. Mimo wszystko nie jest to jednak perspektywa całkowicie pesymistyczna, czy może nihilistyczna. Chodzi tu o przeżycie podobnych treści, jak w przypadku spojrzenia prosto w oczy nieuchron-

ności śmierci wszystkiego, w tym zwłaszcza samego człowieka. Doświadczeniu temu towarzyszy lęk. Ale, w przekonaniu Heideggera, dla nas ludzi jest to jedna droga, na której może *narodzić się odwaga do lęku przed śmiercią*. Tak też mogłaby w nas narodzić się odwaga do lęku przed przyszłością. Może to jest nasza jedyna nadzieja.

Filozofia Heideggera, usiłując osiągnąć dziejowych podstaw myślenia, koncentruje się na dziejowych podstawach filozofii, przez to także na dziejowych podstawach naszej cywilizacji. Sięga tak głęboko, jak chyba nikt dotąd, sięga do najgłębszych źródeł wszystkich utrwalonych sensów. W ten sposób realizuje radykalizm Husserlowskiej fenomenologii transcendentnej. Dzięki temu jest w szczególny sposób anty-ideologiczna (w Marksowskim znaczeniu), demaskuje zawarte w owych sensach przemilczenia, zapomnienia, nawet kłamstwa. Za pomocą tego rodzaju zabiegów usiłowano ukryć przez wiele wieków prawdę najbardziej elementarną, wręcz banalną: to, że źródłem wszelkiego sensu jest będący-ku-zakończeniu byt ludzki i że taki właśnie byt decyduje o naturze tego sensu. Inaczej mówiąc, oznacza to, że H e i d e g g e r usiłuje pojąć czas, ten podstawowy wymiar rzeczywistości ludzkiej. Powiązanie czasu z bytem w tytule jego głównego dzieła (*Sein und Zeit*) nie jest w najmniejszym stopniu przypadkowe.

Fenomenologiczny egzystencjalizm Sartre'a. Również Jean-Paul Sartre, podobnie jak Heidegger, do budowania swej filozofii znacznie więcej zaczerpnął od H u s s e r l a niż od K i e r k e g a a r d a. Jedną z pierwszych prac (*Wyobrażenie*) poświęca fenomenologicznej psychologii wyobraźni. Pod wpływem fenomenologii pisze także najważniejszą rozprawę filozoficzną czyli *L'Être et le Néant (Byt i nicość)*. Jej podtytuł brzmi: *Próba fenomenologicznej ontologii*.

Zawierające się w tytule wymienionej rozprawy Sartre'a pojęcia *byt* i *nicość* tworzą fundament jego filozofii. Wydaje się jednak, że próbuje on za pomocą tych kategorii pojąć — podobnie jak Heidegger — właściwą ludzkiemu istnieniu dziejowość. Sartre zwłaszcza nieustannie podejmuje refleksję, także w dziełach z zakresu literatury pięknej, nad jakością, którą najczęściej uznaje się za treść dziejów ludzkich, czyli nad wolnością. O ile jednak, na przykład u Hegla, jakość ta wzrasta wraz ze stawaniem się dziejów, to Sartre przypisuje ją człowiekowi z definicji, przypisuje mu ją mianowicie z tytułu człowieczeństwa, w dodatku w wymiarze absolutnym. W *Wyobrażeniu* poniekąd w sposób empiryczny, to jest przez fenomenologiczną analizę wyobraźni, dowodzi słuszności tej tezy. Stwierdza tam, że *wyobraźnia daleka od jawienia się jako faktyczna charakterystyka świadomości, odsoniła się jako esencjalny i transcendentalny warunek świadomości*. Jest ona *creatio ex nihilo*, wykraczaniem poza założony przez świadomość świat, jest neanty-

zają. Owo tworzenie przez wyobraźnię z niczego jest tworzeniem niczego. Ale to właśnie dowodzi, że dysponujący taką władzą człowiek jest rzeczywiście wolny. *Nierzeczywistość jest tworzona poza światem przez świadomość pozostającą w świecie, a człowiek wyobraża dlatego, że jest transcendentalnie wolny.*

Ważne jest określenie *transcendentalnie wolny*. Otóż Sartrowskiej koncepcji wolności zarzucano całkowite nieliczenie się z rzeczywistymi wymiarami ludzkiego istnienia. Przecież z punktu widzenia tych wymiarów w żaden sposób nie można przyjmować, że człowiek jest absolutnie wolny. Okazuje się jednak, że nie idzie o taki konkretny wymiar wolności, ale o jej wymiar transcendentalny. Idzie więc o osiągnięcie w stosunku do kwestii wolności radykalnego punktu widzenia, tworzącego wobec niej rodzaj metapoziomu. Wolność transcendentalna, będąca wolnością absolutną, tworzy płaszczyznę rozważania wolności konkretnej, wolności w wymiarze empirycznym. Pierwsze jest kategorią czysto teoretyczną, drugie bezpośrednio wskazuje na odpowiedni fakt. W *Bycie i nicości* jest pokazane, że ujęcie wolności na płaszczyźnie transcendentальной w szczególności umożliwia adekwatne dla naszych czasów rozważanie kwestii odpowiedzialności. Mianowicie w odniesieniu do czasów ludobójstwa, obozów koncentracyjnych, krematoriów, także dla czasów niosących możliwość totalnej zagłady, należy mówić o absolutnej odpowiedzialności każdego z ludzi, w przeciwnym wypadku słowo to przestanie cokolwiek znaczyć.

