

Świadomość, wyobrażenie, percepcja O Sartre'owskim projekcie psychologii fenomenologicznej¹

Esej recenzyjny książki *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*.

Autor: Philippe Cabestan

Wydawca: Éditions Ousia

Rok wydania: 2004

Liczba stron: 423

Marta Chojnacka

Instytut Filozofii

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

m_chojnacka@tlen.pl



Otrzymano 3 kwietnia 2018, zaakceptowano 14 września 2018, opublikowano zimą 2018/2019.

Abstrakt

Autorka recenzji omawia tezy zaprezentowane w książce *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes* autorstwa Philippe'a Cabestana. Pracę francuskiego badacza można potraktować jako analizę i opracowanie wczesnych założeń filozoficznych Jean-Paula Sartre'a oscylujących wokół pojęcia świadomości. Cabestan pokazuje, w jaki sposób Sartre'owskie – krytyczne – podejście do fenomenologii wpłynęło na kształt jego ontologii, wyłożonej przede wszystkim w książce *Byt i nicość*.

Słowa kluczowe: świadomość; wyobrażenia; ontologia; percepcja; fenomenologia; intencjonalność; psychologia.

¹ Autor uzyskał środki finansowe w ramach finansowania stypendium doktorskiego z Narodowego Centrum Nauki nr 2016/20/T/HS1/00470 dla konkursu ETIUDA 4.

Niewielkie zainteresowanie polskich badaczy wczesną twórczością jednego z najbardziej znanych filozofów, Jean-Paula Sartre'a, zaskakuje. Oczywiście co jakiś czas pojawiają się publikacje omawiające wybrane wątki bogatej myśli francuskiego myśliciela, dotyczą one jednak głównie treści jego najważniejszego dzieła, *Bytu i nicości*². Jeśli chodzi o wczesną twórczość Sartre'a, to francuskojęzyczny rynek wydawniczy ma zdecydowanie więcej do zaoferowania niż polski. Na szczególną uwagę zasługuje opublikowana już jakiś czas temu, bo w 2004 roku, monografia Philippe'a Cabestana *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*.

We wstępie swojej książki francuski badacz zaznacza, że głównym celem, jaki sobie stawia, jest ujęcie koncepcji bytu i świadomości Sartre'a najpierw w perspektywie psychologiczno-fenomenologicznej, a następnie ontologicznej. Cabestan w dużej mierze analizuje twórczość Sartre'a chronologicznie, to znaczy zgodnie z rozwojem myśli i zmianą kierunku zainteresowań filozofa. Skupia się przede wszystkim na wczesnych zainteresowaniach francuskiego egzystencjalisty, dotyczących koncepcji świadomości (pierwszy, drugi i trzeci rozdział), aby w końcowych partiach książki (czwarty rozdział) przedstawić, jak wczesne, wypracowane na bazie fenomenologii i psychologii koncepcje Sartre'a, mają się do jego późniejszych, ontologicznych rozważań przedstawionych głównie w *Bycie i nicości*. Rozdział piąty stanowi rozszerzenie rozważań na wybrane wątki myśli Husserla.

Cabestan już we wstępnych partiach swojej książki słusznie podkreśla bardzo silny wpływ psychologii na rozwój myśli francuskiego egzystencjalisty: „Sartre zawsze okazywał zainteresowanie psychologią. Wyraził je już w 1928 roku, pomagając w przekładzie *Psychopatologii ogólnej* (1913) Karla Jaspersa, redagując książki *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni* i pisząc zagubiony później szkic *Psyche*” (Cabestan, 2004, s. 9). Badacz zauważa, że zainteresowanie psychologią szło u Sartre'a w parze z jego wczesnymi poszukiwaniami filozoficznymi, jednak Sartre'owska wizja psychologii nie miała pokrycia z popularnymi wówczas teoriami Birana, Condillaca, Taine'a czy Jamesa³. Sartre'owskie analizy filozoficzno-psychologiczne zakotwiczone były głównie w tradycji Kartezjańskiej i Husserlowskiej. Pierwsze próby pisarskie Sartre'a zaowocowały pięcioma tekstami: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: intentionalité*, *La Transcendence de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (obie prace zostały napisane podczas pobytu w Berlinie w latach 1933–1934), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imagination* (1936) oraz opublikowaną w 1940 roku rozprawą *Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*. Cabestan przypomina, że jednym z pierwszych projektów badawczych Sartre'a było napisanie wielkiego dzieła z zakresu

² Wyjątkiem od reguły stanowi opublikowana w 2015 roku książka Rafała Abramciów *Emocja jako odpowiedź na wartość: psychologiczne aspekty teorii emocji Jeana Paula Sartre'a*, dotycząca rozwiniętej przez Sartre'a we wczesnych latach twórczości teorii emocji (zob. Abramciów, 2015). Warto też wspomnieć o monografii Wojciecha Starzyńskiego *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej* i zawartym w niej znakomitym rozdziale, w którym autor analizuje wpływ Kartezjusza na kształtowanie koncepcji filozoficznych Sartre'a (zob. Starzyński, 2014).

