

MARTA CHOJNACKA

## Emocja jako sposób bycia w świecie. Zarys Sartre'owskiej psychologii fenomenologicznej

Wczesna twórczość Jeana Paula Sartre'a pozostawała pod silnym wpływem fenomenologii Husserla. Nowa niemiecka filozofia wraz ze swoim hasłem: „z powrotem do samych rzeczy” stwarza tu, zdaniem francuskiego myśliciela, możliwość wyjścia poza sztywne ramy stanowisk neokartezjanizmu, neokantyzmu i idealizmu, dominujących w filozofii francuskiej lat trzydziestych. Filozoficzną działalność ówczesnych akademików Sartre określa mianem filozofii konsumpcyjnej:

Filozofia francuska po stu latach akademizmu nie posunęła się jeszcze dalej. Wszyscy czytaliśmy Brunschvicga, Lalande'a i Meyersona i wszyscy wierzyliśmy, że Umysł- Pająk przyciąga rzeczy do swej sieci, pokrywa je białą wydzieliną, powoli pochłania i sprowadza do swej własnej substancji. Czym jest stół, skała, dom? Określonym zbiorem „treści świadomości”, pewnym porządkiem owych treści. O filozofio konsumpcyjna! A przecież nic nie mogło wydawać się bardziej oczywiste: czyż krzesło nie jest aktualną treścią mojego postrzegania, a owo postrzeganie – czyż nie jest obecnym stanem mojej świadomości? Konsumowanie, asymilowanie<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 314.

Twórczość wymienionych myślicieli stała się dla Sartre'a symbolem filozofii ducha, którego działanie umniejszało możliwości władz poznawczych, a w efekcie unicestwiała bogactwo szeroko pojmowanej rzeczywistości jako przedmiotu możliwego poznania. Ostrze Sartre'owskiej krytyki kieruje się w stronę powszechnie panującego przekonania o wyższości świadomości czystego ducha nad każdym innym przejawem rzeczywistości. Antidotum na wynikające z takiego stanowiska bolączki stała się Husserlowska fenomenologia, a zwłaszcza sformułowana w niej zasada intencjonalności. Sartre nie przyjął biernie i bezkrytycznie systemu Husserla. Niemiecki myśliciel był dla niego inspiratorem, jego nauka wielowymiarowym polem możliwości, którego wątki można rozwijać w wielu kierunkach. Ale myśl Husserla została przez Sartre'a zradykalizowana, z pewnymi jej treściami francuski filozof się nie zgadzał, ale to właśnie metoda fenomenologiczna była dla niego najbardziej adekwatną metodą badawczą<sup>2</sup>. Własną wersję filozofii Husserla Sartre wykorzystał do badań nad wyobraźnią i emocjami.

Celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia nowatorskiej koncepcji emocji, zawartej w jednej z pierwszych obdarzonych uznaniem książek francuskiego filozofa, *Szkic o teorii emocji*, na lekturze której opieram niniejsze rozważania. Spróbuję przeanalizować przeprowadzone przez francuskiego filozofa fenomenologiczne badania dotyczące istoty emocji.

Sartre'owski szkic o emocjach pierwotnie miał być częścią wielkiego dzieła poświęconego psychologii fenomenologicznej zatytułowanego *Psyche*. Ów projekt został niestety zarzucony. Jego owocem był właśnie opublikowany w 1939 roku wyżej wspomniany *Szkic o teorii emocji*.

Młody Sartre odrzuca tu klasyczne koncepcje emocji. Stosując metodę fenomenologiczną oraz inspirując się filozofią Heideggera dochodzi do zaskakujących wniosków: emocja okazuje się sposobem bycia w świecie. Trzeba zaznaczyć, że Sartre nie tworzy psychologii fenomenologicznej, chce tylko sprawdzić czy można traktować emocję jako fenomen (stąd w tytule niniejszego artykułu występuje pojęcie „zarys”, a nie „analiza” czy „opis”). Inspirowany nauką Husserla i Heideggera, Sartre proponuje drogę rozważań alternatywną w stosunku do propozycji klasycznych teorii emocji, które, jego zdaniem są niewystarczające.