W *Bycie i nicości* koncepcja wolności jest powiązana z wprowadzonym tam rozróżnieniem między bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie. Tym, co rzeczywiste, co jest nazwane *konkretem egzystencjalnym*, jest — według S a r t r e ' a — *człowiek w świecie* lub *człowiek w sytuacji*. Wyrażenia te określają nieredukowane sprzęgnięcie świadomości z rzeczami. Zatem wyrażenia *świadomość sama w sobie* i *rzecz sama w sobie* nie nazywają nic rzeczywistego, są wyłącznie abstraktami. Również abstraktami są określenia *byt w sobie* i *byt dla siebie*, ponieważ są to nazwy rzeczy i świadomości. Wszystkie służą jako narzędzia analizy tego, co rzeczywiste, czyli analizy *człowieka w świecie* lub *człowieka w sytuacji*. Jednakże S a r t r o w i nie może być obca prawda, że człowiek w świecie lub człowiek w sytuacji to nie tylko człowiek wśród rzeczy, ale przede wszystkim człowiek w czasie. Czas zaś ma dwa składniki: przeszłość, która była, i przyszłość, której nie ma. Pierwsze może więc być nazwane bytem (rzeczą), natomiast drugie nicością.

Filozoficzna analiza konkretnego egzystencjalnego pozwala na stwierdzenie, że jest on dwubiegunowy. Mianowicie jest z jednej strony świadomością, przyszłością, nicością, natomiast z drugiej — rzeczą, przeszłością, bytem. Biegun pierwszy Sartre nazywa *bytem-w-sobie*, zaś bie-

gun drugi *bytem-dla-siebie*. Za pośrednictwem tych określeń może on ująć w jednym całościowym obrazie treści, które w filozofii dawniejszej były zazwyczaj rozdzielane, mianowicie treści epistemologiczne (świadomość-rzecz), metafizyczne (byt-nicość), wreszcie historiozoficzne (przeszłość-przyszłość). Wydaje się jednak, że w tym syntetycznym obrazie decydujące są treści ostatnie, historiozoficzne. Widać to wyraźnie w przedstawionej przez S a r t r e ' a charakterystyce bytu w sobie, która niewątpliwie odpowiada naturze, przede wszystkim jednak odpowiada naturze przeszłości. Byt w sobie jest opisany jako identyczny z sobą samym, nie posiadający ani pasywności, ani aktywności, nie poddający się ani negacji, ani afirmacji. Można o nim powiedzieć, że jest *immanencją, która nie może się zrealizować; afirmacją, która nie może się ajirmować, aktywnością, która nie może działać — ponieważ jest pogrążony w samym sobie*.

Połączenie w jedną całość różnych aspektów refleksji filozoficznej pozwala S a r t r o w i na stworzenie szczególnie interesującego obrazu człowieka. Główną rolę w tym obrazie odgrywa teza o absolutnej wolności. Wynika ona teraz z opisu człowieka nie jako rzeczy, lecz świadomości; nie jako bytu, lecz nicości; wreszcie nie jako przeszłości, lecz przyszłości. Treści takie S a r t r e często oddaje za pośrednictwem sformułowań, które noszą formalne znamiona definicji człowieka. Pisze więc, że człowiek jest tym, czym nie jest, że jest nieustannym przekraczaniem swych każdorazowych realizacji, jest nieustannym projektowaniem się w przyszłość, nie jest bytem, lecz nicością. Wszystko to jest rozwinięciem abstrakcyjnej formuły, która głosi, że człowiek jest wolnością.

Przytoczone definicje człowieka są natury filozoficznej. Dla S a r t r e ' a stanowią one podstawę do prezentacji różnych konkretnych treści na temat sytuacji człowieka we współczesnym świecie, jego perspektywy, przyczyn zniewolenia, dróg prowadzących do życia autentycznego itp. Godne podkreślenia jest to, że z dwóch wymiarów czasu, w których wypadło istnieć człowiekowi — przeszłości i przyszłości — Sartre dostrzega szczególne znaczenie przyszłości. Stanowi to niezmiernie ważną wypowiedź na temat natury czasu ludzkiego, a więc czasu historycznego. Ważne znaczenie ma zwłaszcza to, że przyszłość, uznana za podstawowy wymiar człowieczeństwa, Sartre łączy z nicością. W ten sposób staje się radykalnym krytykiem wszelkich takich ideologii, zarówno religijnych jak i laickich, które przyszłość upodabiają do przeszłości. Czynią tak wypełniając przyszłość wizjami, programami, ideałami itp., nicość przekształcają w byt, wolność w niewolę.

Przyszłość jako to, co najistotniejsze dla człowieka, musiała stać się przedmiotem szerokiego zainteresowania, w tym także zainteresowania

czysto poznawczego. Ale w czasach, w których poznaje się po to, aby panować, poznanie przyszłości człowieka — pomijając kwestię, czy jest to możliwe — jest równoznaczne z jej odebraniem. Z pewnością stąd może się brać największe zniewolenie człowieka, rzecz idzie bowiem o samą istotę człowieczeństwa. Tak więc całkiem określone znaczenie posiada teza Sartre'a, że człowiek jest nicością.