

## { Michael Großheim { **Fenomenologia wrażliwości\***

**Słowa kluczowe:** wrażliwość, zmysłowość, odwrażliwienie, uwrażliwienie.  
**Key words:** sensibility, sensitivity, desensualization, resensualization.

### I. Filozofia i wrażliwość

Na początku była wrażliwość. Tak mogłaby brzmieć odpowiedź na pytanie: co filozofia ma wspólnego z wrażliwością? Będąc tak krótką, odpowiedź musi pozostać jednak niezrozumiała; dopiero po zakończeniu mego badania mogę mieć nadzieję na rozjaśnienie tego początku.

Zazwyczaj za początek (*Anfang*) filozofii uznaje się nie wrażliwość, lecz zdziwienie, zdumienie. Takie klasyczne stanowisko znajdziemy u Platona i Arystotelesa<sup>1</sup>. Możemy spojrzeć w międzyczasie na długą historię pojęcia, która wzywa oczywiście do pewnych rozróżnień<sup>2</sup>. A mimo to jest tak, że bez odpowiedniego uświadomienia sobie tego, zwykło się ujmować filozoficzne zdumienie lub zdziwienie jako przede wszystkim doświadczenie poznawcze, „sprawę głowy”. Ale już podkreślane w tym kontekście przez Platona „oszustwo”, jak również przez niego przekazane paraliżujące oddziaływanie Sokratesa<sup>3</sup> w filozoficznym dialogu, musiałyby nas zastanowić. Kolejny powód do refleksji daje trzeźwy filozof umysłu Kartezjusz<sup>4</sup>, który przedstawia interpretację zdziwienia jako raptownego zaskoczenia duszy, które zmienia poruszenie duchów życia i zmusza do uważnego przyjrzenia się temu, co rzadkie i nadzwyczajne. Chociaż powinno to być doświadczenie duszy, to właściwie rozgrywa się w narządach ciała. Dla Kartezjusza nie ulega bo-

---

\* Tekst niniejszy jest przekładem rozszerzonej wersji wykładu, który prof. M. Großheim (Univ. Rostock, Katedra Nowej Fenomenologii) wygłosił w UAM w dn. 27.11.2009 roku (przyp. redaktora nacz.).

<sup>1</sup> Por. Platon, *Theaitet* 155c-155d; Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 12-17.

<sup>2</sup> Por. np. E. Martens, *Vom Staunen oder Die Rückkehr der Neugier*, Leipzig 2003, s. 15 i n.; E. Jain, T. Trappe, *Staunen, Bewunderung, Verwunderung*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, wyd. v. J. Ritter, Tom 10, Darmstadt 1998, s. 116-126.

<sup>3</sup> Por. Platon, *Menon* 80a-c.

<sup>4</sup> Por. R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, pod red. K. Hammachere, Hamburg 1996, s. 108-113.

wiem wątpliwości, „że przedmioty zmysłów, które są nowe, w mózgu natrafiają na określone miejsca, które nie są zwykle osiągane i że te części [mózgu] są nadzwyczaj delikatne i mniej odporne niż te, które zahartowało częste poddawanie wstrząsom”.

Czyż nie można by rozumieć zdziwienia jako cieleśnie odczuwanego, wyznaczonego przez jego udział w problemie „bycia pod wrażeniem” (*Beindrucktsein*)? Filozof byłby wówczas na tym tle kimś w rodzaju dającego się poruszyć *spectator novus* (Seneca<sup>5</sup>). W tym sensie omylny człowiek, jakim jest Nietzsche, jest dumny ze swej „filozoficznej wrażliwości”, która odróżnia go od tępych współczesnych<sup>6</sup>. Bliższa analiza związku między filozofią i wrażliwością prowadzi u Nietzschego jednakowoż do niebezpieczeństwa „wylania dziecka z kąpielą”. Wyjaśnia on krótko: „Teorie filozofa są albo brutalnym uogólnieniem jego doświadczenia wrażliwości, albo środkiem, przez który chce zapanować nad tą wrażliwością – uduchowanie itd. – ucieczka przed nim w duchowy chłód, formalną oschłość”<sup>7</sup>. Wedle Nietzschego mamy zatem na początku wrażliwość, a na końcu filozofię, ale obie tu opisane drogi od jednego do drugiego wydają się pokazywać nierzetelne formy radzenia sobie z wyjściowym problemem. Na dalszą uwagę zasługuje szczególnie wspomniana na końcu instrumentalizacja filozofii celem wychłodzenia wrażliwości, ponieważ może ona wyjaśnić, jak doszło do wyparcia wrażliwości w filozofii. Ostatecznie więc nie oddaje się sprawiedliwości ani filozofii (jako czystego środka), ani wrażliwości (jako w istocie zwalczanej). Człowiek, którego to dotyczy, podąża za wymagającym wysiłku celem, aby przez filozofowanie odzyskać ponownie *opanowanie*, które w zdziwieniu było, jeśli nie utracone, to przecież zagrożone. I faktycznie można zaobserwować, że filozofowie mają takie problemy z własną wrażliwością. Na przykład młody Sartre z powodu swojej wrażliwości bardzo cierpiał i przedsięwziął wiele, aby z siebie tę „słabość” (*Schwäche*) wypędzić<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Seneca, *Briefe an Lucilius*, 64, 5n.: „*Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae; non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum interim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video*”.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Chronik in Bildern und Texten*, München/Wien 2000, s. 684: „Nie będę w końcu ukrywał, że cały ten czas był dla mnie bogaty w syntezujące zrozumienie i oświecenie; że moja Moc znów wzrasta, osiągając »nieprawdopodobne« i filozoficzna wrażliwość, która mnie odróżnia, formułuje swoje ostateczne wnioski” (KSA, B. 8, Nr 973, s. 226 i n.).

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, w: tegoż, *Kritische Studienausgabe* Bd. 12, pod red. G. Colli, M. Montinari, München 1988 (2. wyd.), s. 319, por. 116 (Platon delectował się „już w pojęciu zawartym zwycięstwem nad jego zbyt drażliwą i cierpiącą wrażliwością”).

<sup>8</sup> Por. K. Dirscherl, *Plädoyer für eine Geschichte der Sensibilität*, w: K.D. Hansen (red.), *Empfindsamkeiten. Passauer Interdisziplinäres Kolloquium 2*, (1990), s. 210 (ze szczegółowymi odniesieniami do Sartre’a).

Radykalne wyzbycie się wrażliwości może być, jak zauważył Nietzsche, ważnym motywem u znanych nam myślicieli. Kant sformułował stosowny, sceptyczny wobec wrażliwości, ideał obrony wszelkiego poruszenia: „[...] jest to największą doskonałością w człowieku, kiedy zawsze zachowuje nad sobą panowanie, tak, że żadne wrażenie nie pozbawia go opanowania”<sup>9</sup>. Motyw „opanowania” posuwa nas dalej w związku z tematem wrażliwości; w pierwszej kolejności musi być podane jednak dokładniejsze określenie. Mogą do tego posłużyć rozważania Hermanna Schmitza, który dochodzi, zachęcony przez mowę potoczną, do następującej definicji: „Opanowanie jest tym, co traci się, kiedy traci się opanowanie. Każdy człowiek, który stał się osobą, ma sobie właściwe opanowanie. Jest to częściowo określone przez instytucjonalnie narzucone role, a więc choćby przez to, jaki kto jest na jego szczególny sposób bycia dzieckiem, matką, babcią, nauczycielem, lekarzem, chłopem, żebrakiem; częściowo zależy ono od tego, co psychiatra Jürg Zutt nazwie »wewnętrzną postawą«, a więc nabytego w drodze nawyku sposobu, w jaki człowiek sam sobie ze sobą radzi, jako człowiek na przykład wyniosły, miły, rozważny, spokojny, prowadzony jest przez nieufną ostrożność, w całym swym odniesieniu do ludzi i rzeczy”<sup>10</sup>. Psychiatra Zutt charakteryzował „wewnętrzną postawę” człowieka jako medium, przez które partner w danej sytuacji uzyskuje pewien wpływ; nie jest to zatem coś z góry jasno określonego i sztywnego, lecz otwartego i zmiennego. Ludzie, według Zutta, doświadczają, że w sytuacji wspólnotowej dochodzi nie tylko do modyfikacji ich wewnętrznej postawy przez tego każdorazowo Innego, lecz nawet „sterują” sobą wzajemnie w swoim zachowaniu i przeżyciu<sup>11</sup>.

