

Józef Leszek Krakowiak

## **Pieć to inni, czyli o niemożności bycia sobą w *Przy drzwiach zamkniętych***

*Myślenie jest cechą samotników, a karą dla nich jest bycie-dla-innego.*

**Słowa kluczowe:** *Sartre, Huis clos, pierwotność bycia wobec myślenia, prerefleksywność, emotywna neantyzacja, eidos ludzkiego istnienia, psychoanaliza egzystencjalna, piekielność bycia-dla-trzeciego, bycie w świetle, bez maski*

### **I. Czym byłoby „życie” poza naturą?**

*Przy drzwiach zamkniętych* to świat bez natury, ale do pewnego stopnia materialny. Nie ma tu roślin, zwierząt, nie ma ziemi ani nieba, czyli świat bez życia. Choć są pewne cechy bytu materialnego, mianowicie energia: jest temperatura, za duża, i światło, przeczące wszelkim wyobrażeniom o *piekielnych ciemnościach*, oczywiście nienaturalne (elektryczne) i zasadniczo niegasnące, co u stałego personelu powoduje atrofię powiek, a dla przybyłych stanowi zasadniczą formę tortury wiecznego trwania na oczach innych. W tym piekle niemożliwa jest nie tyle samotność jako azyl, bo brak więzi z innymi wszystkim doskwiera, ale nieosiągalne jest odosobnienie choćby na chwilę, stan niebycia-dla-innych: zapewne nie ma pokoi ani jedno- ani dwuosobowych, nie ma nocy, nie ma parawanów itp.

Ale są też przejawy cywilizacji ludzkiej: ściany, drzwi, korytarze, schody, piętra, ale nie ma zewnątrz, stąd nie ma okien; wszystko jest wnętrzem jednego mrowiskowca. Nawet nie ma luster, odbicie jest możliwe tylko w świadomości (i w oczach) kogoś innego. Tym niemniej ta Całość podzielona jest na części, *salony*, bo w świecie *bez natury* zbędne są kuchnie, sypialnie, łazienki i toalety, i wszelkie przyrządy do zabiegów higienicznych. Salony są różnorodne, dostosowane do kręgu kulturowego pensjonariuszy, choć w europejskim kontekście oszczędnie i po mieszczańsku, a więc niefunkcjonalnie wyposażone: coś do sie-

dzenia (kanapy wokół stołu) i pozorowania kultury (kominek z brązem): książek oczywiście nie ma, ale nóż do rozcinania papieru jest. Kwestia kosmetyków nie należy do natury, stąd kobieca gra dotycząca ich wyglądu-dla-innych jest nienaruszona (poza brakiem luster); torebki damskie to oczywiście kultura, nic w nich z natury. Istniejące i nieistniejące rekwizyty odgrywają oczywiście swoją znaczącą rolę w metafizycznej interpretacji kondycji ludzkiej.

Gra odnośnie do salonowych konwenansów z czasem mocno słabnie, stąd maniery, eufemizmy i inne maski, w tym makijaż czy marynarka, coraz bardziej przestają być w użyciu: piekło to „bycie w świetle, bez maski”? Oszczędna jest też obsługa, bo w świecie bez natury (czyżby natura nie mogła obyć się bez maskowania?) nie może być fizycznych tortur, w zupełności wystarczą męki myślenia, którego nie można przerwać. Oczywiście w tym zwykłym mieszczańskim świecie, ale już świecie absurdu, salonie, nie ma natury w ujęciu podstawowym: choć istnieje instytucja rodziny, ale nie ma życia jako płodzenia. W ogóle nie jest przewidziane potomstwo, ciało służy jeno rozkoszom; narodzone dziecko jest z nieprawego łoża, ale tylko narodzone – dama nie da mu pożyć, dama nie może być matką. W świecie absurdu egzystencja się nie reprodukuje, *Dasein* zatem nie jest życiem, a Heidegger filozofem życia. Albo życie jest czymś przygodnym, śmierć zaś już nie; ale tu może i jest wrzucenie w bycie (piekło), jednak aktu śmierci nie może być. O ile Heidegger nie mówi o ciele *Dasein*, bo jestestwo jest duchowe i nie jest obecne w przestrzeni (jego środowisko to czas), to stan piekła u Sartre’a zachowuje, co prawda szczególną, cielesność, a więc to jest stan lepszy od nicości – pisał Camus w 1936 roku.

Ale nawet będąc w sytuacji bez wyjścia, co nie do końca znaczy patowej, można zaczynać urządzać sobie współlistnienie wciąż na nowo<sup>1</sup>, bowiem struktura dwuosobowa, mimo całej heglowskiej wielkiej dialektyki pana i niewolnika, ma tendencję do zastygania, znieruchomiania, tymczasem „ten trzeci” ją ostatecznie uzmienna, staje się płynna na sposób nietzscheańskiego stawania się, którego pierwotnym modelem jest Aion-dziecię, które gra w rzucanie kośćmi. Zatem dopiero Sartre’owska perspektywa „trzeciego” – to zachodzi dopiero po wyeliminowaniu możliwości jej uproszczenia do dwuosobowej relacji Ja-Inny, a mówiąc konkretnie możliwe jest tylko dla stanu *post mortem*, stanu nieodwracalności śmierci – domyka sytuacja w formę, która uniemożliwia ukonstytuowanie się jakiegokolwiek trwale możliwej wspólnoty. Absurd to świat, w którym nikt się nie rodzi i nikt nie może umrzeć. Uogólnienie sytuacji *takiego piekła* jako metafizycznego obrazu społecznej kondycji *życia* ludzkiego jest więc chyba nieuprawnione dla filozofii życia. „Ludzka zdolność-do-bycia jest byciem-zdolnym-do-bycia na gruncie danej sytuacji. Dana sytuacja faktyczna implikuje pewne

<sup>1</sup> Jean Paul Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. Jan Kott, w: *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956, s. 177: „A więc zaczynamy na nowo”. To jest ostatecznie, podsumowujące zdanie tego utworu.

możliwości, a wyklucza inne”<sup>2</sup>. M.in. wyklucza bycie-ku-śmierci i bycie-w-świecie, czy zatem jest to dyskusja z Heideggerem?

Dlatego takim, a nie innym śródtytułem, daję do zrozumienia, że dzieło to traktuje o *wyobrażonym* modelu „życia” *poza* naturą, modelu na miarę nietzscheańskiej koncepcji bytu jako wiecznego trwania, a nie o skończonej jednak naturze ludzkiej. Dlatego skłonny byłbym interpretować *Huis clos* w zgodzie z formułą Camusa: „Piekło to przywilej specjalny, zastrzeżony dla tych, którzy go bardzo żądali”<sup>3</sup>, czyli kara m.in. dla intelektualnego myślenia oderwanego od życia. Niewątpliwie słuszny jest tytuł eseju Jacka Hołówki „Piekielne życie w prawdzie”, czytany w bezpośrednio nietzscheańskim kontekście, że prawda zabija, a więc jest to świat, gdzie „życie” jest niemożliwe, bo życie podtrzymywane jest przez nieprawdę. Formułę tę Camus wzmacnia następująco: „Prawda jest nie do przyjęcia nawet dla tego, kto ją odkrył”<sup>4</sup>. Stara filmowa wersja tego utworu, w reżyserii Jean Cocteau, której scenarzystą był również Sartre, kończyła się optymistycznym powrotem na ziemię. Formuła *zaczynania od nowa* jest przecież odpowiednikiem afirmatywnego nietzscheańskiego wiecznego powrotu, powrotu w ramach bytu, który nie zna „tamtego świata”.

