

Historia filozofii

71 Jean-Paul Satre

Autor: dr Arthur Holmes z Wheaton College

Filozofia XIX wieku patrzy poprzez to transcendentalne „ja”, samoświadomość tak zjednoczoną, aby ujrzeć rzeczywistość stworzoną na obraz „ja”. Obraz „ja” oznacza, że rzeczywistość ma naturę umysłu lub ducha, i tak powstaje dziewiętnastowieczny idealizm, a następnie inne rzeczy, kładące nacisk na konkretne ludzkie doświadczenie, zorganizowane, zjednoczone na różne sposoby. Można dostrzec, jak jest ono zorganizowane dla Whiteheada przez superjektywną naturę Boga, w połączeniu z decyzją nowego wydarzenia, która sprowadza rzeczy do jedności.

I widać, jak to jest zorganizowane u Deweya dzięki sytuacji problemowej, której doświadczamy, która sprowadza wszystko do jedności, gotowej do podjęcia decyzji rozwiązującej problem. Ale u Sartre'a to zupełnie inna historia. A jeśli chcesz, znajdziesz u Sartre'a kulminację procesu, który Richard Taylor, a nie Richard Taylor, Charles Taylor, w swojej najnowszej książce o „ja” nazywa utratą „ja”.

Ponieważ teza o transcendencji ego głosi, że po prostu nie ma transcendentalnego ja. Nie ma jednoczącego jądra ja, które miałoby trwać tożsamość. Tworzę siebie z każdym aktem myśli, z każdym doświadczeniem, z każdym postrzeganiem zmysłowym.

Tworzę siebie. Mówisz, że to brzmi jak szalony pomysł. Cóż, może nam się tak wydaje.

Ale pamiętajcie, że Sartre uprawia fenomenologię. I, jeśli chcecie, to jest trzeci powód, dla którego wybrałem tę książkę: daje ona przykład opisu fenomenologicznego w działaniu. I jak zapewne zauważyliście, Sartre wyraźnie nawiązuje do tego, co Husserl zrobił w odniesieniu do jaźni.

Husserl podkreślał intencjonalność świadomości. Pamiętajmy, że to był główny temat jego prac fenomenologicznych. Intencjonalność.

Starł się on ująć w nawias rozważania poszczególnych obiektów, czyli poszczególnych przekonań i teorii, aby zbadać uniwersalne struktury świadomości, tak aby mogły one stać się obiektami tego, co nazywał intuicją ejdetyczną. Kant mówi o nich, używając innego sformułowania Husserla, jako o obiektach fenomenalnych. Obiekt fenomenalny to oczywiście obiekt, który się jawi.

To przedmiot myśli, niekoniecznie niezależny byt, ale to, co bezpośrednio jawi się świadomości. Kiedy więc Husserl odrzuca wszystkie szczegóły i próbuje skupić się na uniwersalnych strukturach świadomości, bytu w świecie, na tej relacji myślnika

między podmiotem a przedmiotem, wówczas ta relacja myślnika staje się obiektem fenomenalnym. Te struktury, te idee, używając terminu Platona, te uniwersalia, stają się obiektem fenomenalnym.

Zatem intencjonalność odnosi się do obiektów zewnętrznych w całej naszej świadomości. Ale jeśli obiekty zewnętrzne zostaną ujęte w nawias, to czym one w szczególności są, zostanie wykluczone w redukcji fenomenologicznej, wówczas intencjonalność jest skierowana na obiekty fenomenalne, które Husserl próbuje opisać, a jego opis dotyczy oczywiście aktu intencjonalności. To właśnie uniwersalność pojawia się najmocniej.

Teraz Sartre zajmuje się fenomenologią. Jest fenomenologiem egzystencjalnym. Można więc przypuszczać, że nie interesuje go, i nie będzie zainteresowany, jakaś transcendentna jaźń, aby stworzyć nowy fundamentalizm, który uchroni naukę przed jej relatywizującymi tendencjami.

Przypomnijmy jego troskę o podstawy nauki. Nie będzie też jak Heidegger uprawiać fenomenologii ludzkiej egzystencji, Dasein jako klucza do postrzegania Zein, samego bytu. Zamierza uprawiać fenomenologię ludzkiej egzystencji dla niej samej, aby uzyskać jaśniejsze spojrzenie na te uniwersalne cechy ludzkiej egzystencji, na bycie w myślniku.

Ale odrzucając wszelkie transcendentne ego, pozostaje mu jedynie skupić się na intencjonalności jako takiej. Przekonasz się, że mówi, iż świadomość to nic innego jak intencjonalność. Nic innego jak, jeśli wolisz, świadomość oznaczająca lub wskazująca na przedmioty.

Widzisz ? Świadomość oznacza wskazywanie , intencjonalne odnoszenie się do obiektów. Więc rozumiesz, dlaczego Husserl często mówi nam, że intencjonalność to akt nadawania znaczenia. Akt nadawania znaczenia.

Nie w sensie, w jakim mówimy o sensie życia czy znaczeniu jakiegoś wydarzenia politycznego, ale w sensie skupienia się na tym obiekcie. Uczynienia go dla nas obecnym. Wtedy dana rzecz staje się obiektem fenomenalnym, mającym dla mnie znaczenie, nie może kłuć ani trochę.

