

# Przyrzekając niemoc. O duchu i egzystencji

Mariusz Moryń

*Ustanawiając transcendentalne ego [w jego niepowątpiewalności] znaleźliśmy się w bardzo niebezpiecznym punkcie.*

Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 33.

## Promising weakness. About existential sources of humanism

**Abstract:** Presented article concerns existential sources and basis of humanism. The Author presents his own understanding of the title notions and describes human being as weak and incomplete in his essential nature – and whose duty is to hasten his passing. Human is understood as a spirit, existing in space of uncertainty, mystery, mortality, both demanding and somewhat fearsome. Presented considerations include a concept different from phenomenological understanding of human as a pure subject. The Author demonstrates that the theory of the absolute self-consciousness is based on absolute misery and oppression.

**Keywords:** human being, humanism, passing, weakness, phenomenology, existence

Moja refleksja pozbawiona będzie między innymi nachylenia historyczno-filozoficznego. Niżej przedstawię własną wykładnię egzystencji zorientowaną opozycyjnie wobec reguły heroizmu oraz klarowności jednostkowego, osobowego samorozumienia. Te ostatnie zilustruję na przykładzie

---

\* Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
moryn@amu.edu.pl

fenomenologii transcendentnej. Według Husserla sensem ludzkiego życia jest heroizm rozumu: moc i konsekwentna sprawczość subiektywności (to jest ducha). Ja natomiast będę dowodził, że tkwiący u podwalin humanizmu duch ludzki nie tylko jest płochliwy, fundamentalnie podszyty lękiem i niezdecydowaniem, ale taki właśnie powinien pozostać. Postaram się też pokazać, że byłoby celowe, aby był on słaby i zmęczony: te niepsychologicznie pojmowane przymioty połączę z umiejętnością przemijania i uznam za moralny obowiązek kultywować i podtrzymywać własne wycieńczenie<sup>1</sup>. A zatem kondycję tę scharakteryzuję nie opisowo, lecz normatywnie.

Przywołajmy na początek stanowisko Edmunda Husserla: rozwija on pogląd, zgodnie z którym podmiot urzeczywistnia się czerpiąc swą humanistyczną tożsamość i cel ostateczny jedynie z czysto teoretycznego samopoznania (z idei nauki narodzonej i zdeponowanej w mentalnej wspólnotie, tj. niegeograficznej Europie)<sup>2</sup>. Tak oto rysuje on pewien wzorzec idealnego człowieka jako bytu, który może pozwolić sobie na bezinteresowną refleksję, uwolnioną od presji bezpośredniego życia oraz terażniejszego świata<sup>3</sup>. Jego wiedza nie służy osobistemu rozeznaniu egzystencjalnemu, doraźnemu nadaniu sobie i otoczeniu pożądanego kształtu, na przykład skutecznemu wybawieniu od zagrożeń i nieszczęść. To akt

---

<sup>1</sup> Zarys antropologii filozoficznej opartej na idei wyczerpania człowieka przedstawiam w innym miejscu. Por. M. Moryń, *O wyczerpaniu człowieka*, w: *Człowiek – słowo – działanie. Księga pamiątkowa dla Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red.: M. Filipiak, M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016, s. 228-235.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993, s. 16 i in.

<sup>3</sup> Te bowiem to niedoskonałe wytwory aktualnego, a przede wszystkim skończonego przedstawienia, czyli sensu; ja pojmuje siebie na podstawie własnej, czyli marnej sprawczości – rzutuje ona na ludzkie samopoznanie, między innymi utwierdzając w egzystencjalnym zwątpieniu, wymuszając pospieszne generalizacje i wadliwe rozstrzygnięcia. Rezultatem będzie między innymi sceptycyzm, choroba naszej epoki, to znaczy niewiara w rozum, w możliwości ducha ludzkiego widzianego z perspektywy nieskończonej odległej niepodważalnej prawdy, stopniowo uzyskiwanej, między innymi dzięki kooperacji (współpracy myślących podmiotów). Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, passim.