---

<sup>2</sup> W niniejszym artykule nie będę opisywać, z którymi wątkami fenomenologii Francuz się zgadzał, a które odrzucał, gdyż mogłoby odwieść mnie to od zasadniczego tematu mojego tekstu. Zagadnieniu fenomenologii Sartre poświęcił swoją książkę *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przeł. U. Idziak, Warszawa 2006. Na temat rewizji myśli Husserla w filozofii Sartre'a pisali m.in.: Józef Tischner, Małgorzata Kowalska, Wiesław Gromczyński.

Już we wstępie swojej książki *Szkic o teorii emocji*, Sartre krytykuje współczesną mu psychologię, co do której twierdzi, że oddzielając się od filozofii stała się nauką matematyczno-przyrodniczą.

Psychologia jest nauką, która dąży do tego, aby być pozytywna, to znaczy, że chce czerpać swoje wnioski wyłącznie z doświadczenia. Z pewnością nie żyjemy już w czasach asocjacionistów i współcześni psycholodzy nie bronią się przed zadawaniem pytań i dokonywaniem interpretacji. Ale do przedmiotu badań chcą podchodzić w taki sposób, jak fizyk do obiektu swoich badań<sup>3</sup>.

Psycholog skupia się tylko na faktach, które po zgromadzeniu i uporządkowaniu mają zaowocować konkretną wiedzą. Dla fenomenologa jest to niewłaściwa postawa badawcza. Gromadzenie faktów nigdy nie da nam jakiejś ogólnej, obiektywnej teorii gdyż nie ma czegoś takiego jak „czysty fakt”. Istota zbioru faktów zawsze będzie zależna od wyznawanej przez danego psychologa teorii. Zdaniem Sartre'a metody psychologiczne wyznawane we współczesnych mu czasach obciąża szereg błędów. Najważniejszy z nich polega na lekceważeniu związków między emocją a innymi badanymi przez psychologa zjawiskami, takimi jak percepcja czy pamięć. W efekcie emocję traktuje się jako przypadek. Badacz interesujące go fakty dzieli na te związane i na te niezwiązane z emocjami (bez szczegółowego dopracowania problemu, jakiej podczas owej klasyfikacji użył metody. Można wręcz odnieść wrażenie, że cechuje go wiara, iż fakty same mu się pogrupowały). Koncentruje się na sytuacjach, które wywołują określone emocje, wyodrębnia reakcje ciała, zachowania, stany świadomości, po czym łączy te wszystkie czynniki i formułuje prawa.

Jeśli zastanowimy się czym jest jakiś fakt, spostrzeżemy, że określa się on przez to, że musimy go napotkać w trakcie jakiegoś badania i że przedstawia się on zawsze jako nieoczekiwane wzbogacenie i pewna nowość stosunku do faktów uprzednich. Nie należy więc liczyć na to, że fakty ułożą się nam w pewną syntetyczną całość, która sama z siebie wyda znaczenie<sup>4</sup>.

Współczesna psychologia nigdy zatem nie będzie w stanie podać nam definicji słowa „człowiek” czy „świat”.

---

<sup>3</sup> J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Kraków 2006, s. 41.

<sup>4</sup> Tamże, s. 41–42.

Pojęcie „człowieka”, jakie przyjmuje, jest całkowicie empiryczne – na całym świecie istnieje pewna liczba istot, które, jeśli chodzi o doświadczenie, wykazują cechy podobne. [...] To wystarczy, aby psycholog, ostrożnie i w imię roboczej hipotezy, zgodził się na tymczasowe ograniczenie swoich badań do tej grupy istot. [...] Ale psycholog nie zagłębia się w ten problem – nie wie, czy pojęcie człowieka nie jest arbitralne. Może być ono zbyt **szerskie**, nic nie przemawia za tym, aby Aborygena można było przyporządkować do tej samej klasy psychologicznej, co amerykańskiego robotnika z 1939 roku. Może być zbyt **wąskie**: nic nie przemawia za tym, że małpy wyższego rzędu dzieli od człowieka przepaść. [...] Chętnie przyzna, z zastrzeżeniami poczynionymi wyżej, że jest on [człowiek] jakimś człowiekiem, to znaczy, że stanowi część tymczasowo wyobrazonej klasy. Ale uzna, że ten charakter człowieczeństwa musi mu być nadany *a posteriori* i że nie może on, jako człowiek tej klasy, być uprzywilejowanym obiektem badania, chyba, że na użytek przeprowadzanych doświadczeń<sup>5</sup>.