Nadaję mu status fenomenalny poprzez celowy akt. I w istocie, mając to na myśli, ma to dla mnie znaczenie. To oznacza, że jaźń , samo w sobie jest niczym innym jak aktem świadomości.

I rozwija to w innym miejscu, w swoim krótkim dziele „Emocje”, gdzie całkowicie odrzuca psychologię behawiorystyczną, zgodnie z którą „ja” byłoby po prostu produktem przyczyn środowiskowych. Teraz tego nie powie. Nikt po rewolucji

kantowsko-kopernikańskiej, kto zgadza się z rewolucją kopernikańską, by tak nie powiedział.

Behawioryści to typ przedkantowskiego oświecenia, jakby jaźń była biernym odbiorcą tych behawioralnych mechanizmów przyczynowo-skutkowych, rozumiesz. Nie, on raczej skłania się ku psychologii głębi. Intencjonalność jest cechą istot ludzkich, aktem bycia w świecie, zwrócenia się ku światu, a emocje po prostu to ujawniają.

Emocje mają charakter intencjonalny. Emocje są skierowane ku czemuś, na co jesteś zły, na co masz nadzieję. Kochasz kogoś, współczujesz mu.

Emocje ujawniają nasze istnienie w świecie, naszą faktyczność. Z tego powodu nawet w najśmielszych snach nie wyobrażasz sobie Sartre'a debatującego z Kartezjuszem nad istnieniem świata zewnętrznego. To tak, jakby mówił: „Wymiotuję, więc on istnieje”.

To byłoby po prostu doświadczenie mdłości z powodu czegoś, co oznacza, że zewnętrzna rzeczywistość jest dana w uczuciu mdłości, rozumiesz. Jeśli kiedykolwiek cierpiełeś na chorobę morską, wiesz, o czym mówię. Nigdy nie ma wątpliwości co do realności świata zewnętrznego, ani wewnętrznego, skoro już o tym mowa.

Zatem, na mocy intencjonalności emocji, nasze bycie jest byciem dla czegoś, byciem w relacji ze światem. Podstawowym terminem nie jest „ja”, lecz „ja” to. Nie podmiot, lecz podmiot-myślnik-przedmiot.

To jest podstawowa prawda. Kartezjusz wciąż nienawidził Rzymu, uważając go za iluzję. A zatem, to jest temat i sposób, w jaki odnosi się do Husserla.

Zobaczysz to jeszcze raz. Pozwól, że teraz do tego wrócę. Zobaczysz to jeszcze raz, jeśli kiedykolwiek czytałeś jego krótki esej „Czym jest egzystencjalizm?”, który czasami jest publikowany po prostu pod tytułem „Egzystencjalizm”. To był jeden wykład. To właśnie tam definiuje egzystencjalizm, mówiąc, że istnienie poprzedza esencję.

Istnienie poprzedza esencję. A on mówi konkretnie o jaźni. Moje istnienie poprzedza wszelką esencję, rozumiesz.

Moje istnienie poprzedza wszelką esencję. Muszę stworzyć własną naturę, własne ja. Nie ma transcendentalnego ego.

To właśnie w tym esej cytuje Dostojewskiego: jeśli Bóg umarł, wszystko jest możliwe. Rozszerza jednak myśl, mówiąc: jeśli Bóg umarł, wszystko jest możliwe, do stwierdzenia: jeśli nie ma uniwersaliów, wszystko jest możliwe. Jeśli nie ma transcendentalnego „ja”, wszystko jest możliwe.

Ponieważ nie ma stałych punktów odniesienia, stałych bytów, stałych, uniwersalnych struktur jaźni. To po prostu intencjonalność, rozumiesz. Więc wszystko może być możliwe.

Musimy tworzyć nasze znaczenia, nasze wartości, nasz świat. No cóż, zobaczymy, to jest rozwijane znacznie bardziej systematycznie, może powinienem to zostawić. Znacznie bardziej systematycznie rozwijane w jego głównym dziele, *Bycie i nicość*.

Och, szkoda, że nie mogłem cię o to poprosić. Problem w tym, że ma około 500 stron, drobnym drukiem. Ale tam masz całość.

To jego filozoficzne opus magnum, to system, jeśli można tak powiedzieć. I to właśnie tam rozwija on wyraźnie dialektykę, z której jest dobrze znany, która zdaje się nawiązywać do relacji pan-sługa u Hegla. Dialektykę *l'aussoir-poursoir*.

Otóż, terminy, bardzo proste, *poursoir* oznacza „ja”, a *l'aussoir* to to, co już istnieje samo w sobie. I łatwo zauważyć, że jeśli intencjonalność czyni obiekt obiektem fenomenalnym, obiektem dla mnie, to oznacza to, że każda osoba na świecie, w sensie, angażując się, nawiązując relację z inną osobą lub obiektem, dąży do uczynienia tej osoby częścią tego, co jest dla mnie, próbując uczynić to obiektem fenomenalnym. Jego znana sztuka „Bez wyjścia”.