³ Sartre bardzo krytycznie odnosił się do teorii wymienionych badaczy (zob. m.in. Sartre, 2006).

psychologii: *Psyche*. Arnaud Tomès, autor wprowadzenia do jednego z wydań *Szkicu o teorii emocji*, pisze o nim tak:

Historia jest dobrze znana. Młody profesor Jean-Paul Sartre, kojarzony w świecie filozofii tylko z ambitnego, lecz pozbawionego rozgłosu tekstu *Transcendencja Ego*, zdecydował w 1937 roku, że napisze wielkie dzieło. Celem *Psyche* było zaprezentowanie filozofii Sartre'a rozwiniętej po powrocie z pobytu w Berlinie (1933-34), kiedy to Sartre pozostawał pod decydującym wpływem fenomenologii Husserla. Jak wiadomo, dzieło to nigdy się nie ukazało. Odtąd *Psyche* stało się legendą, mitem filozoficznym: manuskrypt zagubił się, nikt nie wie, gdzie jest. Pozostał tylko krótki fragment opublikowany w 1939 roku nakładem wydawnictwa Hermann pod tytułem *Esej o teorii emocji*. (Tomès, 2010, s. IX)

Cabestan podkreśla wprawdzie krytyczny stosunek Sartre'a do ówczesnej psychologii, nie rekonstruuje jednak wszystkich zarzutów postawionych przez francuskiego egzystencjalistę. W zamian za to stwierdza, że aby zrozumieć koncepcję psychologii Sartre'a, należy przypomnieć i przeanalizować jego największe inspiracje: filozofię Husserla i Heideggera. Jest to słuszna uwaga. Psychologiczna koncepcja świadomości Sartre'a wyrasta z krytycznych recepcji twórczości przede wszystkim Husserla, Heideggera, ale też Bergsona, Kartezjusza, Freuda i wielu innych. Cabestan najwięcej uwagi poświęca na opis wpływów fenomenologii oraz krytyczne odczytanie przez Sartre'a wątków myśli Husserla. Badacz poświęca temu tematowi obszerny fragment pierwszego rozdziału swojej książki. Zabieg ten ma na celu przybliżenie czytelnikowi Sartre'owskiej koncepcji projektu psychologii fenomenologicznej, którego źródłem jest właśnie fenomenologia Husserla, a także dokonanie wprowadzenia do psychologii fenomenologicznej, jej źródeł i założeń.

W swoich analizach Cabestan jest niezwykle skrupulatny. Nawiązuje do badań wielu myślicieli zajmujących się myślą fenomenologiczną oraz jej możliwymi drogami rozwoju. W książce możemy znaleźć nawet nawiązania do Romana Ingardena i jego wstępu do polskiego wydania tekstów Husserla. Niestety autor zbyt mało uwagi poświęca na przybliżenie Sartre'owskiej reinterpretacji Kartezjusza i Bergsona. Pisma tego pierwszego stanowiły dla Sartre'a szczególnie cenną lekturę właśnie dlatego, że ten skoncentrował swoje rozważania przede wszystkim wokół pojęcia świadomości. Francuski egzystencjalista zajął się wybranymi wątkami myśli Kartezjusza, poddając je reinterpretacji w duchu Husserlowskim, dziwi więc, że w swojej monografii Cabestan nie rozwinął tego wątku, tym bardziej że w swojej innej pozycji dotyczącej twórczości Sartre'a podkreśla jego związki z Kartezjuszem:

Według Sartre'a myśl znalazła swój punkt wyjścia. Jest nim cogito pojmowane jako źródło pewności, jako rzeczywisty fundament całej wiedzy. Sartre'owska interpretacja cogito stoi jednak w opozycji do tego, co o cogito pisze Kartezjusz, w ostateczności też do tego, co na temat cogito stwierdza Husserl. Sartre jednak w pewnej mierze przejmując krytykę cogito Husserla, który zarzuca Kartezjuszowi zbyt dużą radykalność jego koncepcji. (Cabestan, 2009, s. 38)

Sartre wzbogacił swoją koncepcję o Bergsonowskie pojmowanie czasu jako trwania (o czym Cabestan zaledwie wspomina; zob. s. 57 recenzowanej książki), co zaowocowało autorskim projektem psychologii fenomenologicznej.