Stosunek do tych sposobów opanowania dzieli filozoficzne umysły. W nawiązaniu do uwag Nietzschego i Kanta, można sformułować dwie tezy:

- 1) projekt *wyzbycia się wrażliwości* chce zachować opanowanie ze względu na samo opanowanie,
- 2) alternatywny projekt *poradzenia sobie z wrażliwością* z drugiej strony dąży do zachowania opanowania ze względu na możliwość bycia poruszo-nym.

Do zilustrowania tych tez powinien przede wszystkim posłużyć przykład, w którym dana osoba przeznaczca całą energię na zachowanie zagrożonego opanowania, tak że niezależność wymagana przez wrażliwość w obchodzeniu się z opanowaniem musi zginąć. W osobistej notatce filozofa Oswalda

---

<sup>9</sup> Immanuel Kant's *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen* wyd. przez F. Ch. Starkego, Leipzig 1831, s. 222.

<sup>10</sup> H. Schmitz, *Der gespürte Leib – vergessen zwischen Seele und Körper*, w: tegoż, *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der totalen Vernetzung*, Freiburg/München 2005, s. 148 i n.

<sup>11</sup> J. Zutt, *Die innere Haltung*, w: tegoż, *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963, s. 1-88.

Spenglera ma się to tak: „Moja okropna wrażliwość, którą ledwie ktoś może pojąć. Każdy z niewielkiej grupy ludzi, z którymi w *ogóle* się spotykam, ma małe dziwactwa, które mnie straszliwie męczą. Jakieś wyrażenie, drobny element gwary, określony rodzaj bycia delikatnym, rozstrojonym, przyjaznym, powodują we mnie nagle wewnętrzny wstręt do całego świata tak, że chcę odejść i od wszystkich się odizolować; taki drobiazg może na mnie działać całe dnie i przerodzić się we wściekłą nienawiść tak, że nikt tego nie zauważy”<sup>12</sup>.

Spengler nie formułuje filozoficznych zaleceń jak Kant; jest na to jeszcze zbyt bezpośrednio zajęty samym problemem. Co charakterystyczne, jest tutaj mowa o „nadwrażliwości” (*Empfindlichkeit*) – można byłoby tu dokonać odgraniczenia od wrażliwości (*Sensibilität*) poprzez dające się zaobserwować zafiksowanie na opanowanie. Ktoś nadto wrażliwy musi włożyć wiele wysiłku, by zapobiec osobistemu regresowi, stąd ma siebie na pierwszym planie; kto tak trwożnie strzeże własnego opanowania, ten jest wręcz urodzonym kandydatem dla programu wyzbycia się wrażliwości. Wrażliwy może pozwolić sobie natomiast na to, aby wystawić swoje opanowanie na atak wrażeń, w większym stopniu i większej mierze zważając na to, na *co* jego opanowanie jest wystawione: mianowicie to, co na niego wpływa. Kto nadwrażliwy – nie jest w stanie przekroczyć granic własnego cierpienia i reaguje poprzez odwrócenie się od świata, podczas gdy wrażliwy potrafi zrozumieć stan partnera i może odpowiednio do tego dobrać własne postępowanie. Elastyczne zachowanie opanowania, nie jego przedwczesna utrata, a także nie kurczowe trzymanie się ustalonej wcześniej formy są warunkiem wrażliwości: „Wrażliwość opanowania zostaje otwarta przez gotowość, by je w mniejszym lub większym stopniu zaryzykować i dać sobą wstrząsnąć, jednakowoż bez utraty opanowania”<sup>13</sup>.

Kiedy Kant wzywa człowieka do tego, by panował nad sobą i zapobiegł odarciu z opanowania przez wrażenia, to tak, jak gdyby to trzymanie się wewnętrznego opanowania było zadeklarowanym ideałem. Tym samym Kant umieszczałby się w filozoficznym projekcie eliminacji wrażliwości – to podejrzenie wsparte będzie później przez jeszcze inne rozważone przez nas świadectwa. Alternatywą byłoby natomiast radzenie sobie z wrażliwością, które zapobiegałoby jedynie temu, by człowiek wyzbył się całkowicie wrażliwości, podczas gdy jest ona w zasadzie dopuszczalna. Korzystne warunki dla radzenia sobie z wrażliwością oferuje kombinacja określonych cech charakteru: duża wrażliwość stanowi – jak w rozmowie zauważył Goethe – nie

<sup>12</sup> O. Spengler, *Ich beneide jeden, der lebt. Die Aufzeichnungen „Eis heauton“ aus dem Nachlaß*. Z postłowiem G. Merlio, Düsseldorf 2007, s. 82.

<sup>13</sup> H. Schmitz, *Fassung als Spielraum der Person*, w: tegoż, *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock 2003, s. 172 i n.

tylko talent, lecz także niebezpieczeństwo dla osobowości, byłoby więc najlepiej, gdyby była połączona z nadzwyczajną hardością (jak u Voltaire'a)<sup>14</sup>. Nietzsche poszerza tę myśl w sposób historyczno-kulturowy, dowodząc, że w antycznej Grecji najbardziej czuła wrażliwość była połączona z rozsądkiem i wnikliwością<sup>15</sup>.

Jeden ze sposobów opanowania wrażliwości, która nie jest według Goethego zdana na indywidualne cechy charakteru, znajduje się w filozofii. Tłem jest tu poszukiwanie oparcia, opanowania, cechujące podatnego na wrażenia człowieka. Hermann Schmitz mówi o zadaniu człowieka, polegającym na poradzeniu sobie w sposób światły z nawiedzającym go tym, co przemożne: „Wychodzę od tego, że ludzie przez wrażenia i atmosferę stają się tak dotknięci, że potrzebują odpowiadającego temu uprzedmiotowienia, aby się odnaleźć i aby zająć w mniejszym lub większym stopniu stabilną postawę wobec tego, co ich porusza”<sup>16</sup>.

Jednym z fenomenów, który bardzo wczesnie zajmował ludzi i który wywierał wrażenie, jest dla przykładu ogrom kosmosu. To intensywne wrażenie może wręcz obezwładnić. Jeśli człowiek chciałby jakoś temu zaradzić, jest skazany na uprzedmiotowienie (*Vergegenständlichung*) (na przykład przez koncepcje „gwiazd”, przez nazywanie gwiazdozbiorów i ustalenie prawidłowych związków), które, jak to się mówi, „oswoi” bezmiar kosmosu<sup>17</sup>.