Podobną krytykę przeprowadził Heidegger, określając słowa „człowiek”, „świat” mianem pojęć metafizycznych. Zdaniem niemieckiego filozofa, psychologia rości sobie prawo do omawiania tego, co ontyczne (co przeżywa *Dasein*). Jest to roszczenie bezzasadne, gdyż to, co ontyczne, jest odczuwane bezpośrednio tylko dla *Dasein* i nie może być dane żadnemu spojrzeniu z zewnątrz (krótko określa to Kierkegaard stwierdzając, że nie można odczuć niczyjego lęku). Psychologia zatem znajduje się w polu tego, co ontologiczne (*Seiende*). Jest to oczywiście rozróżnienie bardzo uproszczone. Do Heideggerowskich wątków w koncepcji Sartre’a jeszcze powrócę w dalszej części tekstu.

Podobne stanowisko reprezentuje w kwestii filozofii empirycznej i prób definiowania człowieka Levinas, u którego czytamy:

Filozofia intelektualistyczna – empiryczna lub racjonalistyczna – dążyła do poznania człowieka, ale zbliżała się do pojęcia człowieka, pomijając faktyczność ludzkiej egzystencji i sens tej faktyczności. Empiryści, choć mówili o ludziach rzeczywistych, również przechodzili obok tej faktyczności, bo intelektualizm może ujmować fakty tylko z zewnątrz, stać „przed” faktami. Brak mu Heideggerowskiego pojęcia egzystencji<sup>6</sup>.

Klasyczna psychologia nie jest w stanie ani podać definicji człowieka ani we właściwy sposób analizować jego emocji. Tym drugim problemem zajmu-

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Kraków 2006, s. 42.

<sup>6</sup> E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 80.

je się Sartre, który streszcza i krytykuje wybrane teorie emocji, zaczynając od peryferycznej koncepcji Jamesa<sup>7</sup>.

Teoria Jamesa, określana przez Sartre'a też jako obwodowa bądź trzewiowa, za źródło emocji uznaje zmiany napięcia mięśni i zmiany w narządach wewnętrznych. Amerykański myśliciel dzieli emocje na dwie grupy. Pierwszą tworzą tzw. emocje grubsze, które wiążą się z silnymi następstwami cielesnymi: gniew, strach, nienawiść, radość, smutek, wstyd, duma, drugą emocje subtelniejsze: uczucia moralne, intelektualne czy estetyczne oraz związane z nimi reakcje cielesne. Emocje wchodzące w skład drugiej grupy są oczywiście niewspółmiernie słabsze aniżeli te, które przypisuje się do pierwszej.

Emocja jest to skłonność do odczuwania, natomiast instynkt – skłonność do działania, zwłaszcza w obecności określonego przedmiotu w środowisku. Emocje jednak mają swój „wyraz” cielesny, który może obejmować intensywną czynność mięśni (np. w strachu, gniewie)<sup>8</sup>.

Ogólnie rzecz ujmując, emocja pojawia się wtedy, gdy podmiot interpretuje swoje reakcje cielesne: nie płaczę dlatego, że jest mi smutno, lecz jest mi smutno, gdyż płaczę. Stan świadomości sprowadzony jest tu zatem do objawu fizjologicznego, a emocja to pewnego rodzaju zaburzenie ciała, czyli nieporządku fizjologicznego.

Jeżeli wyobrażamy sobie jakąś silną emocję, a następnie staramy się wyabstrahować ze swej świadomości tej emocji wszystkie doznania związane z jej objawami cielesnymi, to stwierdzamy, że nie ma tam nic więcej, żadnej „treści psychicznej”, która mogłaby tworzyć tę emocję, i że pozostaje jedynie zimny i obojętny stan intelektualnego spostrzegania<sup>9</sup>.