W rozważaniach Cabestana nad początkami psychologii fenomenologicznej brakuje również informacji o jej inicjatorze – Alexandre Pfänderze⁴. W tekście *Fenomenologia m-nachijiska* Jerzy Machnaczy podkreśla, że Pfänder stosował w swoich badaniach metodę fenomenologiczną jeszcze zanim przeczytał *Badania logiczne* Husserla (Machnaczy, 1986). Termin „psychologia fenomenologiczna” Husserl wprowadził dopiero w 1934 roku, a w *Idei fenomenologii* określił, czym owa psychologia jest. Czytamy tam:

W niej [psychologii fenomenologicznej – M.Ch.] chodzi o odsłonięcie i uchwycenie pierwotnych struktur (nie funkcji) świadomości bez uwzględniania obiektywnego kontekstu psychofizycznego organizmu. Jet ona nauką ejdetyczną, czyli zaczyna od analizy struktury rzeczy, a nie samej rzeczy i jako taka jest fundamentem psychologii empirycznej, nie stosuje oczywiście redukcji fenomenologicznej w odróżnieniu od fenomenologii. (Husserl, 1990, s. 56)

Pfänder natomiast o potrzebie stosowania fenomenologii pisał o wiele wcześniej, bo już w 1900 roku w rozprawie doktorskiej *Fenomenologia woli* (*Phänomenologie des Willens*). W swojej pracy przeprowadzał analizy fenomenologiczne, a Husserl w *Badaniach logicznych* dawał podstawy do takich analiz, szkoda więc, że w toku swego wywodu Cabestan o tym nie wspomina.

Jeśli chodzi o wykorzystanie przez Sartre’a założeń psychologii fenomenologicznej, Cabestan słusznie podkreśla, że francuski filozof w swoich badaniach nieustannie miał na uwadze jej podstawowe zalecenie, mianowicie badanie wzajemnych relacji między światem a świadomością, a ściślej – człowiekiem wrzuconym w sytuację. Opis konkretnego *ja* znajdującego się w danej sytuacji był wykorzystywany przez Sartre’a w budowaniu własnej teorii świadomości, w tym kluczowej koncepcji świadomości nierefleksyjnej. Temu zagadnieniu Cabestan poświęca cały drugi i trzeci rozdział swojej książki. Skupia się przede wszystkim na treści dzieła pod tytułem *Wyobrażenie. Psychologiczna fenomenologia wyobraźni*, w którym „opisanie świadomości wyobraźniowej jest dobrą okazją do sprawdzenia, jak działa psychologia fenomenologiczna” (Cabestan, 2004, s. 65). Cabestan dokładnie analizuje, czym dla Sartre’a jest świadomość. Zdaniem francuskiego egzystencjalisty nie jest ona określana jako jakiś substancjalny twór, tylko jako twórcza, konstruktywna siła, która nakierowuje się na rzeczy w świecie spontanicznie, w sposób całkowicie wolny i twórczy. Przejęta przez Sartre’a od Husserla, choć nie bezkrytycznie, zasada intencjonalności zakłada konstytucję intencjonalnych przedmiotów wynikających z nakierowania świadomości na to, co wobec niej transcendentne. Tak pojmowana świadomość pełni w filozofii Sartre’a wiele funkcji, od najbardziej podstawowej, czyli poznawczej, po emocjonalną, percepcyjną, wyobraźniową, oniryczną... Według Sartre’a formy świadomości są niezliczone z bardzo prostego powodu: ponieważ istnieje ona tylko jako intencjonalne odniesienie do przedmiotu, co podkreśla Gabrielle Farina, pisząc: „świadomość jest w swej istocie relacyjna (*relationnelle*)” (Farina, 2014, s. 9). Postępując się zasadą

⁴ W zakończeniu swojej książki Cabestan stwierdza wręcz, że to Husserl jest twórczą psychologii fenomenologicznej (Cabestan, 2004, s. 403).

intencjonalności, Sartre nie odwołuje się, jak to czynił Husserl, do jakiegoś *ja* pojmowanego jako centrum *wewnątrz* świadomości. Świadomość jest więc dla francuskiego filozofa bezosobowa, a co za tym idzie – całkowicie wolna i spontaniczna.