Filozofia jest więc między innymi troską człowieka o stanie się panem swojego opanowania, zagrożonego przez doświadczenie wrażliwości (zduśmienia, zdziwienia, irytacji) poprzez tworzenie pojęć i teorii. Tym samym model Nietzschego utracił coś ze swojej szorstkości i „pojmująca wrażliwość” (Hermann Schmitz), która łączy zachwyt i opanowanie ze sobą, okazuje się możliwa.

Aby jednak nie zostać źle zrozumianym: zdanie „na początku była wrażliwość” w kontekście tu przytoczonym nie znaczy, że każda filozoficzna refleksja musi wychodzić od doświadczenia wrażliwości. Filozoficzne wstrząsy (*Erschütterungen*) tego typu są dzisiaj niezwykle rzadkie, jak zauważył Erich

---

<sup>14</sup> Goethe w liście do Eckermanna, z 20.12.1829 r.

<sup>15</sup> Por. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. Tom 1, wyd. G. Colli, M. Montinari, München 1988, s. 563.

<sup>16</sup> H. Schmitz, *Leib und Gefühl in der Kunst*, w: M. Großheim (red.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin 1995, s. 10. Uprzedmiotowieniem tego rodzaju jest przy tym dla Schmitza stworzenie pojęcia lub teorii, innym – poezja, a trzecim, z poprzednim się przecinającym – sztuka. Nie ma tu miejsca, by omówić specyficzne różnice zachodzące między tymi obszarami.

<sup>17</sup> Por. R. Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1985 (3. wyd.), s. 221 i n.

Rothacker<sup>18</sup>, ponieważ my, którzy zastaliśmy już długą historię filozofii, jesteśmy spadkobiercami różnorodnych uprzedmiotowień<sup>19</sup>, których z reguły nie jesteśmy świadomi, a które obowiązują nas jako oczywiste podstawy do dalszego filozofowania.

## II. Czym jest wrażliwość? Rozważania fenomenologiczne

Oczyściliśmy teraz, trochę na przekór, obecnie dominujące rozumienie filozofii. Znalezienie w „oficjalnej” (*offiziellen*) filozofii miejsca dla wrażliwości nie jest wcale proste. Ostrzeżenia przed wieloznacznością [tego] słowa sięgają daleko, przynajmniej od Herdera do Husserla. *Lalande*, standardowe dla filozoficznej terminologii francuskie dzieło, wyciągnie z tej okoliczności konsekwencję, by zrezygnować całkiem z [jego] użycia. Także nasz najważniejszy słownik, *Historyczny słownik filozofii* (*Historische Wörterbuch der Philosophie*), objaśnia krótko i zwięźle: „»Wrażliwość« jako filozoficzne pojęcie nie jest w XX wieku precyzyjnie wyjaśnione i jest świadomie unika-  
ne”<sup>20</sup>.

Można byłoby powiedzieć bardziej krytycznie, że wrażliwość w dzisiejszej teorii jest tematem niemalże zapomnianym, i to mimo jego zapewne bezspornej roli w codziennym ludzkim życiu. Taka przepaść między bytem zdziwionym i przytomnością jest problematyczna, zaś podjęcie próby jej zasypania jest zadaniem fenomenologii. Czym jest wrażliwość? To fenomenologiczne pytanie musi więc zostać postawione jako następne, zgodnie z mottem ruchu fenomenologicznego: „Do rzeczy samej!” Kryje się za tym hasłem troska o zmianę nadzwyczaj dziś rozpowszechnionego trendu, by przedmiot po prostu przeoczyć, wciągając go do *sieci przyczyn, funkcji lub warunków*. Krótki przykład może rozjaśnić tę myśl: zachowaniowo-biologicznie ukonstytuowane „wyjaśnienie” tego, „do czego” „służy” ludzki śmiech, jaką zatem ma funkcję, w żaden sposób nie zastąpi znacznie bardziej palącego zadania *opisu* (*Deskription*) tego fenomenu.

<sup>18</sup> E. Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, z wprowadzeniem W. Perpeeta, Bonn 1966, s. 210n.: „Ciągle podkreślam, że rzadko kiedy dochodzi do autentycznego postrzegania, że zapożyczamy powszechnie przyjęte treści postrzegania z mowy potocznej i obrazu świata. Tak jak postrzegania są rzadkie, tak też rzadkie są i wstrząsy w tej bezpośredniej styczności i spotkaniu z rzeczywistością. Wstrząsy, w których otwierają się przed nami nowe znaczenia, z rzeczywistości narzucają się nam, jak to się mówi, z wielką, ale łagodną mocą”.

<sup>19</sup> Por. H. Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988, s. 381-396.

<sup>20</sup> Por. F. Baasner, hasło *Sensibilität*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, wyd. przez J. Rittera, Tom 9, Basel/Stuttgart 1995, s. 609-613.

Do rzeczy [samej] znaczy więc przede wszystkim: *precz od rzeczy podrzędnych*. Duży splot (*Geflecht*) tych rzeczy podrzędnych, których się kurczowo trzymamy, jest tworzony na przykład przez odpowiedzi na takie pytania: Co się za tym kryje? Jak to powstaje? Jak można to wyjaśnić? Skąd to się bierze? Do czego to można sprowadzić? Jak możemy to osiągnąć / wywołać? Co możemy z tego wywnioskować bez względu na doświadczenie? To są wszystko pytania, które w fenomenologicznym badaniu nie odgrywają żadnej roli.

Ma natomiast znaczenie – jak się w końcu okaże – pytanie o to, w czym, nie zauważając tego, żyjemy. Z uwolnieniem fenomenów od ich teoretycznej funkcjonalizacji (*theoretischen Funktionalisierung*) łączy się także praktyczna nadzieja, żeby odkryć nowe możliwości życia. Wrażliwość, w teorii dotąd rzadko brana pod uwagę, często nawet skazywana na wygnanie, jest ku temu dobrą sposobnością.

Fenomenologiczna próba znalezienia odpowiedzi na pytanie „Czym jest wrażliwość?” skupia się najpierw na eksplikacji naszego przedrozumienia, zorientowanych na przykładowe doświadczenia codziennego życia. Takie proste przykłady znajdują wyraz w następujących zdaniach:

- „Spostrzegam, że on nie bierze mnie poważnie”.
- „Nie czuję się w tym otoczeniu dobrze”.
- „Mam przeczucie, że nie mogę mu zaufać”.
- „Mam wrażenie, że rozmowa telefoniczna nie przebiega po mojej myśli”.
- „Utwór muzyczny bardzo mnie poruszył”.
- „Pogoda jest dzisiaj bardzo przygnębiająca”.
- „Spostrzegam, że ludzie mnie nie słuchają”.

Co można zaobserwować w tej ogólnej strukturze? Podstawowym wydaje się fakt, że stan pewnej osoby zmienia się dzięki uchwyconemu wpływowi i ta zmiana nie jest zwyczajnie zależna od woli człowieka, którego dotyczy. W pierwszym podejściu możemy więc wrażliwość spróbować uchwycić jako (w znacznym stopniu) niekontrolowaną lub mimowolną gotowość do zmiany stanu własnego. Jednak takie określenie [wrażliwości] byłoby pomyślane zbyt obiektywistycznie, ponieważ sejsmograf, igła kompasu czy papier fotograficzny byłyby także [uznane za] wrażliwe<sup>21</sup>. Musi więc być także ktoś, kto jest świadomy tego, że: coś *mi* się zdarza, coś *mi* się przytrafia. Potrzebna jest czujność dla własnego usposobienia (*Zumutesein*), *conscientia* jako wiedza o sobie samym.