Czas „tam” biegnie inaczej, niebywale wolniej niż tu na ziemi, jest niejednolity, zachodzą dwie jego fazy. Pierwsza, w której postacię widzą to, co je jeszcze wiąże ze światem życia – dotyczy to ich w różnym stopniu – a druga, gdy ich więź ze światem zostanie całkowicie zerwana, czyli ich czas życia w całości zapada w przeszłość – zasadniczo oznacza to utratę nadziei. Życie pojmowane jest jako sfera zaszłych *czynów*, świadomość, myślenie, emocje nadal trwają – co stwarza jednak pewną szansę do zachowania nie tyle dobrego mniemania o sobie, ile nie musi ostatecznie niweczyć uprzednio żywionej fałszywej wiary, swego idealnego wyobrażenia o sobie. Oczywiście dotyczy to tylko tych, którzy jakoś pozostali w pamięci żyjących, co od połowy sztuki dotyczy już tylko Garcina, który w świadomości którejś z tutejszych pensjonariuszek usiłuje znaleźć jakąś przeciwwagę wobec ustalonej już światowej opinii, która jaskrawie rozbiega się z jego wyobrażeniem o sobie. Świadczy to o przywiązywaniu przezeń wielkiej wagi do tego, co o nim sądzą inni: on siebie widział w kategoriach jednostki społecznej, która odgrywała rolę duchowego „przywódcy” środowiska antypacyfistycznego w momencie wybuchu wojny, gdy one życie swe zamykały w sferze prywatnej. To zapewne autobiograficzny, a nie tylko ‘męski’ wątek: u Roquentina *perria* i bohaterstwo-tchórzostwo, „macho” i twardość wobec kobiet.

<sup>2</sup> Wiliam A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1972, s. 343.

<sup>3</sup> Albert Camus, „Notatniki”, w: *Eseje*, wybór i tłum. Joanna Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 539.

<sup>4</sup> Tamże, s. 506.

Ten przykład sugeruje pewnego rodzaju psychologicznie realistyczny związek „solidarności” społeczności liczniejszej niż aktualny stan żyjących, więź osób po obu stronach życia, natury – jakiś maleńki kroczek w stronę inteligibilnej stoicko-kantowskiej społeczności. Przynajmniej jako potrzebę, formę obrony przed absolutną samotnością, jakąś iskierkę nadziei, czysto ludzkiej, gdy u stoików i u Kanta ma ona wymiar ponadludzki. Można to interpretować także w porównawczej perspektywie z *Piekłem* Dantego, gdzie wielkopański Farinata degli Uberti troszczy się o aktualny stan własnej lokalnej ojczyzny (gdy pańsko-mieszczkański Garcin troszczy się raczej tylko o swoją opinię we własnym środowisku dziennikarsko-pacyfistycznym), a jakby piekło (w tym swoich sąsiadów) miał w pogardzie bezdennej. To byłaby nazbyt pochlebna, a zarazem wielce przewrotna przy porównywaniu z tym mieszczańskim pacyfistą, papierowo-teoretycznym kosmopolitą, postacią tego, kto realną, wojenną pomstę jako członek arystokratycznego stronnictwa brał kilka razy. Sartre’owskie uspołecznienie tak niebywale odbiega od piekielnego egotyzmu dantejskiego, że należałoby sądzić, iż u Dantego brak więzi z innymi, nieobecność wspólnotowości jest karą. U Sartre’a jest udreęczającym paradoksem, bowiem potrzebę takowych więzi wszyscy odczuwają, ale jej zaspokoić w pożądanym sposób nikt nie może.

W pierwszej fazie pozanaturalnej „czasowości” własna przeszłość, ale i ziemiska terażniejszość, istotnie wpływają na zachowanie bohaterów: tik ruchomości warg Garcina, zdradzający jego głęboki wewnętrzny niepokój, udawanie damy i niewiniątka przez Stellę. Właściwie tylko Inez, którą od początku prawie nikt (poza Florą), a później już prawie nic (pozostał tylko „mój” *pusty* pokój) nie wiąże z życiem, z przeszłością – poza orientacją seksualno-świadomościową, nie *odgrywa*, nie udaje tego, czym nie jest. Nie potrzebuje też pocieszających iluzji, ma jasną samowiedzę: „Chcę sama wybrać swoje piekło”<sup>5</sup>. Ale za jej przeszłością snuje się gorycz osoby niekochanej, osoby, która zmuszona była całe życie walczyć o prawo dla swej odmienności, ze strachem, ale bez skrupułów niczym kat, z sadystyczną premedytacją i rozkoszowaniem się władzą nad partnerkami, bo... niekochana? Świadomy siebie sadyzm homoseksualny, choć daje jej moc wobec powojowatych kobietek, to wbrew niej samej absolutnie uzależnia ją od innych, co wytwarza wciąż odnawiającą się dynamikę nienawiści obustronnie przejawianej. Dynamika wzajemnego zniewalania jest główną formą *piekielności* jako interpersonalnego spoiwa „istnienia we troje”, bowiem heteroseksualny sadyzm Garcina-macho również aż do śmierci doprowadza jego żonę.

On sam ostatecznie czuje się całkowicie uzależniony od innych, bo wybrał koncepcję utrwalania swego dobrego mniemania o sobie na bazie projektu wyobrażonej i granej twardości, swego śnionego bohaterstwa, które w momencie realnej próby skończyło się „zwykłym fizycznym załamaniem”. A przecież dobre

---

<sup>5</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, wyd. cyt., s. 143.

imię, sława to nie są rzeczy, które od nas zależą – mówili już stoicy. Świat tego piekła nie ma zewnątrz, ale jego bohaterowie odwrotnie, za bardzo uzależnili się od tego, co zewnętrzne, a więc nie mogą być wolni – powiedzieliby o nich stoicy. W sytuacji, gdy mogą wybierać (są skazani na wolność wybierania; niewybranie jest też wyborem), bo drzwi są otwarte, nikt z podejmowania ryzyka nie korzysta. Zatem aktorzy nie przystają do sceny – powie Camus. Między sceną a aktorami otwiera się przepaść, ta nieprzywiedlność dla Camusa stanowi istotę absurdu.

Tematem obrazowania *Przy drzwiach zamkniętych* jest też, jak w przypadku *Mdłości*, metafizyka istnienia, ale już nie istnienia w ogóle, ale metafizycznie pojętego istnienia ludzkiego, już nie monadycznego, samotniczo niewchodzącego z niczym w relację, ale odwrotnie, niemogącego w te wzajemnie zniewalające relacje nie wchodzić. To jest istotne dopełnienie osławionego, moim zdaniem oderwanego od całości kontekstu myśli Sartre'a, a używanego jako zamykającego sloganu o człowieku: „skazany na samotność (wolność)”, będącego formułą egzystencjalnego „nieba”, o egzystencjalną formułą piekła: „skazany na innych”<sup>6</sup>. Tymczasem prawda jest całością – realnym życiem. W tu proponowanym ujęciu, tzn. z nawiązaniem do myśli Lévinasa jako korygującego rozumienie kontrpunktu, od razu należy podkreślić *liczbę mnogą* dopełniającego członu egzystencji: *innych* Sartre'a Lévinas zastąpił *Innym*, by stworzyć dialogiczność i pośrednio transcendentność (*ślad* Boga, stąd wielką literą) perspektywy w miejsce jednoznacznie immanentnej interpersonalnej natury ludzkiego istnienia, egzystencji.