Chyba już wcześniej pytałem, ilu czytało „Bez wyjścia” i dostałem żalosną odpowiedź. Ci niepiśmienni filistrzy. No cóż, widzisz, w tym pokoju, z którego te trzy osoby nie mogą się wydostać, jedna z nich zaczyna próbować nawiązać kontakt z drugą, ale w moim przypadku nie jest to dialogiczna relacja ja-ty, odnosząca się do tych dwóch osób, lecz w sensie manipulacji lub dominacji.

Dlatego w „*Bycie i nicości*”, kiedy mówi o seksualności, zawsze chodzi o masochizm albo sadyzm, rozumiesz. Chodzi o „ja”. To samo dotyczy jego sztuki „*Muchy*”, która jest wersją starego greckiego dramatu o Orestesie, księciu, który wraca do pałacu, w którym dorastał jako chłopiec, i tak dalej, i tak dalej.

A teraz jego matka wyszła za mąż za kogoś innego po zabiciu jego ojca, a on oczywiście został ukryty przez służącego, aby uratować swoje życie, a teraz jest dorosłym młodym mężczyzną i wraca i rozpoznaje te małe drzwi w ścianie pałacu, i kiedy kieruje na nie swoją uwagę, intencjonalność, mówi, to moje drzwi, przez które wchodziłem i wychodziłem, ale natychmiast w tym intencjonalnym akcie odniesienia się do tych drzwi, nabierają one dla niego znaczenia. Stają się jego, i drzwi do pałacu stają się jego, i pałac staje się jego, i tron powinien być jego, rozumiesz, intencjonalność. I tak zabija swoją matkę, a potem muchy, losy, prześladują go, popychają go, rozumiesz.

Ale jeśli foremat, to, co samo w sobie, jest obiektem fenomenalnym, to to, co samo w sobie, jest oczywiście obiektem noumenalnym, rzeczą, która po prostu jest sama w sobie. Teraz dialektyka staje się oczywista, gdy to, co już jest samo w sobie, niezależnie ode mnie, nie odpowiada na moje intencjonalności, rozumiesz. Otrzymujesz więc dialektykę, która nie jest po prostu dialektyką posiadania, ale także odrzucania, odrzucania.

Tę dialektykę lossois-poursois opisuje on w odniesieniu do nieskończonych rzeczy w bycie i nicości. I jedną z rzeczy, do których ją stosuje, jest oczywiście rozumienie wiedzy. Obserwowaliśmy to u Nietzschego, u Heideggera, w kontekście tendencji postmodernistycznej.

I w tym, podobnie, wiedza, mówi, jest sposobem naszego bycia w świecie. To oczywiście punkt wyjścia, ponieważ wiedza jest sposobem intencjonalności. Intencjonalność to nasze bycie w świecie.

Wiedza o czymś jest aktem intencjonalnym. Odnosi się do... Chodzi mu o to, że... i zwróć uwagę na słownictwo, ponieważ to samo słownictwo znajdziesz w Transcendencji Ego.

Samo dla siebie, samo dla siebie, tak, to jest to beztreściowe „ja”, brak istoty samego siebie. Stało się tak, ponieważ nie było samo w sobie. Tak.

W jaki sposób sługa ma tożsamość służebną, w jaki sposób jest sługą? Poprzez to, że nie jest panem. W jaki sposób pan ma tożsamość panowską? Poprzez to, że nie jest sługą. Poprzez to, że nie jest czymś innym niż on sam.

Zatem, będąc świadomym czegoś innego niż ja, widzę teraz siebie. Uświadamiam sobie, że moje własne istnienie nie jest tym innym. Teraz, kiedy dostrzegasz relację pan-sługa i przenosisz ją na język, wydaje się to całkowicie proste i oczywiste.

Odnajduję swoje własne istnienie w niebyciu innym. Dalej mówi, że to usuwa iluzję posiadania obiektywnej wiedzy intelektualnej o rzeczach dokładnie takimi, jakie są. Iluzja wiedzy oświeceniowej zostaje usunięta.

Bo to, co wiem, jest zawsze utożsamiane z tym, czym nie jest. Jeśli mówię o tym samym w sobie, to wiem, że nie jest to dla mnie, lecz dla drugiego. Więc to, co wiem, to nic innego, jak tylko to, co zamierzam, co mam na myśli.

Nic poza tym, czym jest dla mnie. Jest więc moje istnienie, które jest czymś innym niż to, i nicość tego, co jest samo w sobie. A więc jaki jest tytuł tej książki? Bycie, dla mnie, odnajdywanie mojego istnienia w relacji z innymi, bycie i nicość.

Ostatnia rzecz, samo w sobie, która jest niczym innym, jak tym, czym jest dla mnie, bytem i nicością. Tak więc, próbując określić styl oświecenia, czym ono jest, próbując określić jego istotę, tak naprawdę jedynie określam, czym ono jest dla mnie i niczym więcej. Zatem wiedza nie jest reprezentacyjna.

Wyjście Kartezjusza z pierwszej krytyki Kanta. Wiedza nie jest reprezentacyjna. To wymysł filozofów, mówi.