szczególnej odwagi<sup>4</sup>. Husserlowi idzie o telos, o powinność ustanowienia takiej społeczności, takiego świata w którym jednostka jest w stanie wznieść się ponad aktualne potrzeby i realia. Rzecz w tym jednak, że jest to cel ostateczny: zadanie nieskończone, a zatem faktycznie nieziszczalne, zaś *Lebenswelt*, od którego uczoney filozof abstrahuje, pozostaje niezmienny: pełen rzeczywiście i pilnych problemów. Pominiemy jednak pytanie czy nie jest to – obierana cudzym kosztem – postawa nie tyle wolności, ile bez troski i obojętności. Najistotniejsze, że fenomenolog nie podporządkowuje rozumienia zmarniałej, rozczarowującej i niedoskonałej rzeczywistości, lecz opierać się będzie na absolutnym podmiocie – świadom jest bowiem odpowiedzialności nie za zastany świat, lecz za przyszłość, za wstępujące pokolenia. Niżej wykażę, że koncepcja taka (zastąpienie egzystencji przez uniwersalną, wszechobejmującą czystą świadomość) prowadzi do zniewolenia i niesmaku.

Punktem wyjścia dla przeprowadzonych rozważań będzie tradycyjna zasada osobowej autorealizacji, hasłowo zawarta w formułach „bądź sobą!”, „stań się tym, kim w istocie jesteś!” Bazuje ona na przekonaniu, że empiryczna jednostka – rozpatrywana jako fakt – nie jest jeszcze sobą, nie istnieje w pełni: pozostaje odległa od własnej esencji, swej swoistości. Podmiot powinien utrzymywać się w powadze – zatem dążyć ku przeznaczeniu, budując własną tożsamość. Dałoby się rzec, że człowieka charakteryzuje niedobór ontologiczny: nie wystarcza mu bytu, brakuje mu tego, co dlań konstytutywne.

Tym samym w przedstawionych uwagach odstępuję od szeroko reprezentowanego – np. kartezjańskiego – nurtu, zgodnie z którym subiektywność ma istnienia „w sam raz”. Podobnie odbiegam od rozległego segmentu teorii, choćby ekscentrycznej pozycjonalności Helmutha Plessenera, zgodnie z którymi jednostkę cechuje nadmiar ontologiczny (jest ona kimś więcej, niż może wiedzieć o sobie: pozostaje więc nieusuwalnie nieuchwytna i niepoznawalna).

Powyższe założenia stanowią bazę konceptualną stabilizującą pewien model życia pojmowanego zadaniowo,

---

<sup>4</sup> Otwierającą się tu dziedzinę można określić słowami Kundery „życie jest gdzie indziej”. Fenomenologa nie zajmuje realność osobowego bytu, lecz jego znaczenie. Planuję pokazać dlaczego tę koncepcję odrzucam.

imperatywnie – zgodnie z nim „trwać” oznacza „ziścić powołanie”, „wziąć na siebie swój los”. I tu rodzi się pytanie „jak?”

Człowiek wszakże nie jest tylko zjawiskiem empirycznym, nie da się więc sprowadzić do rzeczywistości – być może rozczarowującej – kondycji, do tego, co osiągnął; wymaga on transcendowania ku przeznaczeniu, ku możliwościom, uzupełnienia (o sferę potencjalną lub teleologiczną, normatywną etc., generalnie: transcendentálną). Stanowisko, w myśl którego jedynie realne dokonania mają świadczyć o całej *humanitas*, nazwałbym „technologicznym” lub „moralistycznym” – głosi ono: jesteś tylko tym, co efektywnie wykonałeś. Wówczas rację miałby na przykład Nietzsche upatrujący w minionych czasach historii konfundującej.

To konieczne wykraczanie połączyłbym z ludzkim przemijaniem, formułując ideę antropologii pasażowej, bazującej na wezwaniu do „*spotęgowania przebrzmiewania*”. Przemijanie to ma dwa aspekty: historyczny (retrospektywny) i dziejowy (prospektywny). Pierwszy z nich oznacza miarowe zapadanie się w przeszłość, drugi natomiast to, co nas czeka. Oba cechuje wymowa nie złowieszcza i posępna, lecz konsolacyjna. Upływ czasu bowiem odsuwa wstecz także negatywnie zabarwione zdarzenia życia. No i z drugiej strony jednostkowe samozanikanie, przygasanie anonsuje nadejście przyszłości. Aby ta zaś przyniosła ze sobą szansę na nieoczekiwaną osobową restaurację ludzkie trwanie musi być egzystencją, czyli rzeczywistością pozbawioną przejrzyistości, niejasną. W wieloznaczności tkwi duża siła i wartość, z niepewności, z podważalności samozrozumienia, wyłonić się może bowiem niespodziewana odmiana losu. Innymi słowy: żyć na serio i w powadze daje się tylko tracąc istnienie, tj. w zamieraniu, w przemijaniu, uznając własną zagadkowość i chroniąc ją jako źródło przekroczenia swych determinant, opuszczenia siebie i własnego faktycznego – jak niektórzy mogą sądzić nieostatecznego – usytuowania i szansę, prawdopodobieństwo tego, że nadchodzące, jutrzejsze wydarzenia nie będą tylko powtórzeniem minionych.