W rozdziale trzecim Cabestan oprócz relacyjności wyróżnia drugą, główną cechę świadomości, którą jest spontaniczność: „Z punktu psychologiczno-fenomenologicznego świadomość jest określana jako spontaniczność (*spontanéité*)” (Cabestan, 2004, s. 59). Badając sposób działania świadomości, przedstawia różne jej rodzaje, takie jak emocja, sen, halucynacja, percepcja, i pokazuje, na czym owa relacyjność i spontaniczność polega. Badacz najwięcej uwagi poświęca analizie najważniejszej spośród typów świadomości nierefleksyjnych – świadomości wyobrazeniowej. W tym kontekście Cabestan bada rodziny obrazów wyróżnione przez Sartre’a. W rozważaniach nad wyobraźnią francuski egzystencjalista dokonał rozróżnienia na przedmiot (to, co rzeczywiste), obraz (to, co wyobrażone) i przedmiot obrazu (zawartość tego, co wyobrażone), co w następnym kroku doprowadziło go do wprowadzenia ścisłego podziału na postrzeżenie i wyobrażenie. Na pierwszy rzut oka ów podział zdaje się mętny, ale Cabestan przywołuje następujące rozważania Sartre’a: kiedy wytwarzam sobie, na przykład wyobrażam sobie obraz Piotra, to wówczas mogę stwierdzić, że Piotr tu i teraz jest przedmiotem mojej aktualnej świadomości. Gdybym chciała opisać ten obraz, musiałabym dokonać refleksji, to znaczy takiego aktu świadomości, w którym odwróciłabym się od Piotra po to, aby skierować się na sposób, w jaki Piotr został mi dany. Należy więc najpierw wytworzyć w sobie obraz, a dopiero potem uczynić go przedmiotem refleksji. Według Sartre’a, kiedy postrzegam na przykład krzesło, to nie mogę powiedzieć, że krzesło jest w moim postrzeżeniu, ponieważ postrzeżenie jest rodzajem świadomości, stół zaś – jej przedmiotem. Podobnie sprawa wygląda z wyobraźnią. Kiedy wyobrażam sobie krzesło, to udostępnia mi się ono jako obraz, który zawiera przedmiot obrazu – krzesło, ale i ono również nie może tak po prostu „wejść” do mojej świadomości. Świadomość nie jest bowiem jakimś naczyniem, w którym magazynowane są treści mojej świadomości. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, które Cabestan wielokrotnie przypomina. Sam Sartre podkreślał konieczność, po pierwsze, odróżnienia konkretnego przedmiotu i jego obrazu, a także – po drugie – pojmowania świadomości jako ruchu, który nie posiada żadnego wnętrza. Jak twierdził:

Obraz krzesła nie jest, ani nie może być krzesłem. W rzeczywistości, niezależnie od tego, czy postrzegam, czy też wyobrażam sobie to trzcinowe krzesło, na którym siedzę, pozostaje ono zawsze poza świadomością. W obu przypadkach jest ono tam, w przestrzeni, w tym pokoju, obok biurka. Tak więc, czy postrzegam to krzesło, czy też wyobrażam je sobie, przedmiot mojej percepcji jest tożsamy z przedmiotem mojej obrazu: jest nim to trzcinowe krzesło, na którym siedzę; tego przede wszystkim uczy nas refleksja. Świadomość ustosunkowuje się po prostu na dwa różne sposoby do tego samego przedmiotu. W obu przypadkach ujmuje krzesło w jego konkretnej indywidualności, w jego cielesności. Jednakże, w pierwszym z tych przypadków „napotyka” krzesło, w drugim – dzieje się inaczej. Ale krzesło nie jest w świadomości. Nie jest w niej nawet jako obraz. Nie chodzi też o podobiznę krzesła, która przeniknęłaby nagle do świadomości, i pozostawała w relacji czysto „zewnętrznej” z istniejącym krzesłem. (Sartre, 2012, s. 23)

Możemy więc uznać, że obraz (*image*) to sposób, w jaki przedmiot jawi się świadomości wyobrażającej, bądź też sposób, w jaki świadomość udostępnia sobie ten przedmiot.

Rozróżnienie na obraz i przedmiot jeszcze bardziej uwidacznia postulowaną przez Sartre'a i podkreślaną przez Cabestana intencjonalną strukturę świadomości, na temat której inny badacz myśli Sartre'a François Noudelmann stwierdza:

Sartre poszukiwał definicji świadomości przez jej intencjonalność. Podobnie jak świadomość, obraz jest zawsze obrazem czegoś. Świadomość wyobrazeniowa musi więc być rozpatrywana jako pewien typ relacji z przedmiotem. Obraz nie może zostać zredukowany do jej zawartości; angażuje on świadomość w relację ze światem. [...] W przeciwieństwie do świadomości postrzegającej, świadomość wyobrazeniowa tworzy przedmioty wyjątkowe – obrazy. Modyfikacja wyobrazeniowa zakłada – jest to jedna z jej własności ejdetycznych – przedmiot albo świat jako wyobrażenia. Ta operacja odrealnienia czyni obraz *quasi*-byciem. On istnieje, ale w świecie nierealnym. (Noudelmann, 1996, s. 21–22)