Wiedza to po prostu bycie obecnym dla mnie, ponieważ intencjonalność sprawia, że coś staje się dla mnie obecne. Wiedza to intencjonalność. Zatem wiedza to akt uczynienia czegoś obecnym dla mnie.

No cóż, widać, jak to wpływa na tradycyjną epistemologię oświecenia. Czy rozumiesz ostatnie słowo, pour soi? Samo w sobie, dla siebie? To jest właśnie filozoficzna teza, która przewija się przez wszystkie jego pisma. Jeśli się nad tym zastanowisz, to bardzo łatwo się go czyta.

Relatywnie rzecz biorąc, to nie jest typowo komiksowe. Czy mógłbyś po prostu pokazać istotę i nicość? Jasne, jasne. Nie, cofnijmy się, zobaczmy.

Jego przedmiotem zainteresowania jest natura jaźni. I tak jak u Heideggera, przedmiotem zainteresowania jest to, co to znaczy być w świecie? Dasein, bycie w świecie. Co to oznacza? Fenomenologiczne odkrycie intencjonalności.

Dobrze, wszystkie świadome akty są aktami intencjonalnymi, wskazującymi na znaczenie. Intencjonalność to akt, który ukazuje mi obiekt, który poza tym jest po prostu tym, czym jest sam w sobie. A w intencjonalnym akcie poznania staje się on tym, czym jest dla mnie.

Staje się dla mnie częścią tego wszystkiego. Dla mnie to nie tylko odizolowana jednostka. To ja i mój świat, moje zrozumienie, moja wiedza.

Widzisz, to wszystko jest organicznie powiązane. W tym sensie ja. To jest istota, która, widzisz, tworzy swoje własne znaczenie.

Moje istnienie. Dla mnie. Czymże więc jest to drugie, samo w sobie? Cóż, niczym innym, jak tylko tym, czym jest dla mnie.

Nic więcej o tym nie wiem, ale to dla mnie. Znam to tylko jako obiekt fenomenalny. Zatem z punktu widzenia intencjonalnej świadomości, samo w sobie jest niczym.

Więc całe istnienie i nicość to opowieść o istnieniu i nicości. Łapiesz? Carl? Tak. Tak, to jest właśnie interesujące.

Bo u Hegla odnosi się wrażenie, że relacja pan-sługa jest potencjalnie relacją ja-ty. W której ja jest dla mnie kimś, a ty kimś innym. Dobrze? I sposób, w jaki Hegel to przedstawia w tym fragmencie, który czytasz, pokazuje, że każdy z nich postrzega drugiego takim, jakim jest dla mnie.

Prawda? Otóż, u Sartre'a chodzi o to, że to raczej jednostronna relacja. To nie jest relacja ja-ty, ale ja-ono. To język Martina Bubera.

To nie jest ja-ty, to ja-ono. Rozumiesz? Czyli ta druga osoba jest, jak to się mówi, odczłowieczona. Rozumiesz? Jeśli samo w sobie jest istotą ludzką ze świadomością, to nie znam świadomości tej drugiej osoby.

Wiem tylko, kim jest dla mnie. Nie wiem, kim jest dla siebie. I w tym sensie nigdy nie wnikaś w swoje drugie „ja”.

A wszystko, co masz, to „ja”. W tym sensie, droga jednokierunkowa. Zauważa, że czasami „ja”, nie, nie „ja”, czasami „ja” samo w sobie, niejako się buntuje.

I tak właśnie dzieje się z muchami, buntują się przeciwko Orestesowi. Ale czasami to „ja”, które buntuje się przeciwko tobie, to być może inna osoba, która robi to z premedytacji swojej intencji. Ale to zawsze jest antyteza, antyteza, antyteza, zderzenie przeciwieństw.

Dialektyczna walka. Widzisz, Sartre ma dialektyczną antytezę, tezę i antytezę bez syntezy. Tak.

Bo nie ma uniwersaliów. Nie ma syntezy. Tak, przypuszczam, że jeśli mówimy o relacji ojciec-dziecko, to dziecko ma tendencję do postrzegania ojca jako czegoś więcej, zwłaszcza we wczesnej adolescencji, w okresie dorastania.

Tak, i, że tak powiem, niesympatyczny ojciec jest skłonny postrzegać dziecko jako kolejne, o które trzeba zadbać, rozumiesz. Jako brygadzysta, w jakiś inny sposób. Ale moje dzieci, rozumiesz, to się zdarza między studentami administracji, czy wykładowcami administracji, gdzie jest to my, oni.

Wiesz, używam biernika, żeby oddać dehumanizację. Tak. Zarządzanie pracą.

Cóż, nic dziwnego, że Sartre w pewnym momencie swojego życia niejako sprzymierzył się z francuskim marksizmem. Widzicie, bo temat alienacji przewija się przez oba. Dialektyka z jej alienacją przewija się przez oba.

A teraz powiedz to jeszcze raz, przegapiłem. Czy samo w sobie, wewnątrz dialektyki, nie rozpląnęłoby się niemal, gdy Sartre maluje siebie? Czy samo w sobie, mówisz, nie rozpląnęłoby się, wewnątrz dialektyki? A może raczej wewnątrz? Och. Tak, widzisz,

samo w sobie, o ile jest stworzone dla mnie, ja to robię dla siebie, samo w sobie jest niczym innym, jak tym, czym jest dla mnie.