Ważne więc względy przemawiają za tym, aby realnego człowieka widzieć w uzupełniającej perspektywie jego powołania lub sensu, który nie jest sprawozdawczym wyłącznie opisem (przeznaczeniem tym może być świat powinności, telosu, ogólnoludzkiego rozumu lub prawdy bycia, etc. – tu spectrum

potencjalnych rozwiązań jest szerokie). Nie wolno redukować człowieka do jedynie sfery tego, co udało się zrealizować. Zrezygnujemy tu z przeprowadzania szerszych skojarzeń historycznych<sup>5</sup>. Istotne jest to, iż ta faktyczna strona ludzkiego istnienia (nazwę ją „dola”) wskazuje na jego bezsilność: słabość, związaną z niepełnością jego bytu.

Subiektywność z krwi i kości to istność połowiczna: fenomen niepełny – niepełny wobec tego, kim jest w swej naturze i przeznaczeniu. Czyż niezrealizowana esencja człowieka nie jest mu najbliższa, najbardziej wewnętrzna, najgłębsza i najbardziej rdzenna? Jest ona odległa i równocześnie bliska, transcendentna a przy tym immanentna, zewnętrzna i wewnętrzna zarazem. Jeśli tak, to czy można uznać samego realnego człowieka za kopię i sobowtóra ja prawdziwego, subiektywności autentycznej?

Jak nazwać istotę z pogranicza (nieco spoza czasu), niewyraźną, trochę tajemniczą? To duch. Z uwagi na połowiczność swego istnienia ma fantomową specyfikę, w wielu budzącą tremendystyczne odczucia: lęk. Zapewne nie będę odosobniony w przekonaniu, iż wizerunek człowieka może przejmować trwogą, a „wizja” jego gatunkowych dokonań niesie zgrozę. Czyli im bardziej o żywej jednostce myśleć trzeźwo, w kategoriach niewyimaginowanego, zastanego i obecnego świata, tym bardziej ukazuje się ona jako niedopełniona, fragmentaryczna, naznaczona śmiercią, a ostatecznie straszna: tym bardziej pneumatyczna i widmowa – tak ujęta stawia niejasne żądania i nie pozostawia już w spokoju. Przytomność należy łączyć z zaniepokojoną czujnością, z uważnym, wyczekującym baczeniem – jak dałoby się dowodzić: bezsennym. Niechby regułą etyki było: „nie wolno Ci zmrużyć oka!” – pobrzmiwa w niej ton nieco złowieszczy, posępny, bowiem nie czerpie ona uzasadnienia na przykład z wolności. Samowiedza (*conscientia*) jest – i tu pozwólmy sobie na czysto leksykalne skojarzenia – sumienna: nie odpoczywa nigdy. Myślącemu nie przystoi usatysfakcjonowane odrętwienie, somnabuliczny marazm, lecz „powinien” on kreatywnie,

---

<sup>5</sup> Ot, choćby z punktu widzenia fenomenologii transcendentalnej ta niezgoda na samorozumienie dyktowane przez czysto empiryczny wymiar egzystencji jest jedną z najtrudniejszych decyzji osobistych, przejawem szczególnego radykalizmu wolności.

z pasją działać – i stale, wciąż – podsycać świadomość niewystarczalności podjętych przedsięwzięć oraz osiągniętych rezultatów<sup>6</sup>.