---

<sup>21</sup> Por. z obiektywizującą tendencją: H. Kruchen, *Sensus in einigen Ableitungen im Französischen, Englischen und Deutschen*, w: *Europäische Schlüsselwörter*, wyd. przez: Sprachwissenschaftlichen Colloquium Bonn. Tom II: *Kurzmonographien I Wörter im geistigen und sozialen Raum*, München 1964, s. 154 i n.

Z tej perspektywy można powiedzieć: chodzi o dostrzeżenie, czy jakiś wpływ (człowiek, otoczenie, pogoda, dzieło sztuki etc. = sytuacja) jest *dla mnie* sprzyjający lub szkodliwy. To jednak byłby zbyt subiektywny punkt widzenia, ponieważ do wrażliwości należy właśnie także trzymające w napięciu doświadczenie, by zauważyć, jak się drugi czuje. Jednak to zależy z kolei od sposobu, w jaki w obecności innych czujemy się sami. Hermann Schmitz wskazywał na to, że widząc innego człowieka, bierzemy udział w jego stanie cielesnym, że poprzez rezonans na własnym ciele odczuwamy, jak z nim jest<sup>22</sup>.

Trzy całkiem różne przykłady powinny to lepiej wyjaśnić:

1. Ludwig Klages wprowadza w swej teorii wyrazu (*Ausdruckslehre*) jako przykład „subtelna”, to znaczy wrażliwą kobietę, która wracającemu do domu małżonkowi rzuca spojrzenie pełne delikatnego rozdrażnienia (*Ge reiztheit*), na syna zaś patrzy z pewną irytacją (*Verstimmung*)<sup>23</sup>.

2. Goethe w *Fauście I* pozwala swej literackiej figurze, Małgorzacie, reagować wrażliwie na obecność Mefistofelesa. Twarz Mefista dała jej cios w serce, tak jak nożem, jego obecność wzburzyła jej krew, ona przed nim czuje się okropnie, uważa go za szelmę, patrząc na niego wie, że nic go nie obchodzi. W ramionach Fausta czuje się dobrze, natomiast obecność jego towarzysza krępuje ją<sup>24</sup>.

3. Były amerykański sekretarz stanu Kissinger relacjonuje swe spotkanie z Mao: „Nie poznałem jeszcze – może z wyjątkiem Charles’a de Gaulle’a – żadnego człowieka, od którego promieniowałaby tak nieokiełznana i skoncentrowana siła woli. Stał jak posąg, tuż obok niego opiekunka, która mogła go mocno przytrzymać w razie konieczności (i [mówię to] na podstawie mojej ostatniej wizyty); zdominował cały pokój, wprawdzie nie przez zewnętrzny przepych, który przywódcom większości krajów nadaje pewnego dostojenstwa, lecz przez prawie cieleśnie namacalną aurę niepomamowanej chęci zdobycia uznania”<sup>25</sup>.

Mowa jest tu na końcu o „prawie cieleśnie namacalnej aurze” skoncentrowanej siły woli; wcześniej słyszeliśmy coś o intensywnych poruszeniach w obecności nieprzyjemnej istoty, a na początku tego szeregu przykładów delikatna wrażliwość została ujęta jako bezpośredni dostęp do samopoczucia innego człowieka. Wszystko wskazuje na to, że kiedy mówimy o „wrażliwości”, to poniżej werbalnej komunikacji istnieje teoretycznie rzadko postrzegana *komunikacja cielesna*.

<sup>22</sup> Por. H. Schmitz, *Die Aufhebung der Gegenwart* (System der Philosophie V), Bonn 1980, s. 82.

<sup>23</sup> L. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn 1950 (7., popr. wyd.), s. 52.

<sup>24</sup> Por. J.W. Goethe, *Faust I*, wers 3472 i n.

<sup>25</sup> „Der Spiegel” Nr 39, 24. September 1979, s. 183.



Rozstrzygającym czynnikiem wrażliwości w opisanych przypadkach wydaje się nie prosta gotowość do zmiany własnego stanu, lecz coś, co najlepiej opisuje określenie „zdolności współodczuwania” (*Mitschwingfähigkeit*). Młody hrabia Dürckheim powiedział, kiedy poruszał się jeszcze w nurcie fenomenologicznym, o osobliwym „współbrzmieniu” podmiotu przeżycia z przestrzennym charakterem, przez który jest się „dotkniętym”, „zagadniętym”, „poddawanym urokowi”<sup>26</sup>. Jakiego rodzaju jest owo współdrżące, rezonujące ciało?

Prowadzi to do pytania o *siedzibę wrażliwości* (*Sitz der Sensibilität*). W nowszej literaturze francuskiej Michel Serres<sup>27</sup> podkreślał, że wrażliwość to rzecz naskórka. Wielu autorów XIX i XX wieku uważa natomiast nerwy za odpowiedzialne za wrażliwość<sup>28</sup>. „Nerwy” nie oznaczają jednak przy tym zwykle rzeczywistych, medycznych i fizjologicznych przedmiotów; są one używane wyłącznie jako metafora dla możliwości poruszenia ciała, które jest w stanie się rozszerzyć lub skurczyć<sup>29</sup>. Jeszcze powszechniejsze jest starsze łączenie [wrażliwości] ze zmysłami i duszą.

Nasza teza zwraca się przeciw wszystkim tym pochodzącym z tradycji przyporządkowaniom: wrażliwość ma niewiele do czynienia ze „zmysłami”, ze „zmysłowością” jeszcze mniej. Wrażliwość nie jest rzeczą zmysłów, ani duszy, lecz *ciała*. Pod pojęciem „ciała” rozumiemy tu to, co człowiek może sam „odczuć” (*spüren*) w okolicy swojego ciała, bez opierania się na świadectwie pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, dotyku, węchu, smaku)<sup>30</sup>. Wrażliwość opiera się na cielesnej komunikacji, przez którą „odczuwamy” innych na własnym ciele. W grę wchodzi tu znowu „opanowanie”, a mianowicie

<sup>26</sup> K. Dürckheim, *Untersuchungen zum gelebten Raum*. (= Neue Psychologische Studien, wyd. przez F. Kruegera, 6. Bd., 4. Heft), München 1932, s. 445.

<sup>27</sup> M. Serres, *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, zredag. przez M. Bischoffa, Frankfurt a. M. 1998, s. 61 (por. s. 88 i n.): „Skóra, tkanki jakby skupione w jednym miejscu, rozwija wrażliwość. Ona drży, ma swój wyraz, oddycha, słucha, widzi, kocha i daje się kochać, przyjmuje, ponownie odrzuca, cofa się, przechodzą ją ciarki ze strachu, przyobleka się w szramy, rumieńce, okaleczenia duszy”.

<sup>28</sup> Por. np. wywody tajnego radcy medycznego Ewalda na temat „nieprzydatnych odgłosów” („Antirüpel” 2/1910, Nr 1, s. 1, tu cytowane na podst.: J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998, s. 100): „Układ nerwowy człowieka (o ile przekazuje naszemu organizmowi wrażenia ze świata zewnętrznego) jest jak liście osiki. Jak te, przez najmniejszy powiew wiatru, tak tamten przez najmniejsze przychodzące z zewnątrz bodźce, doznaje poruszenia. Bodźce, które są tak słabe, że w zwykłych okolicznościach rzadko lub w ogóle nie są uświadamiane. I jak wiatr może przerodzić się w burzę, wyginać gałęzie i zrywać liście, tak też nasz układ nerwowy na każdym poziomie jest poddawany emocjom, od tych najsłabszych do najsilniejszych, przy czym ślady takiej burzy nerwów są również nieuniknione”.