Jeśli o mnie chodzi. Dlatego to nic. Mówisz, że się rozpuściło.

Powiedziałby, że zaprzeczył. To samo. Cóż, konflikt pojawia się, ponieważ to, co samo w sobie, stawia opór.

O ile istnieje jakiś efekt bumerangu. Tak, proszę pana? Albo w przypadku tych trzech osób w tym pokoju, Bez Wyjścia, kiedy trzecia osoba wtrąca się do rodzącej się relacji. I wtrącając się i godząc się z tą, która staje się dla mnie kimś, sprawia, że ta osoba staje się dla mnie kimś w rodzaju „ja”.

Więc to, co było dla mnie kimś, staje się czymś samym w sobie, roztapiając to, co było dla mnie. Nie mogę już do niej dotrzeć. Rozumiesz ? Albo może po prostu ta druga osoba mnie nie lubi i uderza mnie w twarz.

Tak, proszę pana? Więc, wie pan, pomyślcie przez chwilę o relacjach międzyludzkich. Widzi pan, jak realistycznie brzmi ten opis. Dlatego właśnie powstaje z niego tak wciągająca i mdła sztuka i powieść.

Widzisz ? Dobrze, teraz, na tym tle, transcendencja ego. Transcendencja ego. I wstęp redaktora, który okaże się pomocny w ustaleniu kontekstu w odniesieniu do Husserla.

No cóż, już to próbowałem zrobić. Dobrze? Ale to ci się przyda. Sam tekst zaczyna się na stronie 31.

I myślę, że pierwsze wersy zaczną nabierać sensu. Dla większości filozofów ego jest mieszkańcem świadomości. Hej, brzmi jak Kartezjusz, prawda? Zamieszkujące moją świadomość jest to ja, które ma świadomość.

Niektórzy twierdzą, że jego formalna obecność leży u podstaw erelebness. Erelibness to dosłownie bycie przeżytym. Erelibness, bycie przeżytym , to niemiecki odpowiednik doświadczenia konkretnego.

Pojęcie, które znaleźliśmy zarówno u Whiteheada, jak i Deweya. Doświadczenie konkretne jest tu, wybaczenie ten nowy czasownik, egzystencjalizowane. Dobrze? Doświadczenie przeżyte, doświadczenie konkretne w kategoriach egzystencjalnych, erelebness.

Niektórzy twierdzą, że jego formalna obecność jest pustą zasadą zjednoczenia. Jednoczącą jaźń, niczym transcendentalne ego. Inni, w większości psychologowie,

twierdzą, że odkrywają jego materialną obecność jako centrum pragnień i czynów w każdej chwili życia psychicznego .

To brzmi jak behawiorysta. Chcielibyśmy tu pokazać, że ego nie jest ani formalnie strukturą transcendentną, ani materialnie świadome. Jest na zewnątrz, w świecie.

To istota ze świata, jak ego innej osoby. Nie ma w niej ukrytej duszy. Wszystko, do czego odnosi się „ja”, jest w świecie.

Bycie w świecie. Dasein. Odwołuje się do Kanta i buduje historię, którą znasz.

Następnie na stronie 34, u dołu strony, formułuje pytanie wypływające z cogito Kartezjusza. Dół strony 34. Czy ja, które napotykamy w naszej świadomości, jest możliwe dzięki syntetycznej jedności naszych reprezentacji? Czyje to stanowisko? Kant.

które jest możliwe dzięki syntetycznej jedności naszych reprezentacji. A może to właśnie ja w istocie spaja te reprezentacje ? Jeśli odrzucimy wszystkie mniej lub bardziej wymuszone interpretacje pojęcia „ja”, proponowane przez postkantystów, mające na celu rozwiązanie problemu faktycznego istnienia Ja, napotykamy na swojej drodze fenomenologię Husserla. Zwracamy się zatem ku Husserlowi i jego próbie naukowej fenomenologii.

Na stronie 37, u góry, Husserl udziela odpowiedzi, ustalając w swoich logicznych dociekaniach, że „ja” jest syntetyczną i transcendentną produkcją świadomości. Jest syntetyczną, transcendentną produkcją świadomości. Tak, intencjonalnością.

Powrócił do idei nowej fenomenologii i filozofii fenomenologicznej, do klasycznego stanowiska transcendentnego Ja. To Ja, że tak powiem, stojące za każdą świadomością, oświełaby każde zjawisko prezentowane w polu uwagi. Ta transcendentna świadomość staje się na wskroś osobista. I tak dalej.

Sartre po prostu odrzuca to na początku strony 38. Z pewnością fenomenologia nie potrzebuje żadnego odwoływania się do takiego jednoczącego i indywidualizującego „ja”. Poprzez intencjonalność świadomość przekracza samą siebie. Jednoczy się, uciekając od siebie.

Zauważ, jak uwielbia paradoksalne stwierdzenia. Myślę, że uwielbia je, ponieważ próbuje uchwycić dialektykę. Teza – antyteza.