## II. Transcendentalna perspektywa metafizycznego ukonstytuowania siebie poprzez innych (uspolecznienia)

Sartre jest pierwszym transcendentalnym filozofem, który już na transcendentalnym poziomie świadomie *explicite* podejmuje kulturowy problem uspolecznienia, Husserlowski projekt wspólnoty monad jako egzystencjalny problem fenomenologii intersubiektywności, tzn. dotyczący *eidos* istnienia ludzkiego. Hegel był tym, który podjął go pierwszy na poziomie *eidos* pary ludzkiej: pan i niewolnik – w relacji duchowej, zawsze nadnaturalnej. Tę nadnaturalność, czyli duchowość ukazuje śmierć jako *Aufhebung* natury (*epoche* Pańskie) lub praca

<sup>6</sup> To skazanie na *innych* Jacek Hołówka w efektywnym eseju „Piekło to życie w prawdzie”, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 4, s. 319, z pasją dointerpretował jako ziemskie środowisko postaci *Huis clos* oraz jako ironiczny komentarz na temat immoralnego i ideologicznego ich autora. „Tak, piekło to przede wszystkim ci, którzy pozostali na ziemi, nieznani prześladowcy, ludzie bez wrażliwości, zsyłający lepszych od siebie na wieczne potępienie. Piekło to śledczy, którzy dręczyli Garcina, bigoci, którzy zaszczyli Inez, a także przyjaciele podstarzałego człowieka, który wziął młodą dziewczynę za żonę, nie troszcząc się o jej uczucia i potrzeby. [...] piekło to tchórzliwa, syta, nieczuła i otoczona tanim luksusem burżuazja. Sartre ją nienawidził”.

jako *epoche* niewolniczego przewycięzania natury. Lévinas intersubiektywność podejmuje również na tym dwupersonalnym poziomie, ale już nie agonistycznym, ale bezpośrednio etycznym, a więc polemicznie zarówno wobec Hegla, jak i Heideggera i Husserla, w bezpośrednio polemicznym nawiązaniu do Hegla i Heideggera. Zaś pośrednio wobec postheglowsko-heideggerowskiej interpretacji Aleksandre Kojeve'a: Pańskiej (heroiczno-poststoickiej) gotowości na (własną) śmierć, czego rewersem jest arystokratyczne zniewolenie drugiego, przeciwstawia etyczno-wolnościowe „nie zabijesz” jako wyższą duchowo, pierwotnie etyczną, ale nieidealistyczną i nienihilistyczną formę przewycięzania destrukcyjnej natury popędowej człowieka, czyli w czytelnym nawiązaniu do filozofii kultury późnego Freuda.

Husserl pierwszy teoretycznie w ramach antropologicznej myśli transcendentalnej, czyli ejdetycznej, a nie psychologicznej czy społecznej, podjął problem innych, jakby jeszcze poznawczo i wciąż tylko empirycznie, abstrakcyjnie, a nie metodologicznie, istnieniowo, metafizycznie – twierdzi Sartre. Wydaje się, że w zakończeniu *Medytacji kartezjańskich* „wspólnota monad” występuje jednak w dwu różnych miejscach teorii i w dwu odrębnych funkcjach. Najpierw w ramach tzw. konstytucji odgrywa rolę gwaranta jej obiektywności – intersubiektywność jako obiektywność – a wówczas jednak transcendentalną różnicę między *absolutnym* *Tutaj* mojego Ja a innym Ja w *owej Tam* znajdującej się cielesnej bryle likwiduje w koncepcji *modi* przejawiania się wspólnej, *jednej i tej samej* przyrody (nieprzypadkiem polemizujący ze wszystkimi tymi transcendentalistami (Heglem, Husserlem, Heideggerem i Sartre'em) Lévinas różnicę, czyli inność Drugiego, wprowadza jako czas. W przypadku Sartre'owskiej koncepcji spojrzenia, czyli „bycia-widzianym-przez-drugiego”, drugi pojawia się w kontekście przeciwnym do Husserla konstytucji *jedności* przyrody, bo jako objaw *dezintegracji* „mojego” świata. Ale potem już w ramach konstytucji *świata kultury*, a więc w wyższej płaszczyźnie wielowarstwowej ontologii, bo intersubiektywna fenomenologia jest metafizyką kultury jako świata już nadbudowanego nad światem (natury), raczej tylko postulowanej *metafizyki kultury* niż już transcendentalnie ukonstytuowanej. Wówczas jest to metafizyka „bytu społecznego” (Lukács) jako sposobu istnienia kultur. Jej zręby Husserl od nowa tworzy w *Kryzysie* już w jasnej opozycji wobec *metafizyki nauki*, która jest wedle niego ostrym przejawem kryzysu kultury europejskiej, a sam poprzez odświeżanie *eidosa* Lebensweltu usiłuje osiągnąć poziom rudymentów *metafizyki kultury ogólnoludzkiej*, dostrzega bowiem *inność* cywilizacji europejskiej, chińskiej oraz hinduskiej. W tej perspektywie świadomie odwołuje się do *zapomnianej* intencji filozofii greckiej, która ustanowiła siebie, ukonstytuowała się jako wspólnotę filozofów, „westalek kultury”, czyli byciowo osadziła ich w roli „funkcjonariuszy ludzkości”, którzy wytrwale i stale dbać będą o to, aby ogień kultury, *eidosa* rozumu ludzkiego, pojmowanego jako zbiorowy rozum, który „*świadomie kieruje* stawaniem się

ludzkich zbiorowości<sup>7</sup>, nigdy nie zagasł; lampka oliwna światła filozofii, światła kultury.

Heidegger zaś – zdaniem Sartre’a – choć zadekretował w postaci *Mitsein*, „bycie-z...” innymi, ale też nie wyprowadził go jako transcendentálny już egzystencjał, byt-dla-innych. Z drugiej strony jednak, jakby go zarazem ontologicznie unieważnił, opisując jako „SIĘ”, nieautentyczną, powszednią formę egzystencji, gdzie panują jacyś bezosobowi „oni”. Tę formę bycia należy, a przeto można przezwyciężyć poprzez Heideggera egzystencjalny odpowiednik Husserlowskiej *epoché*, czyli bycie w trw-dze. Sartre w *Bycie i nicości* czuje się tym, który podążając śladem Husserla, Hegla i Heideggera, przejmując ich transcendentalne zdobycze, syntetyzuje je i przekracza. Do pewnego stopnia wyjaśnia to jego późniejszą *idée fixe*, która wynikała z zafascynowania ówczesnej epoki myślą Marksowską. Przecież Erich Fromm, nie odrzucając pracy nad modyfikowaniem myśli Freuda, w zakończeniu *Ucieczki od wolności*, w duchu tej samej epoki, wykazywał, iż jego kategoria charakteru społecznego jest koniecznym i udatnym dopełnieniem schematu marksistowskiej bazy ekonomicznej oraz instytucjonalno-ideologicznej nadbudowy jako człon zapośredniczający ich obustronne oddziaływanie. Jeśli nie traktujemy tezy z *Przy drzwiach zamkniętych* jako ejdetycznego dopełnienia skrajnie woluntarystycznej tezy o skazaniu na wolność, to niewątpliwą fascynację marksizmem da się wytłumaczyć tylko jako aberrację teoretyczną Sartre’a, a jest ona raczej empirycznym ideologizmem.