<sup>29</sup> Por. J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Vierter Versuch*, Leipzig/Winterthur 1778, s. 121 i n.

<sup>30</sup> Por. H. Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld 2007, s. 15 i n.

jako medium: „Opanowanie jest zawsze także cielesne i wchodzi w grę w obcowaniu cielesnym. Charakter tego »wchodzenia« określa stopień wrażliwości, z jakim człowiek odkrywa niuanse wymownych wrażeń. Ktoś, kto sztywno i mocno pilnuje swego opanowania, np. jako zainteresowany jedynie dokładnym przestrzeganiem reguł wykonywania zawodu inżynier, lekarz, oficer, surowa matka, ten pozostanie zamknięty jak ciemne lustro, mniej lub bardziej patrząc obok ludzi i wszystkiego, co mu coś mówi, jeśli tylko nie chodzi o przekazane wprost, lecz o współdrżące niuanse. Przeciwnie ten, kto potraktuje własne opanowanie nieco luźniej, bez porzucenia go zaraz: może pozostać z pomocą tego wrażliwy na innych i okoliczności. Lekko złagodzone opanowanie stanie się wehikułem antycypującym rozumienie w cielesnej komunikacji”<sup>31</sup>.

Ale przecież ciało było traktowane w historii filozofii mniej w jego roli pola rezonowania (*Resonanzboden*), lecz raczej jako swego rodzaju kłopot (*Störenfried*) (choćby przez Schopenhauera, Gabriela Marcela, Herberta Plügge). Trzeba ciągle liczyć się z tym, że filozofowie komentowali rolę ciała dla człowieka generalnie, w szczególności także dla jego wrażliwości, w sposób pogardliwy. Tak uważa Diderot, który każe powiedzieć lekarzowi Bordeu, że wrażliwa istota jest istotą wydaną na samowolę przepony<sup>32</sup>. Tak sądzi również inny XVIII-wieczny autor w krótkim spojrzeniu na nasz temat, deklarując bezceremonialnie, iż prawdziwym źródłem wrażliwości są „wnętrznosci”<sup>33</sup>. Bycie wydanym byłoby już czymś wystarczająco złym, a tu jeszcze bycie wydanym właśnie temu, co Luther i Angelus Silesius nazwali „zgnilizną cielesną” – ta sytuacja znacznie utrudnia wolne od oceny badanie fenomenu.

### III. Dewaluacja „wrażliwości” w tradycji filozoficznej

Wraz z tym staje się równocześnie jasne, że zajęcie się pytaniem o „co” (*Was-Frage*) nie może być jedynym fenomenologicznym zadaniem. Na drugim miejscu musi chodzić o wyraźne krytyczne zmierzenie się z wartościowaniem i zniekształceniami, poprzez które filozoficzna tradycja zasłania drogę „ku rzeczy samej”. Fenomen wrażliwości domaga się tu postawienia

<sup>31</sup> H. Schmitz, *Der gespürte Leib*, s. 149. Por. też: H. Schmitz, *Fassung als Spielraum der Person*, s. 172 i n.

<sup>32</sup> D. Diderot, *D'Alemberts Traum*, w: tegoż, *Philosophische Schriften*, t. 1, zred. przez v. T. Lücke, Berlin 1961, s. 563; por. też t. 2, s. 69 i n.

<sup>33</sup> Johann Carl Wezel (1779), w: W. Doktor, G. Sauder (red.), *Empfindsamkeit. Theoretische und kritische Texte*, Stuttgart 1976, s. 73.

szeregu zasadniczych pytań, które otaczają, traktowane dotąd jako naczelne, pytanie o „co”:

- Czy chodzi o słabość człowieka, którą powinien zwalczyć i przezwyciężyć?
- Czy chodzi o furtkę na pomysły z uwagi na niewystarczający materiał poznawczy?
- Czy chodzi o zakłócający społeczny czynnik, który rozluźnia zdyscyplinowanie człowieka i wywołuje konflikty?
- Czy chodzi o coś, co łączy nas ze zwierzęciem?
- Czy może chodzi o jakąś wielką, choć jeszcze niewystarczająco rozwiniętą możliwość człowieka, która wymaga późniejszego kultywowania?
- Czy chodzi o notoryczne niedocenianie, ponieważ w swej istocie jeszcze niewłaściwie ujęte źródło poznania?
- I czy chodzi o antropologiczną podstawę dla taktu, współczucia i względu w ludzkim współistnieniu?
- Czy chodzi o coś, co nas ochrania od zwierzęcej surowości?

Na te pytania oczywiście nie możemy tu odpowiedzieć; powinny jednak stanowić impuls do tego, by przebadać tradycję myślenia nad zagadnieniem wrażliwości. Droga do „rzeczy samej” nie jest bowiem rozbudowaną i przejrzystą ścieżką, droga ta musi dopiero zostać specjalnie utorowana, a mianowicie poprzez rozprawienie się z tradycyjnym postrzeganiem fenomenów. Aby nie podejmować przedwczesnej odpowiedzi na to pytanie o *co*, które w skrytości jest sterowane przez tradycję, jest więc niezbędna – jak to wyraził Heidegger – „fenomenologiczna destrukcja tradycji”<sup>34</sup>.

Właśnie w wypadku „wrażliwości” takie postępowanie okazuje się niezbędne, ponieważ wszystkie opisy są tak poprzetykane ocenami, że fenomen musi zostać odsłonięty dopiero ze wszystkimi tymi interpretacjami, kierowanymi przez różne interesy. Temat, który z początku wydawał się tak niegroźny, staje się oto polem bitwy antropologii, teorii poznania i etyki.

Krótko i zwięźle, ale i dosadnie, to miejsce bitwy daje się scharakteryzować tak: w historii filozofii wrażliwość była albo (pod nazwą „zmysłowości”) *teoriopoznawczo zmarginalizowana* względnie *wyobcowana*, albo (pod tą samą nazwą) *moralnie zadenuncjowana*, albo (pod nazwą „uczuciowości” (*Empfindsamkeit*)) *moralnie zinstrumentalizowana*.

Motywy tej dewaluacji są różne:

1. O ile „wrażliwość” (jako zmysłowość w neutralnym sensie) oznacza zasadnicze bycie otwartym na świat, myśliciele chrześcijańscy uznali ją za

<sup>34</sup> Por. (w wielu miejscach): M. Großheim, *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin 1994, s. 112 i n.

konkurencję wobec prawdziwej wiary i agitowali za odwrotem od świata ku życiu wewnętrznemu. Wymóg *abstractio a sensibilibus* (Tomasz z Akwinu<sup>35</sup>) powinien służyć skoncentrowaniu uwagi na Bogu i tamtym świecie. Na takim stanowisku stoją: św. Augustyn (354-430), Tomasz z Akwinu (1225 lub 1226-1274), Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327), Thomas z Kempen (1379 lub 1380-1471), Teresa z Avili (1515-1582).