Jednoczy się, uciekając od siebie. Tak, w intencjonalności radzenia sobie z czymś nowym, przekraczam to, czym już jestem, i staję się kimś innym. Rozumiesz ? Tak, to tak, jakby Whitehead czy Dewey mówili, że każde doświadczenie, każde wydarzenie,

każdy problem, dodaje coś do doświadczenia, które jest nieustającym rdzeniem ciebie.

Co w końcu konstytuuje tożsamość osobistą w tradycji empirycznej? Ale ciągłość świadomości rodzi się z pamięci. Jak zauważył Hume, te wspomnienia są atomistyczne, fragmentaryczne i pełne luk. Zatem w rzeczywistości nie ma ciągłości świadomości.

A dla Sartre'a każda chwila intencjonalności jest nowa. I to właśnie w centrum uwagi, w tym nowym doświadczeniu, moja świadomość jednoczy się na nowo. Jednoczy się więc, uciekając od siebie, w nowy rodzaj jedności.

W jakiś sposób każde nowe doświadczenie musi zostać zintegrowane z tym, kim jesteśmy. Zatem, w wersji 39, około osiem linii poniżej, to świadomość jednoczy się konkretnie poprzez grę poprzecznych intencjonalności, które są konkretnymi i realnymi retencjami minionej świadomości. Tak, ponieważ nie tylko doświadczam nowego doświadczenia, ale także żyję wspomnieniami przeszłości.

Chwytam się przeszłego doświadczenia i w intencjonalności wobec tego przeszłego doświadczenia, widzicie, włączam w tę nową jedność, którą jestem ja, przeszłość, teraźniejszość i wyłaniającą się przyszłość. Ale robię to w każdej chwili w sobie, w intencjonalności teraźniejszości. To prawie tak, jakby Whitehead powiedział: „Masz tu pozytywne i negatywne ujęcia”.

Pozytywne chwyt, które są zjednoczone w decyzji, negatywne chwyt, które są odrzucane. W porządku. Idziemy dalej, a on odnosi się do tego aż do, jak sądzę, strony 60, ale spójrz na stronę 49 i zobacz, czy ta ilustracja jest pomocna.

W ostatniej linii 48, kiedy biegnę za tramwajem, kiedy patrzę na zegarek, kiedy jestem pochłonięty kontemplacją portretu, nie ma żadnego „ja”. Jest świadomość, że tramwaj trzeba wyprzedzić. To jest to, czego jesteś świadomy. To skupia twoją uwagę.

do niej przypisane. Nowa jedność.

W istocie zanurzam się w świat przedmiotów. To one stanowią jedność mojej świadomości. To one prezentują się z wartościami, atrakcyjnymi cechami.

Ale ja, ja, zniknąłem. Nie ma w tym procesie żadnej samoświadomości, jeśli naprawdę skupiasz się na tramwaju, który musisz wyprzedzić. Jeśli jednocześnie jesteś świadomy siebie w trakcie tego procesu i myślisz o spektaklu, jaki robisz dla wszystkich, którzy cię obserwują, rozumiesz, to jest w tym odrobina samoświadomości.

Ale w tym pochłonięciu tramwajem – nie. Zniszczyłem samego siebie. Nie ma dla mnie miejsca na tym poziomie.

To nie jest kwestia przypadku, chwilowego zaniku uwagi, ale dzieje się tak z powodu samej struktury świadomości. Rozumiesz, o co chodzi, o strukturę świadomości? Oto jego fenomenologiczny opis zilustrowany na przykładzie tramwaju, widzicie, pokazujący strukturę świadomości. Albo strona 50, zobaczmy, nie, strona 60.

Strona 60, zacznijmy od tego. Ja, strona 60, ten mały akapit, ja to ego jako jedność działań. Ja to ego jako jedność stanów świadomości i jakości.

Rozróżnienie, jakie czyni się między tymi dwoma aspektami, „ja” i „mnie”, dwoma aspektami tej samej rzeczywistości, wydaje się czysto funkcjonalne, gramatyczne. Teraz, w kolejnym rozdziale, poświęconym konstytucji ego, autor nawiązuje do tego akapitu i stwierdza, że ego składa się z „ja”. „Ja” składa się z działań, stanów i cech. Czynności, stanów i cech.

Zatem na stronie 61 zaczyna mówić o stanach jako transcendentnych jednościach świadomości. To prowadzi do strony 68, gdzie porusza kwestię działań. Aby jednak zrozumieć, co rozumie przez stany, spójrz na stronę 66.

Nienawiść to stan, stan umysłu. To nie tylko akt myślenia i odczuwania. To, że tak powiem, trwałe stan umysłu.

I mówi, że tym terminem, stanem, próbowałem wyrazić charakter bierności, która składa się z nienawiści. Nic nie robisz, po prostu nienawidzisz. To stan umysłu.

A zatem, kiedy dojdiesz do działań na stronie 68, zauważysz, że na dole strony autor pisze: „Chcielibyśmy zauważyć, że skoordynowane działanie jest przede wszystkim transcendentne. Transcendencja, po prostu stan umysłu. Weźmy na przykład grę na pianinie, prowadzenie samochodu i jazdę konną.