Po pierwsze, Sartre zdaje się kompromitować wszystkie możliwe konstytucje par jako relacji interpersonalnych, ukazując je jako entymematyczne warianty negatywnej więzi, uzyskanej drogą refleksji „jak pozbyć się trzeciego”, albo jako bezspornej nieautentyczności, czytelnego zniewolenia, *falszywej wiary*, co demaskuje ten „trzeci”: „Pod nieobecność trzeciego walczę z drugim, ale pod spojrzeniem trzeciego *my* walczymy. Jesteśmy zawstydzeni, trzeci bowiem patrzy na »nas«<sup>8</sup>. To adekwatny opis sytuacji Inez, która w obliczu szykującego się zbliżenia pary Stelli i Garcina ejdetycznie odkrywa w sobie, istocie patrząco-myszącej rewelację: jestem „tłumem”<sup>9</sup>. To jest prawda absurdu, wykrzyczana w rozpacz, przeciwna do irracjonalności, to odślonięcie oczywistości, irracjonalizmem byłaby nadzieja, że to ustanie. Odtąd niewątpliwie nie ma tu miejsca na Lévinasowe spotkanie *twarzą w twarz*, bo za dużo myślących emocjami oraz oczami? Czy to wynika tylko z piekielnego doboru osób? Czy też teoria Lévinasa nie może być uznana jako metafizyka bytu społecznego, a tylko uznana za byt inteligibilny, za irracjonalną nadzieję.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, „Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentálna”, tłum. Jan Szewczyk, w: „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 101.

<sup>8</sup> W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, wyd. cyt., s. 247.

<sup>9</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, wyd. cyt., s. 175: „Widzę was, widzę; ja jedna jestem tłumem, słyszysz mnie, tłumem widzów”. To dopiero po tym metafizycznym objawieniu, pada formuła: „piekło to inni”.

Rzeczywiście, każda z postaci tej sztuki jest winna dokonanej na zimno, z sadystyczną premedytacją śmierci drugiego człowieka, choć w przypadku Garcina tego do końca nie wiemy, bowiem samobójstwo jego żony dokonuje się bodajże cztery miesiące po jego rozstrzelaniu, której to kary przyczyn, ustaleń śledztwa i jego skutków dla innych osób z jego środowiska nie możemy znać, bo chyba nie zna ich także on sam<sup>10</sup>, co ma istotne znaczenie dla interpretacji tej postaci, a więc i dla całości wymowy dramatu. Zestaw trzech osób zgromadzonych w biedermaierowskim salonie na pewno nie jest przypadkowy, a zwłaszcza ich liczba, sami nie wierzą w pomyłkę. Nieprzypadkowy jest też kulturowy klucz ich więzi, tzn. przynależność do europejskiej cywilizacji mieszczańskiej, kręgu frankofońskiego; poświadczają to meble, stanowiące kulturowe kryterium doboru przez obsługę. Nie ma też mowy o dzieciach pensjonariuszach, już o tym wspominałem w szerszym nawet kontekście. Zatem reprezentatywny zestaw dla odsłonięcia *eidos* mieszczańskiego człowieczeństwa, opanowanego egoistycznym pragnieniem posiadania i władzy („mój”), niezdolnego do darzenia, ale pełnego perełek hipokryzji, garści utartych konwenansów, utrwalonych nierówności, skłonności do zdrady i bezinteresownego wręcz okrucieństwa wobec bezbronnych w różnych aspektach egzystencji. Ale też poddanego nawykowi krytycznego myślenia, którego istotnym katalizatorem są wątpliwości, stąd *męka myślenia*, na którą, zdaniem Garcina, składa się fakt, że nie potrafi się odcyfrować objawień wczorajszych, a więc dręczy go nieustanna dynamika myśli; jego osoba zdaje się ma trwalsze życie w sferze myśli.

U podłoża tych rozważań jako założenie metafizyczne tkwi antropologiczna teza, iż nikt nie jest całością, która sobie wystarcza, każdy potrzebuje drugiego człowieka jako sposobu, okazji rozwiązania problemu swojego istnienia: nikt nie jest, ale i nie może być „samotną wyspą”, egotycznym absolutem na wzór Samomyślącej się Myśli. „Filozofia »myślę« zostaje zastąpiona przez filozofię »istniejemy«”<sup>11</sup>. Nawet tymczasowe życzenie Garcina, by wszyscy „na wieczność dziesięciu tysięcy lat” milczeli, wynika z faktu jego zaabsorbowania tym, co aktualnie na ziemi na jego temat mówią jego byli koledzy dziennikarze, a przede wszystkim Gomez, by jakoś móc uporządkować swe jeszcze nie do końca byłe życie. Najbardziej siebie odczuwa od wewnątrz Inez, jej się wydaje, że wręcz zawsze. Dawno musiała zbić społeczne lustro, które ją wykluczało z własnego sposobu istnienia, ale nie przywykła ze zwykłego z upodobaniem korzystać. Choć cynicznie używała innej osoby jako środka potwierdzającego siebie i to przeciwko innym, czyli nie tyle z samoafirmacji, ale z potrzeby jej zewnętrznego surogatu, sama chciała być dla innych zewnętrznym zwierciadłem, poprzez które inni

<sup>10</sup> J. Hołówka nadmiernie rozszerzył tę wiedzę, sugerując się treścią filmowej adaptacji, która z istoty jest bardziej jednoznaczna niż świadomie wieloznaczny tekst filozofa-artysty, który nie przyjął przyznanej mu literackiej Nagrody Nobla w dziedzinie literatury.

<sup>11</sup> W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, wyd. cyt., s. 234.



widzą siebie i innych. A więc innym przemocą użyczała swego wyobcowanego zewnętrzza, a nie wpuszczała – jak Hamlet Horacego – do swego wnętrza, z którym się nie utożsamiała.

Tym, co Sartre ustalił, odwołując się do Hegla, jest to, iż w ogóle nie można rozwiązać problemu innego, wychodząc od *cogito*. Idealistyczna perspektywa Kartezjusza w ogóle uniemożliwia podjęcie tego problemu:

Przeciwnie, to właśnie istnienie innego czyni możliwym *cogito* jako pewien abstrakcyjny moment, w którym „ja” ujmuje siebie jako przedmiot. [...] droga do czystej wewnętrzności prowadzi poprzez innego. [...] jestem dla samego siebie przedmiotem tylko tam – w innym, muszę od innego uzyskać uznanie mojego bytu [pogr. J.L.K.]<sup>12</sup>.

Stąd powołuje się na taki cytat z Hegla, który obala solipsyzm na zasadzie, iż skoro wątplenie zakłada jakąś dla siebie istniejącą świadomość, to w zgodzie z Kartezjuszem i z Heglem pewność mojego istnienia warunkowana jest przez niewątpliwość mojego bycia-dla-innego: „świadomość siebie jest realna tylko o tyle, o ile w innym rozpoznaje swoje echo i odbicie”<sup>13</sup>. Oto klucz do dramatu *Przy drzwiach zamkniętych*, czyli utworu, który mówi, co się dzieje z tymi, którzy utracili siebie, wypadli z ludzkich serc lub z ich pamięci albo zapadli w hańbiącą ich pamięć, utracili więc ze światem życia oraz minioną zdolność do afirmacji siebie w sferze Lebensweltu, by ostatecznie zaistnieć *poza naturę*.