2. „Wrażliwość” prawie bez wyjątku była traktowana jako bierna zdolność człowieka, a człowiek oczywiście niechętnie widzi siebie w takiej nie-aktywnej roli. Epistemologiczną bierność przypisuje zmysłowości na przykład Kant w *Krytyce czystego rozumu*: „Jeżeli zmysłowością chcemy nazwać odbiorczość naszego umysłu polegającą na przyjmowaniu przedstawień, o ile go coś w jakikolwiek sposób pobudza, to w przeciwieństwie do tego intelekt jest zdolnością wytwarzania samemu przedstawień lub też samorzutnością poznania”<sup>36</sup>.

W etyce bierność jest stawiana na równi z obcą determinacją, w stosunku do której podkreśla się wartość samookreślenia. W tych ramach mieści się walka Kanta przeciwko byciu poddawanym działaniu bodźców, przeciw skłonnościom, przeciw bodźcom (*stimuli*)<sup>37</sup>. Motywem efektywnym jest tu zainteresowanie samokontrolą i samoutwierdzeniem się, podczas gdy wrażliwość akurat łączy się z niebezpieczeństwem, że z powodu tego, co wywiera wrażenie, można opanowanie stracić.

3. Starożytna nauka o różnych możliwościach duszy (przede wszystkim w odsyłającej do Arystotelesa wersji<sup>38</sup>) określała następne pokolenia. Dla Scholastyków zmysłowość (*sensualitas*) jest niską możliwością duchową: Albert Wielki charakteryzuje ją jako *vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur, in corporis exteriores sensus et appetitus rerum ad corpus*. W czasach nowożytnych Christian Wolff odróżnia zmysłową (niską) i wyższą zdolność poznawczą, Baumgarten musi bronić się przed wątpliwościami, czy niską zdolność poznawania, zmysłowość, należy raczej zwalczać, czy

<sup>35</sup> Por. np. *Summa* 2,2, quaestio 53, art. 6: „*Perfectio autem prudentiae et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus*”; quaestio 15, art. 3: „*perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatis*”.

<sup>36</sup> *Krytyka czystego rozumu*, A 51 B 75; por. również B 68, B 151 i n. i *Logik Dohna*: „Wyobrażenia i rozumienie są jedną czynną zdolnością postrzegania ludzkiego umysłu. Ale zmysły są całkiem bierne, niezbędny jest dla nich przedmiot, wyobrażenia tworzy własne przedmioty” (AA XXIV 705, 34-706, 2).

<sup>37</sup> „Zasadnicza doskonałość wolnej w postępowaniu jednostki polega na tym, że ta wolność nie daje się ujarzmić skłonności i w ogóle żadnej obcej pobudce się nie poddaje” (AA XIX 105, 31-106, 3). „Skłonność jest ślepa i poddańcza, czy to łagodna czy nie [...]” (KpV 213, AA V 118, 14n.).

<sup>38</sup> Por. *De anima* II 2 (431a30n.); EN VI 2 (1139a3n.), IX 9 (1170a17n.).

raczej pobudzać<sup>39</sup>, w końcu także Kant pod koniec wieku staje się przedstawicielem teorii hierarchicznie uporządkowanych zdolności duszy<sup>40</sup>.

4. Metaforyczne umieszczenie zmysłowości w „dolnych obszarach duszy” ma odpowiednik w zakwalifikowaniu jej jako „zwierzęcej”. Za „zwierzęce” uważa się tu zarówno zmysłowe postrzeganie, jak i skłonność do rozkoszy. Same w sobie te rzeczy nie mają ze sobą wiele wspólnego, ponieważ postrzeganie jest czymś innym niż pożądanie i naturalnie także nie każde pożądanie jest erotyczne<sup>41</sup>.

W tych ocenach zauważalne są zarówno antyczne, jak i późniejsze chrześcijańskie wpływy, które w XVIII wieku jeszcze w nienaruszonym stanie oddziałują. I tak młody Kant odróżnia w człowieku zwierzę i ducha, tzn. człowieka wedle praw zmysłowości i wedle praw rozumu<sup>42</sup>. Dla sławniejszego swego czasu Crusiusa zmysłowość jest „skłonnością, by szukać błogości w przedmiotach zewnętrznych zmysłów. Gatunek stanowi tu panowanie zwierzęcych pożądań nad ludzkimi”<sup>43</sup>. XVIII-wieczny autor wyjaśnia to modelowo: „Uważamy kogoś tylko za zwierzę, jeśli oddaje się nadmiernie zmysłowym przyjemnościom”<sup>44</sup>.

#### IV. „Uczuciowość” – próba rehabilitacji i jej niepowodzenie

Bliższa analiza tradycji pokazuje, że XVIII wiek dla naszego tematu przedstawia się jako czas kluczowy, ponieważ wtedy to po raz pierwszy dochodzi do zerwania z filozoficznymi mechanizmami dewaluacji. Nazwa „uczucio-

<sup>39</sup> Por. A.G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica” (1750/58)*, przeł. i wyd.: H.R. Schweizer, Hamburg 1983, s. 6/7. Jego odpowiedź brzmi: „Niższe możliwości poznawcze nie mają zmuszać do tyranii, lecz bezpiecznego kierowania”.

<sup>40</sup> Por. szkic listu Kanta do księcia von Beloselsky z lata 1792 r.: „Najpierw podział wyobraźni w samym ujęciu przedstawień: *apprehensio bruta* bez świadomości jest czymś jedynie dla bydła, zaś sfera *apprepcji*, tj. pojęć, to ona stanowi sferę intelektu”.

<sup>41</sup> Por. mądrą uwagę w: E. Lerch, *Sinn, Sinne, Sinnlichkeit*, Archiv für die gesamte Psychologie, Nr 103 (1939), s. 474: „Sama ‚zmysłowość’ = ‚zdolność postrzegania zmysłowego’ nie ma wiele wspólnego ze ‚zmysłowością’ = ‚skłonnością do rozkoszy’. Przedmioty zmysłowego postrzegania nie są w żaden sposób wspólnie łącznie *pożądane* (zmysły pośredniczą w przekazywaniu np. muzyki), i jeśli są nie tylko postrzegane, ale i pożądane, pożądanie to jest co do istoty inne od erotycznego”.

<sup>42</sup> Por. Kant, AA XVII 320, 3-12. Hermann Schmitz pisze w tym kontekście: „Stanie się zwierzęciem, jest moralnym i intelektualnym straszakiem, które Kant przedstawia ludzkości” (H. Schmitz, *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, s. 204).

<sup>43</sup> Ch.A. Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben* (= Die philosophischen Hauptwerke), wyd. v. G. Tonelli, Band 1), Hildesheim 1969, s. 316, por. też s. 365.

<sup>44</sup> C.F. Pockels, *Über die Verschiedenheit und Mischung der Characteren*, w: tegoż, *Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntniß, besonders in Rücksicht unserer moralischen Natur*, 1. Stück, Berlin 1788, s. 3-50, szczególnie s. 34-45.

wość” (*Empfindsamkeit*) w drugiej połowie XVIII wieku reprezentuje pewien sposób życia, w pierw modny, potem krytykowany. Przewartościowanie *sensibilité* ku społecznej cnotcie, ku źródłu miłości bliźniego, współczucia, względu i taktownego obchodzenia się z innymi, wyrasta we Francji<sup>45</sup> i rozprzestrzenia się wkrótce także w Niemczech. Znamienne jest, że pozytywne przewartościowanie może zostać osiągnięte tylko poprzez moralną instrumentalizację.