To działania podejmowane w świecie rzeczy. To konkretna realizacja czegoś. Działania.

I trochę nad tym pracuje, a potem na stronie 71, łączy to w całość, zauważasz nowy nagłówek: Konstytucja Ego to Biegun Działania, Stanów i Jakości. Wszystkich trzech. I możesz zajrzeć na przykład na stronę 77.

Nie, 76, z powrotem tam na górze. Nowy akapit o 76, drugie zdanie: Ego to spontaniczne, transcendentne zjednoczenie stanów i działań. Spontaniczne? Tak, to po prostu, jeśli wolisz, się dzieje.

Niekoniecznie zaplanowane. Transcendentne? Tak, bo w ten sposób przekraczam to, kim byłem. Działając, przekraczam to, kim byłem i staję się kimś, kim jeszcze nie jestem.

To transcendencja, samoprzekroczenie, dawne samoprzekroczenie. Zjednoczenie stanów i działań. Spontaniczne, transcendentne zjednoczenie stanów i działań.

A w 77., mówi: Każdy, konsultując wyniki swojej intuicji. Intuicja, oczywiście, jest aktem patrzenia na struktury świadomości w sposób fenomenologiczny, może zaobserwować, że ego jest dane jako wytwarzające jego stany. Podejmujemy się tutaj opisu ego transcendentalnego, ego transcendentnego, raczej nie transcendentalnego, lecz transcendentnego. Istotna różnica.

aprioryczne struktury Kanta . Transcendentność to wznoszenie się ponad, stawianie się czymś nowym. Zaczniemy więc od niezaprzeczalnego faktu, że każdy nowy stan jest bezpośrednio powiązany z ego jako swoim źródłem.

Ten sposób tworzenia jest tworzeniem z niczego, w tym sensie, że stan nie jest dany jako istniejący wcześniej we mnie. Ja go tworzę dla siebie. Ja go tworzę dla siebie.

Tworzę siebie. Dla siebie. Moje istnienie na świecie.

Zatem w następnym akapicie, jednoczący akt refleksji ocenia każdy nowy stan w kontekście konkretnej całości. Mnie. Refleksja nie ogranicza się do pojmowania nowego stanu jako przyłączenia się do tej całości, jako z nią zrośniętego.

Chodzi o relację, która cofa czas i wskazuje mnie jako źródło stanu. Stworzyłem to dla siebie. Dobrze.

No więc tak to wygląda. No to zobaczmy. 88.

Spójrz tam. Teraz podsumujmy trochę. Początek 88.

Fenomenologia bez trudu zrozumie, że ego może być jednocześnie idealną jednością stanów, z których większość jest nieobecna, i konkretną całością całkowicie oddaną intuicji. Drzewo czy krzesło istnieją nie inaczej. To konkretna całość stanów.

A potem następny akapit. Tym, co radykalnie uniemożliwia nabycie prawdziwego poznania ego , to znaczy, rzeczywiste poznanie ego, jest bardzo szczególny sposób, w jaki jest ono przypisane świadomości refleksyjnej. I tutaj autor dokonuje rozróżnienia, które przewija się przez całą książkę, pomiędzy świadomością refleksyjną a nierefleksyjną.

Kiedy biegniesz do tramwaju, całkowicie pochłonięty tym, to jest świadomość bezrefleksyjna, nierefleksyjna. Ale kiedy myślisz o sobie biegnącym do tramwaju, to jest to oczywiście świadomość refleksyjna. Znaczenie tych terminów jest więc dość jasne .

I mówi w 88, że istnieje bardzo szczególny sposób, w jaki ego jest poddawane refleksyjnej świadomości. Ego pojawia się tylko wtedy, gdy na nie nie patrzymy. Ty, wiesz, dokonujesz introspekcji i próbujesz dostrzec siebie .

Refleksyjne spojrzenie musi być skupione na nieistotności, na przeżytych doświadczeniach , o ile emanuje ono ze stanu. Wtedy, za stanem na horyzoncie, kątem oka pojawia się ego. Gdy tylko skieruję na nie wzrok i spróbuję do niego dotrzeć, znika.

Dzieje się tak, ponieważ próbując uchwycić ego jako bezpośredni obiekt świadomości, cofam się do poziomu bezrefleksyjnego. Tak, nie patrzę na siebie, patrzę na ego. Jest jak świnia natłuszczona tłuszczem; po prostu nie da się go złapać.

Ego znika wraz z aktem refleksji. Stąd to irytujące poczucie niepewności, które wielu filozofów wyrażało, skupiając wzrok na tej stronie stanu świadomości. Gdzie ja to widziałem? Oczywiście, że we mnie.

I potwierdzając, że świadomość musi powrócić do siebie, aby dostrzec oko, które jest za nią. I tak Kartezjusz zajrzał do środka i powiedział: „Myślę, więc, ach, istnieję”. Powiedział nawet: „ Mam pojęcie jaźni jako umysłu ”.