By wewnątrznie ustalić swoje ostatecznie zachwiane, byłe ziemskie istnienie, by nie zapaść się w nicość, z powyżej wskazanej konieczności zmuszeni są odwoływać się do wywołania echa w innych „tu”, czyli za zamkniętymi drzwiami – to właśnie jest *sytuacja bez wyjścia (Huis clos)*. Bowiem właśnie wtedy, gdy już publicznie utracili swą cześć, maniery i wstyd<sup>14</sup>, gdy już *są nadzy jak robaki*, poznawszy *potwory, które w nich (nas) siedzą*, mają u tychże samych osób, uzyskać *uznanie*. Oto absurd ludzkiej egzystencji, heglowskiej walki o wzajemność uznania, któremu należy sprostać. Dlatego Garcin w końcu uznał, iż nie da się zbudować zaufania, uznania na tak grząskim, bagnistym czy piaszczystym<sup>15</sup> gruncie, jakim jest apersonalistyczny charakter Stelli, a postanowił szukać go na bardziej trwałym gruncie osobistego *podobieństwa* z wyraziście zarysowanym charakterem Inez, która tak samo jak on wie, co to grzech, wstyd, strach i poczucie zgrozy po zajrzeniu w głąb własnego serca, czyli doskonale zna cenę bycia złą, a więc przynależy do tej samej co on rasy. To załazek możliwej wspólnoty?!

<sup>12</sup> Jean Paul Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. Jan Kielbasa, Piotr Mróz i inni, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 306.

<sup>13</sup> Tamże, s. 307.

<sup>14</sup> „Gdy życie zdarło z faceta już maskę, gdy mu się fasada rozpada z trzaskiem” – to opis słowami Jeremiego Przybory.

<sup>15</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, wyd. cyt., s. 169: „Nie chcę ugrzęznąć w twoich oczach. Jesteś lepka, jesteś oślizła. Jesteś jak meduza, jak trzęsawisko”.

A po drugie, pod wpływem emocji, uciekając z tego akurat salonu piekielnego, nie wiadomo na kogo by trafił, a stchórzyłby raz kolejny i dobrowolnie oddał się na pastwę paskudnej opinii kolejnych dwóch osób; tym samym potwierdziłby ziemską opinię „tchórza”. Te otwarte drzwi są symbolem do kwadratu spotęgowanego symbolicznego tytułu: *huis clos*; brak wyjścia to nie tylko prosty fakt, ale stosunek do faktu, a więc sposób bycia. Piosenka Inez jest nie tylko metaforą świata jako domu wariatów, ale takiego domu wariatów, z którego nikt nie chce już uciekać – to absurd do kwadratu, w obliczu którego trzeba się nauczyć mężnie być, tzn. kolejny raz zacząć od nowa: wieczny powrót, ale bez iluzji heroicznego nadczłowieczeństwa. Fryderyk Nietzsche wciąż intencjonalnie tęskni do pańskiego, wzniosłego tragizmu, w *Huis clos* są tylko ludzkie robaki.

### III. Cień *męki myślenia* w kontekście emocji jako świadomości prerefleksyjnej

Dopiero gdy jesteśmy już *poza naturą*, w pełni odsłania się druga strona ludzkiej wolności, nasza istota krzepnie w oczach innych wbrew nam. Stąd tak niebywale gorzki, ale wielce wymowny jest znacząco sumujący tryumf Inez, obrazujący skazanie na innych:

„Jesteś tchórzem, ponieważ ja tego chcę. Ja tego chcę, słyszysz? Ja tego chcę! I popatrz, jaka jestem słaba, jestem oddechem, jestem tylko spojrzeniem, które ciebie widzi, tylko bezbarwną myślą, która myśli o tobie.

*Garcin zbliża się do niej z otwartymi rękoma.*

Ha! Otwierasz swoje wielkie dłonie mężczyzny. Czego się spodziewasz? Myśli nie można schwytać rękami. No cóż, nie masz wyboru; musisz mnie przekonać. Mam cię w ręku<sup>16</sup>.

W sferze natury rodzi się **emocjonalna** pokusa intencjonalnego posłuszenia się swoim ciałem do stłamszenia czy wręcz nawet zabicia innego, skoro nie można nad jego myślą jako wolą duchową zapanować. W piekle, czyli wyobrażonym świecie *poza naturą*, w świecie ducha to jest bezsens, samemu umiera się po raz drugi, gdy przestaje się istnieć dla żyjących, ale nie można ponownie zabić nieżyjącego. W tym przypadku nieodwracalność śmierci nie czyni Inez przedmiotem<sup>17</sup>, czego chciałby Garcin, ale właśnie *podmiotem*. **Podmiotowość duchowa innego**, czyli w świecie ducha, bo o takiej tylko można tu mówić, *poza naturą* jest nieusuwalna? Obiektywne znaczenie drugiego to coś, co metafizycznie, duchowo, zobowiązuje (empirycznie może być różnie, skoro wtedy jest miejsce na prawdopodobieństwo, jak w sferze rzeczy), zwłaszcza w płaszczyźnie ocen jest się wydanym na innych, czego tak dotkliwie doznał Garcin. Tu przeszłość

<sup>16</sup> Tamże, s. 173–174.

<sup>17</sup> Joanna Górnicka, „Kości zostały rzucone. Sartre oglądany na nowo”, w: „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 4, s. 308.

się dokonała definitywnie, czyni już nie zachodzą. Jak widać, w sferze ducha, *poza naturę*, siła fizyczna i przemoc nie są argumentem, dla Prometeusza nie były nimi też w *Prometeuszu w okowach* Ajschylosa, ale co jest argumentem? Czy tylko poznanie, tylko wiedza?!

Jacek Hołówka filozoficznie przekracza tę egzystencjalną szczególną perspektywę życia, czyli sferę emocji, i przypisuje Sartre'owi poznawcze remedium: życie w prawdzie świadomości refleksyjnej, czyli już czysto intelektualnej, a więc *nolens volens* autor świadomie przekracza ontyczną sferę woluntarną (emocje) i proponuje refleksyjne już, inteligibilne rozważania<sup>18</sup>, odwołuje się wprost do posokratejskiego intelektualizmu etycznego. Jest to o tyle słuszne, iż w ramach psychoanalizy egzystencjalnej – tak bowiem Sartre określa swe sumujące stanowisko metafizyczne – autor *Bytu i nicości* akcentuje w odróżnieniu od Freuda, iż wszelkie wybory osobowościowe dokonują się świadomie. Ale sfera niezanalizowanych emocji, co Hołówka jednak zaznacza, przypomina strukturę i celem nie tyle „złą wiarę”, co działanie magiczne, które jakby chciało „zamknąć oczy<sup>19</sup> na nieznośny ('denerwujący') aspekt świata”, a więc także służy samooszukiwaniu siebie, obywają się *bez refleksji* i wręcz dominuje nad intelektem, czyli przynależy do zaciemniającej świadomości prerrefleksywnej. Intelektualizm zawsze lekceważył kwestię dojrzałości emocjonalnej, bo jego wzorzec Sokrates nigdy takich problemów nie miał. To jest istotą jego apoteozy w zakończeniu *Uczt* – w wykonaniu Alcybiadesa, a zwłaszcza w zakończeniu *Fedona* – gdzie jest wzorcem osobowym stoika – słusznie dowodzi Paul Tillich – przed zaistnieniem stoicyzmu.