Sartre oddziela przedmiot i obraz, stwierdzając, że nie mogą się one ze sobą mieszać. Ten podział podkreśla Cabestan, który aby zaakcentować różnicę między dwoma pojęciami, używa ich niemieckich odpowiedników: „wyróżniamy obraz umysłowy (*l'image mentale*) (*Phantasie*) i obraz materialny (*l'image matérielle*) (*Bildbewusstsein*), jak fotografia, ryцина, portret, karykatura” (Cabestan, 2004, s. 68; zob. też Cabestan, 2009, s. 100). Aby dokładnie wytłumaczyć ten podział, nawiązuje do rozważań Finka na temat obrazów i wyobrażeń, stwierdzając, że konsekwencją przyjęcia przez Sartre'a założenia o podziale na obraz umysłowy i materialny jest oddzielenie postrzegania od wyobrażenia (Cabestan, 2004, s. 67). Zgodnie z tą koncepcją albo postrzegam, albo wyobrażam sobie. Nie mogę wykonywać obu tych operacji jednocześnie. Przedmiot należy więc do domeny percepcji. Obraz, zaklasyfikowany przez Sartre'a jako wyobrażenie, jest zaś sposobem, w jaki ów przedmiot jawi się mojej świadomości wyobrażającej. Cabestan, komentując ten fragment myśli Sartre'a, stwierdza:

Obraz nie jest przedmiotem w świadomości, co zostało podkreślone przez Heideggera w *Byciu i czasie* za pomocą stwierdzenia, że świadomość nie jest pudełkiem (par. 13). Obraz jest świadomością, która posiada strukturę intencjonalną. [...] Należy więc obraz odróżnić od percepcji, bo percepcja dotyczy przedmiotu: mogę widzieć Piotra, mogę go sobie wyobrazić. Przedmiot jest ten sam, ale w innym odniesieniu. (Cabestan, 2004, s. 91)

Powyższe rozważania można zilustrować następującym przykładem. Wyobrażając sobie stół, mogę powiedzieć, że mam obraz stołu, czyli świadomość stołu jako wyobrażonego. Wyobrażenie stołu mogło wziąć się stąd, że przed chwilą widziałam fizyczny przedmiot zwany stołem. Widzialny przedmiot związany jest z przestrzennością, zaś wyobrażony obraz jawi się jako pozbawiony lokalizacji w rzeczywistej przestrzeni. Wyobrażenie i postrzeżenie to zatem dwie różne postawy świadomości, które wzajemnie się wykluczają.

Gdy w obrazie kierowaliśmy się ku Piotrowi poprzez jego portret, tym samym przedstawiliśmy ten portret *postrzegać*. Ale struktura obrazów zwanych myślowymi jest taka sama jak struktura obrazów, których analogon jest zewnętrzny: tworzeniu się świadomości obrazującej towarzyszy w tym wypadku, tak, jak w poprzednim, unicestwieniem świadomości

perceptywnej i na odwrót. Tak długo, jak długo *oglądam* ten stół, nie potrafię utworzyć obrazu Piotra; lecz jeśli nagle wyłoni się przede mną rzeczywisty Piotr, stół znajdujący się przed moimi oczami zniknie, opuści scenę. (Sartre, 2012, s. 178)

W toku swoich analiz Cabestan prezentuje kolejne różnice pomiędzy wyobrażaniem a postrzeganiem. Jedną z nich polega na tym, że obraz nigdy nie wejdzie w relacje z innymi przedmiotami, w percepcji zaś nie ma takiej rzeczy, która jawi się w oderwaniu od innych. Obraz zatem nie jest odradzającą się percepcją, bo jak wynika z powyższego rozróżnienia, oba te zjawiska mają różne właściwości.

W swych rozważaniach dotyczących relacji pomiędzy wyobrażeniem a postrzeżeniem Sartre wspomina o zagadnieniu halucynacji i snu, zaś Cabestan poświęca temu tematowi osobny podrozdział swojej książki. Przeprowadzone przez niego analizy to jedne z pierwszych dotyczących tematu patologii w filozofii Sartre'a. Badacz twierdzi, że dla Sartre'a schizofrenia czy halucynacja to „rodzaje świadomości onirycznej (*la conscience onirique*), stanowiącej niejako punkt wyjścia do rozważań nad patologicznymi rodzajami świadomości wyobrażeniowej” (Cabestan, 2004, s. 180). Sartre zauważa, że bardzo często osoba cierpiąca na halucynacje twierdzi, że obraz powstały w jej wyobrażeniu jest postrzeżeniem. Chory miesza tym samym oddzielone przez Sartre'a obraz wyobrażenia i obraz postrzeżenia (przedmiot). Jak pisze: „nic nie świadczy o tym, by chory łączył te dwie przestrzenie [...]. Wszystko więc zdaje się tu przemawiać na rzecz przemienności postrzeżenia i majaczenia” (Sartre, 2012, s. 222). Zdaniem Sartre'a halucynacja, wbrew potocznej opinii, nie zawiera treści świata realnego (percepcyjnego). Filozof przytacza badania Janet, który zwrócił uwagę, że chory prawie nigdy nie ma halucynacji w obecności lekarza. Kiedy coś przykuwa jego uwagę w świecie rzeczywistym, na przykład rozmowa z lekarzem, to halucynacje nie pojawiają się. Sartre zauważa ponadto, że halucynacja posiada te same cechy, co świadomość wyobrażeniowa. Halucynacja jest wolna, pojawia się spontanicznie i jest quasi-obszerną, co znaczy, że niczego nie uczy. Charakteryzuje ją jeszcze jedna cecha, której nie posiada świadomość percepcyjna. Jest to tendencja do dezintegracji, która dodatkowo odróżnia normę od patologii.