Pojęcie to niejasna, niewyraźna idea. Innymi słowy, nie jestem pewien, co mam, ale mam coś. Cóż, mówi Sartre, nie masz tego.

Bo tego tam nie ma . To nie jest coś, co ma tam być . Widzisz, jaźń jest jednoczona, tworzona, formowana w każdym akcie refleksji lub jej braku , w każdym akcie intencjonalności.

Zatem na stronie 90 rozwija to dalej. Oko, które tu znajdujemy, jest w pewnym sensie wsparciem moich działań w świecie. Na przykład drewno musi zostać połamane na małe kawałki, aby ogień się rozpałił.

Musi , to kwestia jakości drewna, obiektywnego związku drewna z ogniem, który trzeba rozpałić. Teraz łamię drewno. Działanie realizuje się w świecie.

Celem i pustym wsparciem działania jest koncepcja oka. Dlatego ciało i obrazy cielesne mogą doprowadzić do całkowitej degradacji konkretnego oka odbicia do koncepcji oka, funkcjonując dla koncepcji oka jako jej iluzoryczne spełnienie. Kiedy

mówię, łamię drewno, i widzę i czuję obiekt, ciało, zaangażowane w łamanie drewna, ciało służy tam jako widzialny i namacalny symbol dla oka.

Czym jest ciało? To bycie w świecie, moje bycie w świecie. Tym właśnie jest jako obiekt fenomenalny. Widzimy więc serię refrakcji i degradacji, którymi zajmuje się ego-ologia – to ładne nowe słowo – ego-ologia.

Refleksyjne, nierefleksyjne. No cóż, wreszcie, na stronie 98, na dole strony, możemy sformułować naszą tezę. Świadomość transcendentálna to bezosobowa spontaniczność.

Określa swoją istotę w każdej chwili, a my nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie niczego przed nią. Istnienie poprzedza istotę. Określa swoją istotę w każdej chwili, a my nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie niczego przed nią.

To, co było, to jedynie istnienie z perspektywy tej nowej istoty. Zatem każda chwila naszego świadomego życia ukazuje nam stworzenie ex nihilo, nie nowy układ, lecz nowe istnienie. Jest coś przygnębiającego dla każdego z nas, co możemy uchwycić na własnej skórze – to niestrudzone tworzenie istnienia, którego nie jesteśmy twórcami.

Na tym poziomie człowiek ma wrażenie, że nieustannie ucieka od siebie, próbując być kimś innym. Proces twórczy trwa. Zatem teraz, kiedy Sartre mówi, że jeśli Bóg umarł, jeśli nie ma transcendentálnego ego, wszystko jest możliwe, rozumiecie, mówi on, że w tym twórczym akcie spontanicznego stawania się nowym „ja” istnieje absolutna wolność.

Bo twoja wolność działania w dowolny sposób na świecie stworzy nowego ciebie, twoją wolność, twoje działanie, rozumiesz. Mamy tu więc to, co on uważa za wolność absolutną. Teraz argumentuje na odwrót.

Jeśli istnieje wolność absolutna, nie może istnieć transcendentálne ego. Bo gdyby istniało transcendentálne ego, nie byłoby ono wolnością absolutną; byłoby ono z góry ustrukturyzowane przez transcendentálne ego. Jeśli istnieje wolność absolutna, nie może istnieć Bóg.

Bo wtedy ego byłoby ustrukturyzowane przez to, co Bóg umożliwia. Zatem w odniesieniu do relacji Dostojewskiego robi to w ten sposób: jeśli Bóg nie żyje, wszystko jest możliwe.

Wszystko jest możliwe, zatem... Nie, to błąd w stwierdzeniu konsekwencji, rozumiesz. Ale dobra. On nie próbuje tego logicznie uzasadniać.

On próbuje fenomenologicznie udowodnić, że tak jest. Przecież jeśli istnieje Bóg lub transcendentalne ego, to nie może być tej absolutnej wolności. To tak, jakby jego argument brzmiał: jeśli istnieje Bóg, nie może być absolutnej wolności.

Istnieje absolutna wolność, więc nie ma Boga, co jest właściwym argumentem *modus tollens*. Cóż, niektórzy zauważyli, że mamy tu do czynienia z absolutyzacją wolności, procesem, który rozpoczął się w Oświeceniu, kładąc nacisk na wolność od tradycji i autorytetu, rozszerzonym u Kanta z jego twierdzeniem o wolności woli, autonomii woli, rozszerzonym u Hegla, gdzie cała historia jest stopniową manifestacją wolności, coraz pełniej, rozumiesz, a teraz kulminuje u Sartre'a, gdzie, jak to ujął, jest to straszliwa wolność. Widzisz, romantyk zaciera ręce z radości na myśl o wolności pełnej samoekspresji, ale Sartre załamuje ręce z rozpacz na myśl o straszności faktu, że coś, co ja robię, może wysadzić w powietrze cały wszechświat.

Wszystko jest możliwe. Cóż, sednem tego jest koncepcja jaźni. Rozumiesz? Myślę, że ma dość spójne stanowisko.

Sądzę, że myli się w opisie fenomenologicznym i chciałbym podzielić się kilkoma uwagami na ten temat następnym razem.