Czy potrafimy wyobrazić sobie stan wściekłości i nie widzieć unoszenia się piersi, rumieńców na twarzy, rozszerzenia nozdrzy, zaciśnięcia zębów, impulsu do energicznego działania, a zamiast tego – rozluźnione mięśnie, spokojny

---

<sup>7</sup> Do klasycznych teorii emocji możemy zaliczyć jeszcze teorię Cannon-Barda, określoną jako talamiczna teoria uczuć, która za podstawę emocji przyjmuje zmiany w mózgu; dwuczynnikową teorię emocji Schachtera i Singera postulującą, że emocja powstaje w wyniku powiązania dwóch operacji poznawczych: oceny zdarzenia i oceny reakcji fizjologicznych; poznawczą teorię emocji Lazarusa. Należy zaznaczyć, że psychologia odrzuciła postulaty trzewiowej, jak i talamicznej teorii emocji. Nie do utrzymania było przekonanie o tym, że percepcja zmian fizjologicznych stanowi źródło emocji.

<sup>8</sup> W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, Warszawa 2002, s. 42.

<sup>9</sup> Tamże, s. 348.

oddech i pogodną twarz? Autor przynajmniej nie potrafi. Wściekłość znika zupełnie, tak samo, jak doznania związane z jej tzw. objawami<sup>10</sup>.

Według Sartre'a postulat trzewiowej teorii emocji jest zupełnie bezzasadny. Przykładowo: reakcje fizjologiczne, które towarzyszą emocji gniewu, są bardzo podobne do zmian cielesnych towarzyszących radości, (podwyższone ciśnienie, przyspieszone oddychanie). A przecież nie możemy sprowadzać gniewu i radości do wspólnego mianownika, bo są to stany zupełnie różne. Emocja nie jest tylko stanem fizjologicznym. Drżenie rąk nie mija mi natychmiast po tym, jak mija jakiegóż zagrożenie. Nie jest żadnym odchyleniem od jakiegóż normy, wręcz przeciwnie: to dające się dobrze określić zjawisko duchowe, tworzące relacje między człowiekiem a światem<sup>11</sup>.

Sartre odrzuca również psychoanalityczną teorię emocji, która wytłumaczenia zjawisk emocjonalnych poszukuje sferze pozaświadomości, kompleksu, urazu z dzieciństwa, trwogi przed autorytetem itp. Uleganie takiej teorii będzie stanowić specyficzny akt złej wiary, ponieważ mimo że możemy poznać prawdziwą naturę naszych emocji, odmawiamy sobie takiego poznania, wplątując się zamiast tego w zagmatwane analizy i pseudoanalizy podświadomości<sup>12</sup>.

Dobrą ilustracją podejścia Sartre'a może być sposób, w jaki francuski filozof prezentuje proces „rodzenia się” emocji strachu. Wedle teorii klasycznych, rodzi się on w świadomości, gdy w organizmie ludzkim wystąpią zakłócenia i pojawia się poczucie zagrożenia. W przeciwieństwie do takiego podejścia Sartre twierdzi, że to strach konstytuuje rzeczy, jako takie, które budzą grozę. Można więc powiedzieć, że między ludzką świadomością a emocją strachu istnieje ścisły związek. Aby poprawnie zbadać doświadczenie emocjonalne, należy powiązać wszystkie jego elementy: świadomość nakierowaną na strach, zmiany fizjologiczne i zachowanie.

Klasyczna psychologia w procesie badania zatrzymuje się na poziomie faktów. Ale w ten sposób, jak starał się udowodnić francuski filozof, nie po-

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Pojmowanie emocji jako struktury posiadającej sens, można napotkać w teorii Janeta. Badacz ten nie kontynuuje jednak w swojej koncepcji tego wątku, który z kolei Sartre uważa za kluczowy. Pełną teorię emocji jako celowego zachowania, francuski filozof odkrywa u Lewina i Dembo.