Chory jest sam, jego myśli wikłają się nagle, rozpraszają; miejsce syntetycznej łączności przez koncentrację zajmuje rozsiana i zdegradowana więź przez uczestnictwo; ten upadek siły sprowadza na świadomość coś w rodzaju niwelacji, jednocześnie zaś i równoległe zaciemnia się i mąci postrzeżenie. (Sartre, 2012, s. 233)

Komentując to zagadnienie, Philippe Cabestan podkreśla dodatkowo, że jedną z charakterystycznych cech halucynacji jest ubóstwo (*pauvreté*) jej treści. Pisze: „halucynacje wzrokowe na przykład to zawsze te same formy, te same postacie” (Cabestan, 2004, s. 195).

Podobny problem odnoszący się do relacji między światem rzeczywistym i nierzeczywistym analizował Sartre, opisując zagadnienie snu:

Teza snu nie może być tezą percepcji, nawet jeśli na pierwszy rzut oka ją przypomina. Zresztą można to wywieść z prostego przebadania świadomości refleksyjnej, skierowanej na świadomość postrzeżeniową. Stwierdzenie „postrzegam” oznacza zaprzeczanie, że śnię, lub, jeśli kto woli, konieczną i wystarczającą motywację stwierdzenia, że nie śnię. (Sartre, 2012, s. 240)

Podobnie jak w wyobrażeniu, we śnie, czyli w świadomości onirycznej, niczego nie postrzegam, stąd sen nie może być brany za percypowaną rzeczywistość. Cabestan stwierdza, że:

świadomość oniryczna nie może ani postrzegać, ani posiadać refleksji, wspominać i przewidywać. [...] Sartre porównuje świadomość oniryczną do działania króla Midasa, który w sposób nierefleksyjny przekształca w złoto wszystko, czego dotknie. W ten sam sposób świadomość oniryczna uchwytuje w fikcję wszystko to, co dane nam w perspektywie percepcyjnej. (Cabestan, 2004, s. 161)

Istotę snu Sartre przyrównuje do zanurzenia czytelnika w lekturze: „świat snu, tak jak świat lektury, oferuje się jako na wskroś magiczny; przygody postaci ze snu nawiedzają nas jak przygody bohaterów powieści” (Sartre, 2012, s. 249). W świecie snu nie mogą postrzegać, mogą tylko niejako uwierzyć (tak jak czynię to, wyobrażając sobie), że widzę postaci i rzeczy.

Omówiwszy wczesną filozofię Sartre’a, oscylującą wokół pojęcia świadomości, w rozdziale czwartym swojej rozprawy Cabestan skupia się na opisie, jak Sartre’owskie założenia, wypracowane na bazie fenomenologii, sprawdziły się na ontologicznym polu analiz pojęć takich jak wolność, ciało, relacja, pożądanie, a przede wszystkim byt i nicność, przedstawione w książce o takim właśnie tytule. Skupmy się na tych dwóch ostatnich pojęciach. Wypracowana przez Sartre koncepcja świadomości jako „ruchu wychodzącego ku” zdaniem Cabestana znajduje swoje odzwierciedlenie w ontologicznym podziale na byt w sobie (*l’être-en-soi*) – czy też synonimiczne do tego pojęcia: byt i egzystencja – i byt dla siebie (*l’être-pour-soi*), odpowiednio: nicność i esencja. Według Sartre’a podstawą mojego istnienia jest byt-sam-w-sobie pojmowany jako trwanie w ogóle – byt (*l’être*) – lub egzystencja. Treścią tego mojego bycia oto (*Dasein*) są wszystkie płynące ze świata wartości, które razem tworzą byt-dla-siebie, czyli moją esencję.