---

<sup>18</sup> W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, wyd. cyt., s. 334: „W swych dziełach literackich, głównie w *La nausée*, zajmuje się przede wszystkim poziomem afektywnym”. Właśnie na poziomie afektywnego uwikłania podmiotu w rzeczywistość autor broni koncepcji negatywności: unicestwienie afektywne nigdy nie oznacza definitywnej zgody, ale pewien dystans subiektywności. Nie zgadza się z absolutyzowaniem negatywności przez Sartre'a także w tej sferze, akcentuje afirmację poznawczą. „Wyższość ontologiczna człowieka jako podmiotu jest światłem, dzięki któremu istnieje znaczenie” (tamże, s. 330), w tym także rozumienie, tzn. możliwość rzeczywistości. Sartre zaś głosi wyższość ontologiczną bytu-w-sobie.

<sup>19</sup> Jean Paul Sartre, *Szkic o teorii emocji*, tłum. Rafał Abramciów, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 76, gdzie Sartre ilustruje to przykładem amatorów, którzy pierwszy raz wkładają rękawice bokserskie, a bojąc się przeciwnika, zamykają oczy przy jego atakowaniu. Strach *neantyzuje* w ten magiczny sposób swój przedmiot. To zresztą doskonały model neantyzacji, nie gorszy niż świadomość wyobrażająca, która zawsze celuje w przedmiot jako nieistniejącą. Intelektualizm nie znosi pojęcia neantyzacji, bo ono ukazuje, iż to raczej świadomość wyobrażająca i emocjonalna jest twórcza, gdy on nie zna takich form świadomości lub jej lekceważy jako nie-naukowe. Tyle że modelem przedmiotu psychoanalizy egzystencjalnej nie jest naukowiec, w tym psycholog, a integralność ludzkiej świadomości, na którą składają się świadomość poznająca (percepcja), pojmująca (myśl) oraz świadomość emotywna (emocja) i świadomość wyobrażająca (wyobrażenie) jako formy intencjonalnego ustosunkowania się osoby ludzkiej do tego, co *transcendentne*, czyli do świata. Właśnie emocja na swój sposób syntetyzuje fakty, nadaje im jednolite znaczenie, „wyraża ona pod określoną postacią syntetyczną całość człowieka w swej nienaruszalności”. Tamże, s. 51.

Nie jest to więc intelektualne poznanie, rola emocji jest o wiele bardziej sprawcza, są wręcz fanatycznie siebie pewne, apodyktycznie stronnice i właściwie nekorygowalne i niewątpliwie podporządkowują sobie rozsądek. Garcina legenda o swoim bohaterstwie ma emocjonalną podstawę, jakby substancjalną jakość nie pochodzącą od drugiego, to dopiero z tej perspektywy motywacyjnej zrozumiałe staje się jego oświadczenie: „Ja nie marzyłem o bohaterstwie. Ja je wybrałem. Jest się tym, kim się chce być”<sup>20</sup>. Podobnie było z Samoukiem w *Mdłościach*: „Życie posiada sens, jeśli pragniemy mu go nadać”<sup>21</sup>. Tak apodyktycznie mówi osobista emocjonalność, a nie otwarty z istoty na wątplenie intelektualizm; to jest woluntaryzm etyczny, a nie intelektualizm etyczny: filozofia życia, istnienia, a nie poznania i refleksji. A po drugie, to perspektywa ontyczna, ejdetyczna, a nie psychologiczna: tymczasem stosowanie przez Hołówkę formuły o trzech typach ludzkiego bycia (troistość) ma sens wyraźnie rozwojowy, wyłącznie psychologiczny, gdy Sartre używa ich *tylko* w perspektywie ontologii fenomenologicznej, czyli ejdetycznie. Tu Hołówka kontynuuje błąd metodologiczny (który sam określa jako niekonwencjonalną interpretację), którego źródłem jest analityczna perspektywa, wspólna dla Kernerera (Kirsnera?) i Hołówki.

Choć słuszną tezę jest akcentowanie intencji Sartre’a, by życie ludzkie przypominało dzieło sztuki, to chodzi tu nie o tezę intelektualną, ale ujmowaną w perspektywie życia, czyli sensu, spoistego sposobu bycia, splatania się w osobową całość tej poszczególnej egzystencji. Chodzi o sens immanentny, teleologiczny jednak, tzn. przewyżczający zbędność, absurd. Bowiem jego etyka jest pozakodeksowa, odrzuca wszelkie rozwiązania ogólne, uogólnienia moralne; nie przyjmuje do wiadomości sądu, by dylematy moralne mogły mieć tylko jedno poprawne rozwiązanie. Każda pozakodeksowa etyka egzystencjalizmu stanowczo odrzuca ideę przewidywalności, nijak nie godzi się z depersonalizacją, stadnością, mężnie otwiera się na sferę lęków, zaś stosowanie naukowych, obiektywnych metod – jej zdaniem – nie rodzi rozumienia, nawet nie powiększa jasności, bowiem w gruncie rzeczy skłania do rezygnacji z obowiązku samodzielnego oglądu i oceny świata.

Sartre broniłby więc do pewnego stopnia swoich bohaterów za ich kontestatorski sposób bycia, odwagę wyłamywania się z narzuconych schematów społecznych i pewną wierność swoim wyborom i własnym emocjom, choć te wiodą innych ludzi do cierpienia, do ruiny życia, a nawet do samobójstwa. Zatem winne są emocje, które panują nad moim rozsądkiem, nad moją wolą, czy winny jestem ja jako wola? Nie jestem jednak swoimi emocjami, ale stosunkiem do nich, to ja dokonuję czynów, a nie moje mniej lub bardziej „potworne” emocje: zatem nie ma sprzeczności między emocjami a **chcieniem, które jest relacją do emocji,**

<sup>20</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, wyd. cyt., s. 173.

<sup>21</sup> J.P. Sartre, *Mdłości*, tłum. i wstępem poprzedził Jacek Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 162.

refleksywnym, już intelektualnym do nich stosunkiem. Stella jest postacią, której do końca najtrudniej przyznać się przed sobą do odpowiedzialności za swe wybory, do końca opiera się poddawaniu swych emocji analizie, czego dowodzi ostatecznie fakt, iż w zakończeniu działa „magicznie”. Stąd sama publicznie i z wściekłością wobec innych<sup>22</sup> musi przyznać, jak ogromny jest margines kwestii, których wciąż nie zamierza uwzględniać w swoich projektach, jej bycie sobą jest intelektualnie najbardziej rozmyte – emocjonalne, stąd budzi mdłości myślącego Garcina. Ten tak dalece przekonany był i jest o tym, że on działa samoczynnie, z własnej woli, a nie pod wpływem emocji, i nie uświadamia sobie, iż „Nie można z niej wyjść, kiedy się tylko chce, wyczerpuje się sama z siebie, ale nie możemy jej powstrzymać”<sup>23</sup>. Emocje są dziwnym nieco odpowiednikiem Heideggerowskiego nastrojenia. Tymczasem to właśnie Stella nie przyjmuje do wiadomości nieodwracalności śmierci, to w niej emocje są zdolne skutecznie zapanować nad rozsądkiem, to ona buntuje się wobec *ananke* i podejmuje się czynu, owym nożem do papieru usiłuje zgładzić Inez jako „Innych”, „trzeciego”, czyli w magiczny sposób pokonać piekło. Emocjonalnie przekonana, że żyje, buntuje się wobec absurdu, czegoś strasznego, tzn. nie przyjmuje do wiadomości *sytuacji bez wyjścia*. Ona po prostu żyje światem, który sobie ukonstytuowała, zatem emocja jest fenomenem wiary, która przemienia ciało w zachowanie, wówczas świadomość się degraduje, pogrąża w przeżywaniu wierzenia.