<sup>12</sup> Zagadnieniu psychoanalizy Sartre poświęca cały rozdział w swym głównym dziele *Byt i nicność*. Dokonuje rozróżnienia między psychoanalizą empiryczną a psychoanalizą egzystencjalną. Zob. *Byt i nicność*, przekł. zbiorowy, Kraków 2007, s. 685–705.

znamy emocji jako takiej. I tu rodzi się potrzeba zastosowania metody fenomenologicznej, która bada fenomeny, a nie fakty. W wyniku zastosowania metody redukcji, emocja staje się czystym fenomenem transcendentalnym.

Tak oto nagle owe wspaniałe reakcje „subiektywne”: nienawiść, miłość, lęk, sympatia, pławiące się w cuchnącym sosie Umysłu, odrywają się odeń, stają się jedynie sposobem odkrywania świata<sup>13</sup>.

Emocja, określona przez Sartre'a jako zorganizowany rodzaj świadomości, jest po prostu ludzką rzeczywistością. Przeanalizujmy w jaki sposób Sartre dochodzi do takich wniosków.

Zasadniczą tezę Sartre'owskiej teorii emocji jest stwierdzenie, że świadomość emocjonalna jest nierefleksyjną świadomością świata. Podobnie jak percepcja, wyobrażenie i myśl jest ona jednym ze sposobów ujmowania świata. Można wręcz powiedzieć, że dla Sartre'a emocja jest pewną „jakością samą w sobie”, która działa bez pomocy refleksji i kierując się w stronę świata „porusza go”. Przykładowo: kiedy jestem szczęśliwy, po prostu o tym wiem; nie potrzebuję, aby świadomość utwierdzała mnie w tym przekonaniu, bo to ja jestem szczęśliwy. Ja – podmiot usytuowany między swoim działaniem, które przynosi mi określony zysk, a szczęściem, które w związku z tym się rodzi, nie muszę do siebie powracać i wstawiać między czyn a emocję świadomości refleksyjnej. Występuje tu płynne, wręcz niezauważalne przejście: przekształcenie jednej świadomości w drugą.



<sup>13</sup> J. P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, przeł. A. Milecki, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, Warszawa 1965, s. 316.

„Ja” (jako *Dasein*) pojmuję świat poprzez swoje bycie w nim, konkretnie poprzez działanie. Jeśli jestem szczęśliwy, to moje szczęście jest sposobem, w jaki ów świat mi się objawia. Podobnie, jeśli w danej chwili się irytuję, moja irytacja jest sposobem pojmowania świata w określonym „momencie”, wy-cinku rzeczywistości, który jawi mi się jako irytujący.

Podmiot, który szuka rozwiązania problemu praktycznego, znajduje się w świecie na zewnątrz, pojmuje świat w każdej chwili, poprzez każdy swój czyn [...] I nie ma takiej konieczności, żeby podmiot, pomiędzy działaniem, które mu się nie udaje, a gniewem, powracał do siebie i wstawał pomiędzy nie świadomość refleksyjną<sup>14</sup>.

Wydaje mi się, że w tym punkcie koncepcja Sartre’a jest bardzo zbliżona do tego, o czym pisze Heidegger. Przypomnijmy pokrótce: moje bycie tu oto (*Dasein*) otwiera się w bezpośredni sposób na swoje bycie (*Sein*), czyli egzystencję. *Dasein* bezpośrednio odczuwa to, jakie jest. Główna teza filozofii niemieckiego myśliciela brzmi: moje bycie tu oto (*Dasein*) otwiera sobą świat. Wszystko, czego doświadczam i co odczuwam w świecie jest doświadczane i odczuwane przez pryzmat mojego aktualnego bycia tu i teraz. Na przykład: jeśli jestem nieszczęśliwy, to otwieram świat pełen smutku. Otwierając zaś świat, nadaję mu pewne bycie jako czemuś będącemu (*Seiende*). Nadaję mu je poprzez pryzmat tego, jaki sam jestem w danej chwili<sup>15</sup>.