Rozumiem ducha jako widziadło, (przedstawienie), ale też i kształt, *eidos* (etymologicznie to ostanie słowo oznaczało: ogląd, to, co zobaczone). Duch stanowi *eidos* bytu ludzkiego, to obraz, mara (ten wymiar dotyczy czasów minionych populacji i współczesnych) oraz wizja, transcendujące wyobrażenie (aspekt perspektywiczny, związany z przyszłością), ale też i postać oraz istota (utrzymując, że *eidos antropu* to istota nie obawiam się zapętlenia w *petitio principium*, ponieważ wyraz „istota” oznacza też „stworzenie”). Przedstawiona wykładnia odbiega od hauntologii Derridy<sup>7</sup>. Jak wiadomo, dowodzi on, że kulturę i filozofię nawiedza szekspirowska zjawia ojca: duch znalazł swe schronienie w pomnikowej i cmentarnej formie, czyli w literze, w tekście (zapis, pismo zgodnie z wielowiekową „platońską” tradycją to martwota za którą ukryć się może autentyczna myśl, to, co noetyczne i wionące tchnieniem, tj. głośno wymówione). W moim natomiast przekonaniu owa widmowa, spirytualna postać nie została zdeponowana i złożona w dyskursie (symbolem którego w dekonstrukcji są krypta, piramida itd.) – bowiem to po prostu egzystencja<sup>8</sup>. Nie sposób rozstrzygnąć, wręcz nie warto pytać, czy jest ona ułudna i majakliwa, czy może prawdziwa i esencjalna.

Bojaźń i drżenie, o których wyżej wspomniałem w nie-Kierkegaardowskim znaczeniu, to nie zwykłe, emocjonalne przeżycia, nie zjawiska psychologiczne, lecz konieczne wahanie i drżenie myśli, jej szybki oscylacyjny ruch w tę i z powrotem. Pojawia się on, gdy namysł przebiegający drogę pomiędzy biegunowymi rozwiązaniami nie zatrzymuje się

---

<sup>6</sup> Pisząc „stale” rozwijam koncepcję recyrkulacji: bez końca utrzymującego się motywu, tj. niemilkącego zobowiązania (imperatywu ważnego nie tylko za dnia, również podczas nocy), podejmuję polemikę z tymi filozofami, którzy w nawrocie tego samego widzą tylko przejawy zgubnej i mało oryginalnej metafizyki, filozofii obecności zamkniętej na nowość.

<sup>7</sup> Por. J. Derrida, *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, *passim*.

<sup>8</sup> Brakuje jej (pełni, mocy) życia, dlatego go pożąda, jest wyczerpana, nie zgadza się więc na siebie.

nigdzie, nie odnajduje się w żadnym z krańcowych stanowisk. Dygoce po małej amplitudzie porzucając daną ideę i zastępując ją radykalnie odmienną, aby negując tę drugą, powrócić do pierwszej, i tak dalej. Bojaźń przejawia się w otwarciu, w niezdecydowaniu, któremu wiadomo, że wszystkie koncepcje już niegdyś były, zostały reprezentowane. Ale – co najważniejsze – to refleksja rdzennie filozoficzna, metafizyczna i dziejowa, która dzięki głębokiemu zmysłowi historycznemu zdaje sobie sprawę, że dawne nie straciło po prostu na aktualności, dlatego nie sposób go trwale uchylić: tradycją niepodobna się zadowolić, ale i też nie da się z nią rozstać definitywnie. Truchleje więc i dygoce pomiędzy a i nie-a, między na przykład światem z Bogiem i bez Boga, z sensem i absurdalnym itd. Szybko przemierzając dystans „pomiędzy”, od przeciwieństwa do przeciwieństwa, wypróbujemy i rozważa niuanse refleksji „pomiędzy” (dualizmami). W każdym razie mogę twierdzić (wbrew Husserlowi), że sam żywy człowiek, o ile tylko jest duchowy i przeniknięty mądrością, oraz logos filozofii są – w powyższym znaczeniu – ze swej natury pozbawione heroizmu, pełne niemocy i pierzchliwe<sup>9</sup>. Przykładem niechby była, działająca w wycofaniu, dekonstrukcja Jacquesa Derridy lub równie ciekawa, mnożąca wątpliwości, teoria Karla Jaspersa.

Czy wyżej zarysowane rozumienie ducha jest nieuchronne? Sądzę, że warto przedyskutować pewien sposób jego uniknięcia i rozważyć zasadę konstytucji tożsamości osobowej jako zamiany miejsc. A zatem nie: „stań się sobą!”, lecz „stanę się Tobą!”. Ta dyrektywa (znana choćby z filozofii Levinasa) uzyskuje następujący sens: zastąpię Cię – tak jak tylko potrafię – w najbardziej dolegliwych egzystencjalnych. Zapewne już *a prima vista* dostrzec można nierealistyczny optymizm pobrzmiwający w przywołanym rozwiązaniu: wszak, usytuowanie życiowe jest niezbywalne subiektywne i nie uda się innego wyręczyć w jego troskach i nieszczęściach, w większości terminalnych niedomagań. Mnie jednak interesuje inna strona tej kwestii, jej deformacja. Dlatego