Wydaje się doskonale pasować tu cytat z Camusa, który zawsze wydawał mi się nieco dziwaczny jak na tego autora, ale ważna jest też data tego zapisku, 1949 rok, a więc przed *Dżumą* i przed *Człowiekiem zbuntowanym*: „Bunt. Absurd zakłada brak wyboru. Żyć to wybierać. Wybierać to zabijać. Sprzeciwem wobec absurdu jest zabójstwo”<sup>24</sup>. Tak ujęta idea buntu dozwala bowiem na zabójstwo, gdy sytuacja zakłada brak wyboru, likwiduje perspektywę nadziei. Zatem figurą buntu, a bunt zawsze jest wobec absurdu, w *Przy drzwiach zamkniętych* na pewno nie jest Garcin. Inez niby to buntuje się z rozpaczy, że nie została zabita przez Stellę, usiłując popełnić już tylko wirtualne farsowe samobójstwo, które by nadzieję zamykało; trudno byłoby interpretować to jedynie jako tylko dodatkowy gest dla przekonania widza, iż zabić ani zabić się nie można. Najbardziej wolną, a więc buntowniczą jest więc Stella, dla której świat jest w gruncie rzeczy magiczny, bo jest przedmiotem aktów namiętności, emocji? Zatem z uporem maniaka

<sup>22</sup> To wydaje się być dowodem, że wyjątkowo niechętnie poddawała się refleksji na temat siebie jako bytu-dla-innych, bowiem także przed sobą starała się ukryć to, czego inni nie musieli widzieć czy wiedzieć. Ale najwyraźniej jej to nie wyszło, skoro o tym, co wydarzyło się podczas jej pobytu w Szwajcarii, wiedziała przyjaciółka. Zapewne wielce była zadufana w swoją moc osobistego wpływu na kogoś, o kim myślała: „był mój”. Nie oznaczało to, że ten ktoś czegoś nie wiedział, ale że był pod panowaniem mocy jej salonowej sztuki konwenansów, które nie pozwalały mu, przy jakiejś jej obecności, mówić o tym: tego dowodzi jej przyjaciółka Olga.

<sup>23</sup> J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, wyd. cyt., s. 81.

<sup>24</sup> A. Camus, *Notatniki*, w: *Eseje*, wyd. cyt., s. 543.

akcentując perspektywę woluntarną przeciwko jednostronności perspektywy intelektu.

Bo przecież Sartre nie odmawia w tej sytuacji projektowi Stelli autentyczności. Wbrew Luijpenowi nie można go też nazwać wolnością *izolowaną* od sytuacji faktycznej, ale właśnie usytuowaną, usytuowaną jako sytuacja bez wyjścia. Tyle że jest to bunt wobec takiej sytuacji; to, że w sferze faktów nieskuteczny, to drobiazg, chodzi bowiem o symboliczne spełnienie: intencja jest wolna, świadoma, a jedynie skutki nieprzewidywalne. Intelektualizm zdaje się zakładać rozróżnienie działań ludzkich od działań człowieka, oddziela zatem człowieka od jego wyposażenia emotywnego, uznając programową podmiotowość działań ludzkich. Natomiast egzystencjalne i psychoanalityczne zarazem pojęcie podmiotowości u Sartre'a jest inne, problematyczne, zawsze uwarunkowane konkretną cielesnością i konkretną sytuacją. Stella traktuje byt swego bycia jako swój, dla niej „istnieć znaczy brać na siebie swój byt, to znaczy być za niego odpowiedzialnym, zamiast przyjmować go z zewnątrz, jak robi to kamień”<sup>25</sup>. Kamień to była ukochana deprecjonująca kategoria-wytrych Szestowa, zacerpnął ją polemicznie od Spinozy. Magiczny sposób bycia Stelli to *irracjonalna synteza spontaniczności i bierności*.

Otóż emocje w ujęciu Sartre'a, w ujęciu intelektualizmu oczywiście, obarczane są odpowiedzialnością za ich zdolność do pomijania i przesłaniania bardzo istotnych aspektów rzeczywistości międzyludzkiej. „Emocja nie może zatem być rozpatrywana jako stan dysfunkcji, zaburzenia w zachowaniu”<sup>26</sup>. Niewątpliwie nadaje wyborom osoby spoistość, ale cechuje ją nadmierna i apodyktyczna selektywność. Broni swej jednostronności, spychającej w stronę bycia na sposób bytu-w-sobie, a „zamyka oczy” na swoje bycie-dla-innych. Ale popadnięcie w totalną racjonalizację, w tym afirmację swego bycia-dla-innych, przypadek intelektualisty Garcina, jeszcze bardziej naraża na ztratę własnej autonomii – sumuje Sartre. Zatem ogólnej intelektualnej recepty, **żadnego** uogólniającego, nawet *formalnie, intelektualizmu* etycznego w ogóle być nie może, sfera emocji w ramach filozofii życia musi zostać uwzględniona.

Jeśli za jakąś formułę etyki *formalnej* uznać analogię do tworzenia dzieła sztuki<sup>27</sup>, to – jak wiadomo – takiej formuły estetycznej nigdy nie było, były tylko

<sup>25</sup> J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, wyd. cyt., s. 47.

<sup>26</sup> Tamże, s. 39

<sup>27</sup> Rzeczywiście jedynym modelem relacji międzyludzkiej, który – zdaniem Sartre'a – może zapewnić ludziom istnienie jako wolności jednych dla drugich jest model dzieła sztuki, bowiem w odróżnieniu od prawa zwraca się do określonej już, a nie abstrakcyjnej wolności. Model ten omawiany jest w opublikowanym w 1948 roku dziele *Czym jest literatura*; patrz w: *Czym jest literatura. Wybór szkiców krytycznoliterackich*, wybór Anna Tatariewicz, tłum. Janusz Lalewicz, PIW, Warszawa 1968, s. 279, gdzie czytamy, że należy przenieść rozważania „w perspektywę dzieła sztuki, czyli niewarunkowanego, wolnego apelu do jakiejś wolności”, oraz w *Cahiers pour une morale*, notatki z 1945–1947, opublikowane dopiero w 1983 roku, o której to koncepcji moralności odkrywczo

konkretne, zawsze jednostronne poetyki, czyli wzorce do powielania, pomocnicze reguły mimetycznego naśladowania, wzorce kanonicznie nieautentycznego bycia?! Pozostaje estetyczna etyka ekspresji. Niewątpliwie jest to znakomity trop, aby odróżnić międzyludzką formę działania sztuki od prawa, religii oraz wszelkiej etyki niesytuacyjnej, które to imperatywności są różnymi formami gwałtu na wolności – to nie jest tu *explicite* tematyzowane. Tezą uogólniającą jest: „Wolność bowiem istnieje o tyle, o ile dąży do jakiegoś celu, który jawi się danemu człowiekowi jako wartość”<sup>28</sup>. Maksymą wolnego działania według Sartre’a jest „Chcieć, aby jakaś wartość realizowała się nie dlatego, że jest moja, ani dlatego, że jest wartością, ale dlatego, że jest wartością dla kogoś na ziemi”<sup>29</sup>.