Do podobnych wniosków dochodzi również Levinas, który w swojej pracy *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, próbuje wykazać, że pojęcie egzystencji jest w filozofii Heideggera pojęciem kluczowym, mimo całego odżegnywania się autora *Bycia i czasu* od egzystencjalizmu.

W rozdziale tej pracy dotyczącym myśli Heideggerowskiej czytamy:

*Dasein* rozumie siebie pewnym uczuciowym nastrojeniu (*Befindlichkeit*). *Dasein* pozostaje tu- oto nastrojone już w określony sposób. Chodzi o zjawisko, na pierwszy rzut oka banalne, które psychologia klasyczna bierze pod uwagę, podkreślając istnienie tonacji albo zabarwienia uczuciowego, które miesza się z każdym stanem świadomości: dobry albo zły nastrój, radość, nuda, strach itp.

<sup>14</sup> J. P. Sartre, *Szkic, o teorii emocji*, s. 69.

<sup>15</sup> Wzorce zachowania charakteryzujące to, jak ja jestem w świecie, Heidegger nazywa egzystencjami. Natomiast określenia bycia czegoś będącego (ale nie *Dasein*) to kategorie. W swoim dziele *Bycie i czas* niemiecki filozof omawia znaczenie poszczególnych egzystencjałów. Najważniejsze z nich to: egzystencjał bycia w; zatroskanie, mowa, byt ku śmierci, światowość, bycie przy.



Dla Heideggera te nastrojenia nie są stanami, ale *sposobami rozumienia siebie*, to znaczy, ponieważ to stanowi jedno, *bycie-tu-oto*<sup>16</sup>.

U Sartre'a bycie tu oto (*Dasein*)<sup>17</sup> zabarwia świat swoją emocją, u Heideggera zaś, będąc jakiś tu i teraz (*da*) poprzez sposób swego zachowania ów świat otwiera. U obu zaś myślicieli cechuje je pewien ruch intencjonalny, co znaczy, że podejmując działania, dokonuje wyborów i tworzy relacje. Jego natura jest dynamiczna i aktywna. „Przekracza” to, co zastane, ku temu, co „projektowane”. Podejmuje działania po to, aby fragmenty rzeczywistości, w której się znajduje, nie były określane wyłącznie przez procesy determinujące, ale, jak to określa Sartre, przez *c z a r, m a g i ę*.

Emocja [...] to transformacja świata. Kiedy wyznaczone drogi stają się zbyt trudne, bądź też kiedy drogi nie widzimy, nie możemy dłużej pozostawać w świecie tak ponagląjącym i trudnym. Wszystkie drogi zablokowane, a tymczasem trzeba działać. A więc próbujemy zmieniać świat, to znaczy przeżywać go tak, jak gdyby stosunku rzeczy do ich potencjalności nie ustalały procesy deterministyczne, lecz magia<sup>18</sup>.

Bycie tu oto (*Dasein*) znajduje się w świecie, zawsze w określonej sytuacji, w obliczu której odczuwa określone emocje. Jego świadomość bycia w świecie zostaje w intencji emocjonalnej tak ukonstytuowana, aby mógł pojawić się jakiś odpowiadający owej świadomości przedmiot. Zmieniona przez emocję świadomość sprawia, że konstytuujący się w ten sposób przedmiot nabiera specyficznego uposażenia jakościowego. Emocje tworzą, jak to formułuje Sartre, „świat magiczny”. Rozważmy tę dość zawiłą tezę na przykładzie:

Załóżmy, że znajduję się w świecie w określonej sytuacji, która wywołuje u mnie poczucie smutku. Ów smutek tworzy świat magiczny, którego istotę można byłoby określić: „świat, który niczego od nas nie chce”. Gdy go przeży-

<sup>16</sup> E. Levinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008, s. 72.