---

<sup>9</sup> Drżenie to, a więc fundamentalne wibracje można również rozumieć – po Derridiańsku – jako głos, fonetykę, która tkwi w źródle kultury, lub odwrotnie: jako niestabilność gruntu, trzęsienie ziemi zwiastujące terminalność pewnego sposobu myślenia. Obie te ewentualności wszakże odbiegają od mojej linii wyводу.

przywołam tu idee zawarte w beletrystyce Alberta Camusa, zreinterpretuję je i zmodyfikuję. Główny bohater powieści „Upadek” Jean Baptiste Clemence w pewnym miejscu tekstu dowodzi, że ilekroć słusznie i szczerze oskarżam siebie, tyle razy równocześnie *implicite* potępiam innych<sup>10</sup>. Nie napomykając o nich ani słowem, milcząco zarzucam współczesnym mianowicie obojętność i bezczynność – są współwinni wszystkich moich nieprawości, jako że na nie pozwolili. Robimy tylko to, na co otoczenie wyraziło zgodę. Jestem nikczemny, ale – to nie ja dodaję, to nie moja intencja, to samo wynika – jak mogliście to tolerować lub nie zauważać?

Daje to ciekawy modus moralnej oceny drugiego człowieka: osądzić go można tylko dyskretnie: wówczas, gdy rzetelnie i otwarcie obciąża się siebie samego. Ta konfesja, to bicie się w piersi, nie jest markowana, lecz stanowi przejaw prawdziwego odrzucenia własnych przywar i zachowań. Zatem im bardziej wyznanie dotyczy tylko mnie i pomija drugiego, tym bardziej on się odnajduje.

I tak oto podstępnie zamieniono się miejscami.

Pokutnik, poruszony skalą swej deprawacji, w wyznaniu przebiegle wynosi się ponad własną i cudzą ocenę: góruje nad innymi samowiedzą. Oni bowiem są nieświadomi swego współudziału i winy, nie mają więc szansy na ekspiację i etyczną restaurację. Współoskarżeni stają się jedynymi lub głównymi oskarżonymi, zaś pogrążony w żalu siewca zła stawia się w roli wyrokującego sędziego. To występna wymiana pozycji i stron, w której formuła „stanę się Tobą, będę na Twoim miejscu!” uzyskuje kształt feralnego obrotu.

Warto być może przywołać też drugą stronę tych praktyk scharakteryzowaną w „*Obcym*”. Nie da się obarczyć winą drugiego człowieka, nie godząc w siebie samego. Otóż sumiennie i bez wahania obwiniając innego oskarżyciel inkryminuje sam siebie. Meursaulta cechuje nieludzka apatyczność, lodowata obojętność (ta sama, która jest właściwa bytowi kosmicznemu wokół)<sup>11</sup>. Pamiętamy słynną frazę: „nie

<sup>10</sup> Por. A. Camus, *Upadek*, przeł. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2014, s. 118 n.

<sup>11</sup> Meursault nie protestuje choćby tylko przeciw codziennej nikczemności (gdy biją psa lub znieważają kobietę). Taki brak zaangażowania wiedzie m. in. do zbrodni: bohater strzela do spotkanego na plaży człowieka. W książce to anonimowa osoba, nazywana „Arabem” – słowo



plakał na pogrzebie po śmierci matki<sup>12</sup>. Wszyscy to widzieli. No właśnie. Nikt nie zareagował przeciw niemu, składający zeznania są więc również „obcy”, powinni zostać też skazani za brak zaangażowania.

Autodafe to ciężka broń, która wszystkich bez wyjątku czyni współodpowiedzialnymi, stąd potrzeba jej złagodzenia. Jestem zdania, że można dokonać tego dwojako: osłabi się ją albo częściowo i ostrożnie rozgrzeszając siebie (tj. aby uchylić nieco trybunalizację wspólnoty, trzeba uzyskać odpowiednią wyrozumiałość wobec siebie, zliberalizować sąd własnego sumienia – to nieproste dla człowieka moralności) albo nasilając uzasadnione samopotępienie, wzmagając i absolutyzując. Bowiem powszechność oskarżenia (postawienie w jego stan wszystkich) nieomal wymazuje je i daje absolicję. Prawie...