I tak Rousseau odróżnia fizyczną wrażliwość, która prowadzi człowieka przez rozkosz lub cierpienia, od wyższej moralnej wrażliwości; chodzi tu o zdolność odnoszenia naszych uczuć do istot, które są dla nas obce<sup>46</sup>. Odpowiedni artykuł w *Encyklopedii Diderota* objaśnia, że *sensibilité* „jest to delikatna i krucha dyspozycja duszy, która łatwo się wzrusza i jest wrażliwa”<sup>47</sup>. Na takim fundamencie może się rozwinąć „wnikliwość tworzących porządek spraw” (*Scharfblick für die rechtschaffenen Dinge*), która o wiele bardziej w człowieku potrafi zakorzenić cnotliwą postawę, niż czysty namysł. Podobnie w Niemczech informuje *Leksykon etycznego wychowania (Sittliche Erziehungs-Lexicon)* z 1773 r., że: „Wyrażenie: uczuciowy człowiek, zyskało w języku niemieckim bardzo szlachetne znaczenie. Oznacza: wyborny i czuły stan rozumu, serca i zmysłów, dzięki któremu człowiek szybko i intensywnie ma wgląd we własne obowiązki, i czuje skłonność do czynienia dobra”<sup>48</sup>.

Filantropijna próba dowartościowania *sensibilité* czy uczuciowości w gorszej moralności przynosi tylko chwilowy sukces. Fakt, że niebawem muszą zostać podjęte odgraniczenia celem ratowania pozytywnego znaczenia pojęcia, pozwala wyjaśnić niepowodzenie tego jedyne w swoim rodzaju projektu pojednania rozumu i wrażliwości w imię oświecenia. Problemem jest *przesada (Übertreibung)*. Z jednej strony konieczne jest odgraniczenie w stosunku do „nadwrażliwości” (*Empfindlichkeit*), która jest rozumiana jako przesadna uczuciowość (*Empfindsamkeit*); z drugiej strony musi zostać zaznaczona różnica w stosunku do sztucznej, teatralnej uczuciowości pod postacią „ckliwości” (*Empfinderei*)<sup>49</sup>. Ponadto brakuje miary dla wyboru

<sup>45</sup> Tu odgrywa jeszcze większą rolę to, że spontaniczność i żywiołowość wydają się gwarantować szczerą poruszeń wrażliwości. Por. w stosunku do tego i ogólnie na ten temat: F. Baasner, *Der Begriff ‚sensibilité‘ im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*, Heidelberg 1988.

<sup>46</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Rousseau richtet über Jean-Jacques*, w: tegoż, *Schriften* B.2, pod red. H. Rittera, Frankfurt a.M. 1988, s. 418.

<sup>47</sup> L. de Jaucourt, hasło *Empfindsamkeit – sensibilité (Moral)*, w: *Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl von Manfred Naumann*, Leipzig 2001, s. 296.

<sup>48</sup> K.D. Küster, hasło *Empfindsam*, w: tegoż, *Sittliches Erziehungs-Lexicon*, 1. Probe, Magdeburg 1773, s. 47, cyt. wg: W. Doktor, G. Sauder (red.), *Empfindsamkeit*, s. 9 (por. s. 116 i n.).

<sup>49</sup> Por. W. Doktor, G. Sauder (red.), *Empfindsamkeit*, s. 12 i n., 15 i n., 79-90. Por. G. Jäger, *Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, s. 17-30.

przedmiotów, naprzeciwko których usytuowane jest wrażliwe zachowanie. Uczuciowy człowiek zdaje się zupełnie wydany swojej uczuciowości, jak to zauważył jeden z autorów w 1786 r.: „Nawet małe rzeczy i drobiazgi wywołują czasami u niego bardzo żywe odczucia. Wszystko go porusza, wszystko sprawia, że jego serce doznaje poruszenia”<sup>50</sup>.

W XIX wieku mieszczańskie nastawienie do życia kształtuje się definitywnie (szczególnie z jego naciskiem na osiągnięcia i korzyści) w odgraniczeniu do uczuciowości, która postrzegana jest głównie jako problem dyscypliny<sup>51</sup>.

## **V. Desensybilizacja i resensybilizacja – rzut oka na teraźniejszość i przyszłość**

Myślowemu zainteresowaniu wrażliwością i związanym z nią przewartościowaniom w XVIII wieku nie dany był zatem żaden trwały sukces. A jak sytuacja wygląda obecnie? Można zbadać tę kwestię poprzez sprawdzenie, jak ludzie spędzają większą część swojego wolnego czasu. Natknąć się można przy tym na wielorakie sposoby przedstawiania przemocy, które zaspokajają duże zainteresowanie publiczności – podczas gdy po drugiej stronie istnieje społeczna zgoda (*common sense*) co do dyskredytacji tematu przemocy dla społecznego samorozumienia (*Selbstverständnis*). I jest właściwie czymś zadziwiającym, że ta niezgodność w intelektualnej samoświadomości gra tylko marginalną rolę. To, na co jest w naszych czasach popyt w przemyśle filmowym i przemyśle gier video/komputerowych, to przedstawienia cielesnego okrucieństwa i atmosfery strachu. Zostaje tu zaspokajana silna potrzeba mocnych bodźców, której wewnętrzna logika opiera się na stałym wzmocnieniu. Innymi słowy: duża część społeczeństwa dobrowolnie poddaje się temu długoterminowemu planowi od-czulania (*Programm der Desensibilisierung*). Kiedy stępienie jest tak pożądaną cechą, wrażliwość może być tylko zawadą.

---

<sup>50</sup> S.E. Stosch, hasło *Empfindsam, Empfindlich*, w: tegoż, *Kritische Anmerkungen über die gleichbedeutenden Wörter der deutschen Sprache*, Tom 4, Wien 1786, s. 206: „Uczuciowość jest więc czymś przydatnym, ale i tu można przesadzić i pójść za daleko, wystawiając się za bardzo na wpływ małych drobiazgów, które nie są tego warte. Są więc tacy, którzy stają się zbyt uczuciowi. Naśladowcy Yoricka posuwają się w tym do tego stopnia, że ich uczuciowość staje się śmieszna”; zob. też: Ernst Platner (1784), s. 30: „Marzyciela wszystkie rzeczy dotykają w równym stopniu, bez względu na ich rzeczywisty charakter i może on wyzbywać się własnej uczuciowości w równie małym stopniu, co umiarkowania” – Mistelet (1778), s. 116: (o uczuciowym człowieku) „Do wszystkiego ma serce i zmysły”.

<sup>51</sup> Por. L. Pikulik, *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*, Göttingen 1984.

Co więc na tym tle przemawia za wrażliwością? Czy można pójść tak daleko, jak fenomenolog Heinrich Rombach, dla którego postrzeganie zobowiązane jest do tego, by wydobyć „twórcze możliwości” i wykształcić „wszystkie wrażliwości”?<sup>52</sup> Rombach wychodzi z utraty możliwości: spora część faktycznej historii postrzegania (*Wahrnehmungsgeschichte*) przepadła na skutek błędnego i prymitywnego wyobrażenia o postrzeganiu, wobec którego filozofia nie była bez winy<sup>53</sup>. Współczesność, która stawia na powszechne od-czulenie, musi w „etyce postrzegania” ukazać „ponowne barbarzyństwo”.