<sup>17</sup> W autoryzowanym przez Sartre'a przekładzie *Bytu i nicości* na język niemiecki, wydanym w 1952 roku, tłumacz Justus Strelleu pisze w odnośniku: „Poprzez «ludzką rzeczywistość» (*réalité humaine*) oddaje Sartre Heideggerowski termin *Dasein*, o ile nie używa niemieckiego słowa *Dasein*. Ale wyrażenie Sartre'a «ludzka rzeczywistość» jest bardziej konkretne aniżeli Heideggrowskie *Dasein*. W pierwszym rozdziale trzeciej części niniejszej książki [*Bytu i nicości*] nazywa np. ciało «strukturą ludzkiej realności»” (J. P. Sartre, *Das Sein und das Nicht*, przeł. J. Strelleu, Hamburg 1952, s. 72–73).

<sup>18</sup> J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 73.

wamy, rodzi się korelat świadomości w smutku, jakim jest posępność. W ten sposób bycie tu oto (*Dasein*) zabarwia swój świat emocją.

Sartre ilustruje powyższą tezę następującym przykładem: wyobraźmy sobie, że sięgam po winogrono, ale nie mogę go zerwać. Stwierdzam przy tym, że zapewne jest niedojrzałe i się oddalam. Magicznie nadaję więc winogronom pewną jakość. Odgrywam, jak to określa Sartre „komedię”. Jeśli podana tu jako przykład sytuacja dodatkowo wzbudzi we mnie, powiedzmy na przykład irytację, to otworzy się przede mną magiczny świat zabarwiony emocją.

Według Sartre’a proces zabarwiania jakiegoś wycinka mojej rzeczywistości emocją jest tożsamy z wyobraźnią. Świadomość wyobrażająca konstituuje tu przedmiot, a nie postrzega go, ponieważ nie jest on dany jej jako świadomość postrzegająca. Akt wyobrażania ujmuje więc rzeczywistość jako nicość<sup>19</sup>.

Założyć wyobrażenie to tyle, co stworzyć przedmiot na marginesie pełni rzeczywistości, to utrzymać wobec niej dystans, wyzwolić się od niej, słowem – zanegować ją. Jeśli kto woli, to tyle, co zaprzeczyć temu, iż dany przedmiot stanowi część rzeczywistości, to negować rzeczywistość o tyle, o ile zakłada się przedmiot; obie negacje uzupełniają się, jedna stanowi warunek drugiej [...] warunek niezbędny, aby świadomość mogła wyobrazać, jest więc dwojaki: trzeba zarazem, by mogła ona założyć świat w jego pełni syntetycznej oraz by mogła założyć przedmiot wyobrażony jako będący poza zasięgiem względem tej pełni syntetycznej, to znaczy założyć świat jako nicość względem wyobrażenia<sup>20</sup>.

Nicość wyobrażenia oznacza zawieszenie jego realnych związków ze światem fenomenów. Jest to równoznaczne z powstaniem magicznego świata danego w emocji. Proces ten Sartre analizuje na przykładzie odczucia strachu. W sytuacji, gdy się boję, mam świadomość istnienia lub możliwości zaistnienia czegoś, czego w tym oto wycinku mojej rzeczywistości nie mogę zaakceptować. Tę moją obecność tu oto Sartre określa terminem „mniejszej obecności”. Tę moją mniejszą obecność zabarwia emocja strachu. Wybierając, w sytuacji strachu, mogę na przykład zemdleć (jest to strach bierny), bądź ratować się ucieczką (strach czynny). Ucieczka ma spowodować intencjonalne unicestwienie przedmiotu, którego się boję. Istota odczucia strachu i ucieczki przed czymś opiera się więc na takiej samej intencjonalnej świadomości jak

<sup>19</sup> Proces wyobrażania i jego strukturę, Sartre szczegółowo przedstawia w swojej książce *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, Warszawa 2012.

<sup>20</sup> J. P. Sartre, *Wyobrażanie jako realizacja wolności świadomości*, przeł. A. Milecki, [w:] L. Kolański, K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965, s. 325–326.

istota świadomości, że sfery wyobraźni nie łączą ze sferą fenomenów żadne więzy. Korelatem tak jednego, jak i drugiego procesu jest neantyzacja<sup>21</sup>.