Przywołajmy jeszcze raz stanowisko Husserla. Usilnie oponował on przeciwko definiowaniu siebie z wnętrza świata, z jego biedy chętnie określanej mianem „*nieszczęśliwej terażniejszości*”<sup>13</sup>. Uznawał bowiem, że jest ona niedoskonałym wytworem podmiotu. Natomiast – jak zwykł to bez atencji, bagatelizująco mówić – „*problemy tak zwanej egzystencji*” można systematycznie i wiarygodnie rozjaśnić wyłącznie transcendentnie: na podstawie czystej subiektywności i niepodważalnej, stałej oczywistości jej bytu. Mylił się<sup>14</sup>. Husserl nie dostrzegł, że abstrahując od odpychającej, nieszczęśliwej terażniejszości przygodnego otoczenia, wpada w nieszczęśliwą i dramatyczną terażniejszość transcendentną, którą jest absolutne istnienie jaźni. Ego nie potrafi

---

to pojawia się po wielokroć, kilkadziesiąt razy. Warto tu przywołać więc niedawno opublikowaną, ale już znaną oraz szeroko komentowaną powieść algierskiego pisarza Kamela Daoud pod tytułem „*Sprawa Meursaulta*”, zawierającą alternatywną, „antykolonialistyczną” wersję wydarzeń i upominającą się między innymi o imię dla zabitego. Por. K. Daoud, *Sprawa Meursaulta*, przeł. M. Szczurek, Karakter, Kraków 2015.

<sup>12</sup> Por A. Camus, *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1985, s. 41 n.

<sup>13</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Weis, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 7.

<sup>14</sup> I to podwójnie: jednostka swe racjonalne spełnienie miała uzyskać w nieskończonej przyszłości (radość i życie nie są odłożone na później – to bowiem dałoby się zaakceptować – lecz ulokowane w perspektywie nigdy: to mieszanina zbytecznego heroizmu i kosztowności).

pozbyć się sum: to a priori wykluczone, już fundamentalna Kartezjańska pra-pewność, pierwszy krok rozumu zawiera więc gwałt i zakaz. To ontologia bezwzględnego przymusu i ostatecznego zniewolenia: będę więc mówił o absolutnej niedoskonałości czystej świadomości, a więc monady, która musi trwać i apercytować (uznawać) samą siebie. To ekstremalne zdanie na nadmiar siebie samego, na wyolbrzymienie własnego bytu<sup>15</sup>. Do jakiej wizji egzystencji prowadzi fenomenologia?

Otóż, sugestywne analizy takiego świata odnaleźć można w „*Mdłościach*” Jean Paula Sartre’a (tylko dla porządku zaznaczę, że odczytam i zinterpretuję tę prozę nieco arbitralnie i wybiórczo). Antoine Roquentin (bohater powieści) odczuwa swe istnienie jako rozległy „*materiał do odstąpienia, z którym nie wiadomo co począć*” – jest go po prostu za dużo. Ta niepotrzebna nikomu zbyteczność powoduje przesyt, a ostatecznie tytułowe odczucia niesmaku, swoistych torsji. Mdłości stanowią reakcje na pozbawione ograniczeń, hipertroficzne istnienie (podmiotu, choć także i rzeczy). Jego dotkliwość wypływa nie ze zwykłej odstręczającej pustki bytu, ale przeciwnie: z jego obfitości tak wyrazistej, że aż gęstej, przepełniającej, czyli przesłodzonej i czułościowej (ckliwej: a to dlatego, że życia bynajmniej nie cechuje twar da bezwzględność, lecz nieumiarkowana miękkość i senna leniwość)<sup>16</sup>. „*Masy monstrualne i miękkie, w bezładzie [...] Życzyłbym sobie aby istniały mniej silnie, bardziej sucho i abstrakcyjnie, bardziej powściągliwie. Kasztan wciskał mi się w oczy. Wszystkie rzeczy łagodnie i czule zgadzały się na istnienie, jak to znudzone kobiety oddające się śmiechowi*

---

<sup>15</sup> W tym miejscu warto poczynić pewną uwagę. A mianowicie, szkicowo powyżej zarysowana koncepcja ustawicznej, „bezsennej” świadomości dotyczy etyki: nakierowania na inną osobę – taka orientacja nie przytłacza i różni się od krytykowanego w fenomenologii transcendentalizmu jako motywu samowiedzy: stałej obecności ja i, pojmowanego egologicznie, świata (bytu jako najbardziej własnego potencjału, absolutnego zasobu kryjącego się we wnętrzu monady). Sądzę, że realistycznie pojmowana zasada „nie wolno zapomnieć” powinna uzyskać profil intersubiektywny a nie podmiotowy i ontologiczny.