Byt-dla-siebie nie jest bytem-w-sobie i nie mógłby nim być; wszak jest jedynie możliwą, relacją do bycia-w-sobie; jest on nawet jedyną możliwą relacją do bycia-w-sobie, jako że z każdej strony toczony jest bytem-w-sobie. Wymyka mu się jedynie dlatego, że jest *niczym* i *nic* go od niego nie oddziela. Byt-dla-siebie jest fundamentem każdej negatywności i każdej relacji, *on jest relacją*. (Sartre, 2007, s. 452)

Byt-w-sobie stanowi podstawę tego, by coś mogło zaistnieć jako byt-dla-mnie. Nigdy nie znajduję bytu-w-sobie w czystej postaci, bo nie mogę odizolować się od świata, w którym żyję. Byt-w-sobie zawsze będzie przesłonięty bytem-dla-siebie, czyli wszystkimi doświadczeniami, wartościami i oporem płynącym z zewnątrz. Moje życie to niejako ciągła ucieczka z formy bytu-w-sobie w formy bytu-dla-siebie. Rodzi się pytanie, jak ontologiczne rozważania Sartre’a mają się do rozwiniętej przez niego teorii świadomości? Otóż ową ucieczkę Sartre nazywa transcendowaniem. Możemy transcendować do przodu, poprzez oczekiwanie na coś lub wyobrażanie sobie czegoś. Ja tu i teraz, byt-w-sobie, wyobrażam sobie sytuację, która dopiero nastąpi bądź siebie, którą dopiero się stanę. Moje wyobrażenie jest pewnego rodzaju oczekiwaniem na to, co będzie. Nie posiadam wiedzy na temat przyszłości, stąd mogę stwierdzić, że jest ona nicnością. Dzięki transcendowaniu, czyli wyobrażaniu sobie czegoś, co nastąpi, lub przypominaniu sobie tego, co już było,

mogę planować, dokonywać wyborów, uczyć się, w skrócie – projektować siebie w świecie. Zdaniem Sartre’a umiejętność transcendowania nie byłaby możliwa, gdyby nie relacyjna i spontaniczna świadomość wyobrażająca. Cabestan podkreśla przejście od świadomości wyobrażającej do pojęcia transcendowania, pokazując tym samym wpływ fenomenologiczno-psychologicznych rozważań Sartre’a na jego ontologię opartą na dialektycznej nierozłączności pojęć bytu i nicości. Badacz tym samym wskazuje na ciągłość myśli francuskiego egzystencjalisty.

Z kolei w rozdziale piątym Cabestan niejako powraca do rozważań rozwiniętych w rozdziale pierwszym. Autor szczegółowo przedstawia, jakie zarzuty skierował Sartre w stronę nauki Husserla. Chodzi przede wszystkim o krytykę postulowanej przez Husserla redukcji fenomenologicznej. Francuski filozof połączył ze sobą pojęcie świadomości z zasadą intencjonalności. Tę drugą oddzielił jednak od podkreślanej przez Husserla transcendentalnej redukcji, ponieważ redukcja oddziela znaczenie rzeczy od ich istnienia i tym samym nie daje wiarygodnych analiz dotyczących rzeczywistości. (Cabestan, 2004, s. 292–235). Jednakże dla Husserla to właśnie redukcja umożliwiała fenomenologiczną refleksję, bo dzięki niej świadomość stawała się całkowicie autonomiczną dziedziną badań. W *Ideach* czytamy:

Cały akceptowany w naturalnym nastawieniu świat, odnajdowany w doświadczeniu potocznym, ujęty w sposób wolny od teorii, tak i jakim go rzeczywiście doświadczamy [...] traci teraz dla nas całą swą moc obowiązującą, winien zostać ujęty w nawias, bez sprawdzania, ale także bez poddawania w wątpliwość. (Husserl, 1967, s. 101)

Husserl twierdził, że nie możemy badać sensu istnienia świata, gdy jesteśmy w niego uwikłani. Redukcja jest niezbędna, bo tylko dzięki niej zachowamy dystans, który umożliwi nam refleksję filozoficzną. Dopiero kiedy nabierzemy dystansu do swojego przeświadczenia o istnieniu świata i sensu bytowego obecnych w nim przedmiotów, dotrzemy do własnego transcendentalnego życia, w którym tkwią korzenie sensu wszelkiego istnienia. Rolę *epoche* wyjaśnił Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* w następujący sposób:

Pozwala mi uchwycić siebie samego jako czyste Ja wraz z moim własnym czystym świadomościowym życiem, w którym i dzięki któremu cały świat obiektywny jest światem istniejącym dla mnie. (Husserl, 1982, s. 29)

Sartre’a nie przekonało przedstawione powyżej założenie. Na bazie nierozłączności bytu w sobie i bytu dla siebie stwierdził, że zarówno świadomość, jak i podmiotowość możliwe są tylko wewnątrz świata, któremu świadomość dopiero nadaje wartość i sens.