W procesie zabarwiania świata emocją istotną funkcję pełni ciało<sup>22</sup>. Mimo że Sartre krytykuje próby wyjaśnienia istoty emocji odwołujące się do analiz fizjologicznych, to uważa, iż ciało sterowane jest podległą emocjom świadomością właśnie w tym celu, aby zmieniać charakter naszych związków ze światem. Podległa emocji świadomość posiłkuje się mianowicie ciałem jako środkiem do zachowania rzeczywistości, którą musi objąć emocją.

Wszystkie one [emocje – przyp. M. Ch.] sprowadzają się do tego, że konstytuują świat magiczny, posługując się naszym ciałem jako środkiem zaklęcia<sup>23</sup>.

Ważną rolę odgrywają również przekonania i wiara, dzięki którym możliwe jest ustanowienie jakiegoś przedmiotu, na przykład w emocji lęku jako strasznego. Świadomość nowego świata, odmienionego, poruszonego emocją jest wynikiem syntezy ciała i świadomości. Wzburzenie ciała (dane nam w bezpośrednim oglądzie, obserwowalne) jest reakcją na świadomość emocji strachu, którą to emocję przeżywam w danej chwili, w stworzonym świecie magicznym.

Prawdziwa emocja jest zupełnie inna: towarzyszy jej wierzenie [...] Emocja nie jest po prostu odegrana, nie jest czystym zachowaniem [...] Emocja pojawia się natomiast w ciele wzruszonym do głębi, które utrzymuje pewne zachowanie [...] **żeby uwierzyć** w magiczne zachowania, trzeba być do głębi wzruszonym. [...] Emocja jest fenomenem wiary<sup>24</sup>.

Relacja pomiędzy światem rzeczywistym a magicznym wygląda więc następująco: świat rzeczywisty to moje istnienie faktyczne, czyli pierwotne. Emocja w określonym momencie zabarwia wycinek owego świata rzeczywistego, tj. nadaje mu pewne cechy i jakości, a wówczas wznosi się on na poziom magiczny.

<sup>21</sup> Proces unieobecniania przedmiotu Sartre ilustruje świetnym przykładem: młodzi bokserzy, zmierzając się z przeciwnikiem, zamykają oczy, przez co nicościują napawający ich obawą przedmiot (zob. *Szkic o teorii emocji*, s. 76).

<sup>22</sup> Opisowi ciała Sartre poświęca obszerną część swojego głównego dzieła *Byt i nicość*, w którym analizuje fenomen ciała na trzech wymiarach ontologicznych (zob. *Byt i nicość*, s. 389–451).

<sup>23</sup> J. P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, s. 79.

<sup>24</sup> Tamże, s. 81/82.

Widzę twarz Piotra. Jawi mi się ona jako smutna. W tej chwili takiego obrazu, jestem w świecie z Piotrem w rozpacz. Ów świat pozostanie takim aż do momentu zmiany mojej intencji, czyli takiego właśnie mojego nakierowania się. Świat rzeczywisty i świat magiczny pozostają ze sobą w związku, potem zaś następuje nicowanie świata.

Tak pojmowana emocja realizuje w ludzkim istnieniu określony cel, dokonując jego zabarwienia (nie jest zakłóceniem, tylko sposobem bycia w świecie).

Nie należy więc widzieć w emocji jakiegoś przejściowego zaburzenia w organizmie i w umyśle, przychodzącego **z zewnątrz**, by zaburzać życie psychiczne. Emocja nie jest przypadkiem, to sposób istnienia świadomości, jeden ze sposobów, w jaki ona **rozumie** (w sensie heideggerowskim *Verstehen* swoje Bycie-w-świecie)<sup>25</sup>.

## Abstract

The emotion as a way of being in the world.  
A sketch of Sartre's phenomenological psychology

The aim of the article is to present an innovative conception of emotion included in Jean Paul Sartre's *Essay on Theory of emotions* (original title *Esquisse d'une théorie des émotions*), one of his first appreciated book. Sartre proposes the way of consideration which is opposed to classical theories of emotion. Phenomenological method and Heidegger's philosophy are means used by him to prove that an emotion can be treated as a phenomenon. In this article, I analyse the Sartre's phenomenological research concerning the essence of emotion.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 90.