Zatem skąd *męka myślenia*? „cień męki, który głaszcze, pieści, który nigdy nie sprawia dosyć bólu”<sup>30</sup> – pyta Garcin. Ano stąd, że żaden filozof, żaden etyk, w tym, czyli w myśleniu o własnej egzystencji, nikogo nie może zastąpić. Cóż to za myślenie? Ano także to, które jest myśleniem innych o nas, czyli o nas jako bycie-dla-innych. Choć ważniejsze są nasze czyny, to jednak niesłuchanie ważne są opinie innych o nas. Tego ani filozof, ani nasze myślenie nie zastąpi. Zatem o żaden solipsyzm autora *Huis clos* posądzać nie można. Ale jasność metafizycznego rozumienia swej sytuacji egzystencjalnej u każdego z pensjonariuszy salonu niewątpliwie wzrosła, dowodzi tego ich wspólny i bezinteresowny śmiech kończący całość. M.in. uświadamia on obecność emocjonalnego stosunku wobec rzeczywistości u każdej z tych postaci; czy tym samym wzmacnia intelektualizm? Czy uświadomiona *sytuacja bez wyjścia* wciąż pozostaje sytuacją bez wyjścia? Czy odtąd obowiązuje tu stoicko-heglowska koncepcja wolności jako uświadomionej konieczności? Przecież Sartre posądzany jest raczej o indeterminizm:

kategoria „tego, co magiczne” rządzi stosunkami wewnątrzpsychicznymi pomiędzy ludźmi w społeczeństwie, a dokładniej naszą percepcją drugiego człowieka. [...] człowiek jest zawsze czarodziejem dla człowieka, a świat społeczny jest przede wszystkim magiczny<sup>31</sup>.

Gorzej, „Czy człowiek świadomy, powiada Dostojewski, może się szanować choćby trochę?”<sup>32</sup> – tak myślenie protoplasty *człowieka absurdałnego*, jakim jest Dostojewskiego ‘człowiek z podziemia’, wielki paradoksalista, wspaniale kontynuuje Cleance z *Upadku* Camusa. Garcin to moim zdaniem figura leżąca na linii tych, dla których piekło jest przywilejem specjalnym, którego się domagali,

---

w kontekście porównania z filozofią spotkania Lévinasa pisze Marek Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.P. Sartre – E. Lévinas*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 38–67; ta kwestia zwłaszcza s. 52–61.

<sup>28</sup> Tamże, s. 55.

<sup>29</sup> Tamże. (cytat według *Cahiers*, s. 292.)

<sup>30</sup> J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, wyd. cyt., s. 170.

<sup>31</sup> J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, wyd. cyt., s. 86, 87.

<sup>32</sup> A. Camus, „Notatniki”, w: *Eseje*, wyd. cyt., s. 538.

zastrzeżonym dla nich<sup>33</sup>. W to bagno wrzucona jest też Inez, ona go intelektualnie nie zaprojektowała, lecz zaakceptowała swoje w nią cielesne wrzucenie, zaakceptowała swą cielesno-pciowo-społeczną orientację. Natomiast Stella swoim emotywnym nastrojeniem „zablokowanych dróg, zamkniętych i niezezwalających nam na dokonanie jakichkolwiek ruchów”<sup>34</sup> nie chce widzieć, jest zdolna magicznie „zamknąć na to oczy”. Jej zachowanie jest nierrefleksyjne: „działanie na świat dokonuje się najczęściej bez opuszczenia przez podmiot planu nierrefleksyjnego”<sup>35</sup>. Zatem w obliczu *huis clos*, czyli czegoś niemożliwego, potrafi działać tak, jakby nie było praw determinujących tę sytuację – to ona byłaby oblubienicą Szestowa. Dlatego narzeka na skomplikowanie Garcina, które własnowolnie wprowadza go w piekło; on je wybrał – wybrał refleksję, wybrał Prawo. To ona działa tak, jakby piekło miało w pogardzie bezdennej. Tymczasem – jak sądzę wbrew Sartre’owi – ocena intelektualisty i etyka, profesora Jacka Hołówki, jest dla niej najmniej przychylna.

Ale „Nie jest niemożliwe ani ujmowanie świata wewnątrzpsychicznego z punktu widzenia deterministycznego, ani tworzenie w tym magicznym świecie struktur racjonalnych”<sup>36</sup>. Zatem są dwa typy procesów i dwie formy emocji im odpowiadających: rozpad aktywności deterministycznej lub przywrócenie racjonalności, a osłabienie magiczności. Jaki jest kierunek ewoluowania w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*? Niewątpliwie narasta racjonalizacja świata, bowiem odstawiane są mechanizmy emocjonalne, a jako bezsilne ukazują się osobiste próby magicznego zapanowania nad rzeczywistością. W tym sensie, tzn. potraktowania utworu jako tylko pretekstu, odskoczni dla ogólnych rozważań etycznych, prof. Jacek Hołówka ma rację. Ja jednak analizuję wewnętrzny sens tekstu literackiego jako obraz świata absurdu, zatem nie tematyzuję obiektywności mogącej się zrodzić po jego usensownieniu, ale wcześniejsze przejście od świata życia, świata natury, do obrazu świata *poza naturę*, czyli *huis clos*.

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 539.

<sup>34</sup> P. Mróz, Wprowadzenie do: J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, wyd. cyt., s. 33.

<sup>35</sup> J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, wyd. cyt., s. 71.

<sup>36</sup> Tamże, s. 87.



### **'Huis Clos', or Hell Is Other People**

**Keywords:** *J.-P. Sartre, Huis clos, pre-eminence of being over thinking, pre-reflective stance, emotive annihilation, the eidos of human existence, existential psychoanalysis, the hell-bound status of being-the-third, being-in-the-light, being-without-a-mask*

The author presents and defines the post-phenomenological perspective, shows it as eidetic, and argues that it is different from the analytic, ontological, or psychological perspectives. The *eidos* of human existence can be grasped only as a state beyond nature, and as such, as an analogy to *epoché*. He also claims that in Sartre's philosophy the pre-reflective consciousness, which is emotional and imaginative, dominates over the cognitive and understanding consciousness. This makes Sartre's approach different from existential psychology and from all kinds of intellectualisms, inspired either by Heidegger's *Dasein* or by ethical single-mindedness. This specific approach of Sartre explains his fascination with nausea and other forms of corporeal pre-reflectivity, says the author. He also asserts that his interpretation of Sartre's philosophy facilitates separation between two intertwined aspects of human existence, the state of being doomed to loneliness and freedom on one hand, and the subjection to the degrading glance of another man, on the other hand.