Cabestan zastanawia się, czy po tak silnej krytyce fenomenologii można w ogóle określać Sartre’a mianem fenomenologa: „Czy w 1943 roku, 10 lat po wieczorze spędzonym w Bec de Gaz przy morelowym koktajlu, Sartre nadal jest fenomenologiem?” (Cabestan, 2004, s. 332). Jego zdaniem Sartre’owska ontologia, mająca źródła w fenomenologii, radykalnie się od niej odsunęła. Rozumiem więc zabieg Cabestana polegający na powrocie w rozdziale piątym do rozważań na temat Husserla, niemniej jednak wydaje mi się, że treść ostatniego rozdziału zaburza niejako strukturę całej książki, w której Cabestan pokazuje ewolucję myśli Sartre’a i wskazuje na jej ciągłość. Zdecydowanie lepszym posunięciem

byłoby wskazanie w ostatnim rozdziale na aktualność myśli Sartre'a. Rozważania francuskiego egzystencjalisty, szczególnie te dotyczące zagadnienia świadomości i intencjonalności są obecnie rozwijane w kognitywistyce, psychologii i psychopatologii. Szkoda, że autor nie pokusił się, aby przynajmniej wspomnieć o nich i poszerzyć tym samym bardzo krótkie, bo tylko czterostronicowe, zakończenie swojej monografii.

Pomimo kilku drobnych uwag książka Cabestana jest obecnie jedną z najbardziej skrupulatnych i dokładnych analiz wczesnej myśli Sartre'a i jej rozwinięcia w *Bycie i nicości*, a niniejsza recenzja, co należy podkreślić, nie wyczerpała wszystkich poruszonych przez Cabestana wątków. Monografia uzupełnia luki przede wszystkim w odniesieniu do zagadnienia patologii, które sam Sartre potraktował nieco po macoszemu, przybliżył pojęcie pragnienia, afektywności czy Sartre'owską krytykę fenomenologii Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Cabestan znakomicie operuje językiem filozoficznym – sięga zarówno do koncepcji francuskich, jak i niemieckich, doskonale rozumiejąc zależności obu tradycji filozoficznych. Badacz podchodzi z wielką troską do czytelnika. Trudną koncepcję Sartre'a, zakotwiczoną w fenomenologii oraz myśli Heideggera, Hegla i Kartezjusza, tłumaczy prostym językiem, dokonując przy tym wielu odniesień do innych, cennych analiz i wykonując czasem ryzykowne, ale udane zabiegi lingwistyczne, jak na przykład używanie niemieckich słów dla odróżnienia Sartre'owskiego obrazu i przedmiotu. Warto też wspomnieć, że często, aby zilustrować trudne, filozoficzne rozważania, sięga do działalności literackiej Sartre'a, na przykład do treści powieści *Mdłości* czy do opowiadania *Pokój*. Badacz pokazuje tym samym, że nie tylko myśl filozoficzna francuskiego egzystencjalisty jest spójna. Również jego działalność filozoficzna i literacka uzupełniają się nawzajem. Książka jest bardzo cenną pozycją w badaniach nad myślą Sartre'a. Pomimo tego, że została publikowana już kilkanaście lat temu, nie straciła na aktualności. Powinna być jak najszybciej przetłumaczona na język polski, aby uzupełnić lukę w polskich badaniach nad twórczością Jeana Paula Sartre'a.

Bibliografia

- Abramciów, R. (2015). *Emocja jako odpowiedź na wartość: psychologiczne aspekty teorii emocji Jeana Paula Sartre'a*. Kraków, Polska: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Cabestan, P. (2004). *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles, Belgique : Éditions Ousia.
- Cabestan, P. (2009). *Dictionnaire. Sartre*. Paris, France : Ellipses.
- Farina, G. (2014). Quelques réflexions sur l'Esquisse d'une théorie des émotions à propos de l'affectivité de la pensée. *Études sartriennes* (17-18).
- Husserl, E. (1967). *Idee I*. Warszawa, Polska: PWN.
- Husserl, E. (1982). *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa, Polska: PWN.

- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii*. Warszawa, Polska: PWN.
- Husserl, E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Warszawa, Polska: PWN.
- Machnac, J. (1986). Fenomenologia monachijska. *Roczniki filozoficzne*, 34(1), 167–188.
- Noudelmann, F. (1996). *Sartre. L'incarnation imaginaire*. Paris, France : L'Harmattan.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków, Polska: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sartre, J.-P. (2010). *Esquisse d'une théorie des émotions*. (wprowadzenie: A. Tomès). Paris, France: Hermann.
- Sartre, J.-P. (2012). *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo Aletheia.
- Starzyński, W. (2014). *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*. Warszawa, Polska: Wydawnictwo IFiS PAN.

**Consciousness, Imagination, Phenomenon:
On Sartre's Project of Phenomenological Psychology**

Abstract

The author of the review discusses the thesis presented in Philippe Cabestan's book *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. The work of the French philosopher can be regarded as an analysis and elaboration of the early philosophical assumptions of Jean-Paul Sartre oscillating around the concept of consciousness. Cabestan shows how Sartre's critical approach to phenomenology influenced the shape of his ontology, presented primarily in the book *Being and Nothingness*.

Keywords: consciousness; imagination; ontology; perception; phenomenology; intentionality; psychology.