<sup>16</sup> Tak oto odczucie to różni się od obrzydzenia jako samodoświadczenia braku analizowanego przez Kristevą. Por. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, passim.

i powiadające miękkim głosem: „tak dobrze się pośmiać”. Rzeczy układały się jedne przeciw drugim, czyniły sobie odrażające wyznania swojego istnienia. Zrozumiałem że nie ma stanu pośredniego pomiędzy nieistnieniem a tą omdlałą obfitością.”<sup>17</sup> Sartre mając na myśli przecukrzoną profuzję, pisze o „niegodnej marmoladzie”, która nie jest ontologicznym bogactwem, ale namolną i gigantyczną, a więc przytłaczającą, obecnością, do tego niezręczną, bo zakłopotaną własną skalą, swą wielkością.

Fundamentalne nudności towarzyszą wszystkiemu, co ma tendencję do przedłużania się *ad infinitum*, bez końca – w tym sensie mdła i przepełniona jest nie tylko kondycja czystej świadomości, mdłe mogą być myśli, które rosną niezatrzymane, i absolutność życia rozkwitającego w nieskończonym progresie. Roquentin pisze rozprawę historyczną próbując wskrzesić i przywołać minione zdarzenia, z czasem jednak porzuca ten zamiar i – niejako w duchu Ockhama – uświadamia sobie płonność mnożenia, powiększania istnienia, poszukuje w przeszłości radykalnej fikcji, aby w niej zniknąć, nie czuć przesady własnego bytu. Dla wczesnego Sartre’a poza ontologię wiezie literatura tworząca „przygody”, czyli całkowicie nieprawdopodobne narracje. Opowieść jest przeciwstawiona życiu (będącemu niezróżnicowanym w sobie trwaniem), bo ustanawia własny, ostatecznie niemożliwy, porządek.

Pojęcie „nadmiaru bytu” zdaje się nieprecyzyjne i budzić może, jeśli nie obiekcje, to choćby tylko skojarzenia z miarą czysto ilościową. Z tego względu proponuję zinterpretować je jako wymóg ostatecznej jawności (naoczności), tj. doprowadzonego do skrajności bezpośredniego, oglądu (na przykład siebie samego). To widok człowieka niczym nieprzesłoniętego. Tak oto być może powstałaby – zapewne interesująca, ale odmienna od przeze mnie prezentowanej – etyka oparta na formule: „Powinieneś być zażenowany: wstydz się!”, moralność, której zasada brzmi: „Musisz prowadzić się (żyć) obyczajnie!”

Kontynuując w bardzo swobodny sposób wywód Sartre’a wolno mówić o nieprzyzwoitym, bezwstydnym istnieniu pra-podmiotu: ponieważ nie kryje się on, lecz manifestuje

---

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 91.

w całej pełni, czyli swoistej nagości, to wydaje się obsceniczny. Byt ludzki jest czymś konsternującym – stąd potrzeba nam opowieści, która zawstydzą człowieka z powodu jego życia.

W kontekście powyższych rozważań wolałbym przeto rozumieć człowieka i humanizm w anty-Husserlowski sposób, mianowicie jako egzystencję, tj. ejdetycznego ducha, słabo zarysowaną postać o wyraźnym niedoborze ontologicznym, częściowo pozbawioną własnego bytu. Niech go poszukuje i zdobywa, między innymi w ustawicznym czuwaniu, wahaniu i przemijaniu. Oby życie nie uzyskało spełnienia, a osoba pozostała w afektacji i niemocy.

## Bibliografia

- Camus A., *Obcy*, przeł. M. Zenowicz, Warszawa 1985
- Camus A., *Upadek*, przeł. J. Guze, W.A.B., Warszawa 2014
- Daoud K., *Sprawa Meursaulta*, przeł. M. Szczurek, Karakter, Kraków 2015.
- Derrida J., *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 1993
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Weis, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007
- Moryń M., *O wyczerpaniu człowieka*, w: *Człowiek – słowo – działanie. Księga pamiątkowa dla Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red. M. Filipiak, M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2016
- Sartre J.-P., *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974.