Ale dlaczego krytykować upadek ludzkiej zdolności postrzegania, za który być może odpowiedzialna jest również filozofia? Jeszcze raz więc: co przemawia za wrażliwością? Wrażliwość, dotąd określana jako cielesna zdolność współodczuwania (*Mitschwingfähigkeit*), była na to zdana, że postrzegający podmiot nie traci swego opanowania. W uzupełnieniu możemy teraz dodać: wrażliwość jest także *dyspozycją do dostrzegania*.

Kiedy jest tu mowa o dostrzeganiu, tkwi w tym wyrażeniu decydujący problem. Bo co właściwie zostaje dostrzeżone? We wcześniej przytoczonych przykładach na doświadczenia wrażliwości zwraca się nam uwagę na frazy „że” (*daß-Sätze*):

- „Spostrzegam, że on nie bierze mnie poważnie”.
- „Mam wrażenie, że mój telefon jest nie w porę”<sup>54</sup>.

Tym, co zostaje zauważone, są stany rzeczy. Tak niewinnie wyglądające określenie wrażliwości jako dyspozycji do dostrzegania czegoś prowadzi do prowokacji wobec tradycyjnej teorii poznania, ponieważ to określenie zakłada coś takiego, jak bezpośrednio postrzeganie stanu rzeczy. To założenie dlatego jest prowokacją, że w dotychczasowym ujęciu to zdolności fizjologicznych narządów zmysłu decydują o tym, co człowiek postrzega. W wypadku stanów rzeczy nie ma jednak odpowiednich dla nich narządów zmysłu, więc nie da się ich – zgodnie z panującą opinią – w prosty sposób postrzegać, specyficzne dane zmysłowe dostarczone przez narządy zmysłu muszą zostać dopiero opracowane przez rozum, aby w końcu stan rzeczy mógł powstać jako rezultat współpracy zmysłowości i rozumu.

Każdy z wczesnych fenomenologów był zmotywowany przez wątpliwości dotyczące dotychczasowych tłumaczeń zmysłowego postrzegania; pierwszą konsekwencją tych wątpliwości był krok Husserla, by zmysłowe postrzega-

<sup>52</sup> H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980, s. 259.

<sup>53</sup> Tamże, s. 224.

<sup>54</sup> Mogę mieć pewność, że moje wrażenie nie jest mylne nawet wtedy, gdy mój rozmówca zaklina się, że jest inaczej. Jego opinii na ten temat składam na karb grzeczności.



nie uzupełnić o postrzeżenie kategoriale<sup>55</sup>. Zasadnicza fenomenologiczna nauka dla naszego zagadnienia brzmi: jeśli bierze się *fenomen* wrażliwości poważnie, to *teorie*, które nie mogą go wyjaśnić, trzeba poddać rewizji<sup>56</sup>. Dotąd było raczej zwykle odwrotnie: fenomen, który nie dał się nagiąć do powszechnie przyjętego pojmowania, był konstruktywnie reinterpretowany lub po prostu ignorowany. Punkt wyjścia, a także punkt, do którego zmierzają powinno filozofowanie, leży nie po stronie teorii, lecz fenomenów, chociaż naturalnie oddzielenie tych kwestii możliwe jest jedynie na gruncie ich typów idealnych.

Po raz kolejny pojawia się tu teraz pytanie: co przemawia za wrażliwością? Czy należy skorygować jej praktyczne zanikanie (*Verkümmerung*), wynikłe z teoretycznego zaniedbania? Wrażliwość jest dyspozycją do dostrzegania; zwiększenie wrażliwości byłoby zatem czymś takim, jak *kultywowanie umiejętności bycia uważnym* (*Kultivierung des Auffälligwerdennkönnens*). W takim procesie zmiany kierunku i intensyfikacji naszej uwagi szczególne zadanie przypadłoby *artystom*, wykonywaliby oni w pewnej mierze zadanie nauczycieli wrażliwości (*Sensibilitätspädagogen*)<sup>57</sup>. Ścisłe nauki przyrodnicze pozostają natomiast powierzchowne, one bowiem, jak wyjaśnił niegdyś Hermann Schmitz, nie podsycają wrażliwości (*nähren*)<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, wyd. przez U. Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984 (= Husserliana Bd. XIX/2), s. 667 i n.; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, wyd. przez M.S. Fringsa, Bern/München 1973 (= Gesammelte Werke Bd. 7), s. 308; M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (= Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), wyd. przez P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1979 (Gesamtausgabe Bd. 20), s. 63-99.

<sup>56</sup> Por. o pełnej napięć relacji fenomenu – przekazana teoria następujących stanowisk z fenomenologicznego punktu widzenia: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, pod red. M. Scheler, Bern 1954 (4. wyd.) (= Gesammelte Werke Bd. 2), s. 74; Martin Heidegger w semestrze letnim roku 1925: „Pole tego, co jest możliwe do znalezienia w prostym przyjęciu do wiadomości jest zasadniczo dużo rozleglejsze niż to, co określona teoria poznania lub psychologia na podstawie teorii postrzegania chciałaby wyznaczyć” (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 52); W. Metzger, *Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Darmstadt 1975, s. 12; całkowicie od fenomenologii niezależny opis etosu fenomenologicznego znajdziemy w: *Schellings Werke*, wyd. przez M. Schroe-tera (*Fünfter Ergänzungsband: Philosophie der Mythologie 1842*), München 1984 (4. wyd.), s. 3.

<sup>57</sup> Por. W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Diss. 1910). Z przedmową do nowego wydania C.F. Graumanna, Frankfurt a. M. 1976 (1981) (2. wyd.), s. 12: „W fenomenologicznej analizie postrzegania mamy do czynienia przede wszystkim z tym, że da się ją przeprowadzić bez większego wysiłku. [...] Fenomenolog musi mieć w pewnym stopniu uzdolnienia artysty, który bada postrzeżenie, musi mieć uzdolnienia do bycia malarzem”.

<sup>58</sup> H. Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn 1994, s. XIV.

Chodzi przy tym o możliwość odkrycia ukrytych dotąd aspektów w przedmiotach, o wzbogacenie obrazu świata, w którym żyjemy. Może się do tego przydać stare popularnofilozoficzne hasło, jakim jest *carpe diem*, oddzielone od prostego hedonizmu i zamiast tego interpretowane zgodnie z moralnymi nakazami wrażliwości. Takie określenie obejmowałoby potem wprawdzie także dotąd akcentowaną zdolność do używania, byłoby jednak łącznie poszerzone do przeżywania w sposób pełny. I ta zdolność nie musiałaby już wykazywać cech egocentrycznych: można być także wrażliwym na dziejącą się krzywdę.

Nasuwa się również to, by wyzwolić zużytą i nadużytą maksymę „Żyj intensywnie!” od upodobania do spektakularności, sensacyjności i do wystawianego na pokaz oddawania się przygodom. Coś takiego przyświeca Rousseau, kiedy zaleca on zagłębienie się w ukrytej wielowymiarowości pospolitych przedmiotów postrzegania<sup>59</sup>. Ta intensyfikacja poprzez niuansowanie doświadczenia życiowego oznaczałaby wyostrenie zmysłu na to, co „niepozorne” (*Unscheinbare*)<sup>60</sup>, na wszystko, co obecne, nad czym się nie zastanawiamy, ponieważ na właściwą treść naszego życia zawsze jeszcze dopiero czekamy. Wtedy pojawiłaby się okazja, by przeobrazić rozpowszechnione, bezrefleksyjne zainteresowania ekstensywnością (*Extensität*) życia w zainteresowanie jego intensywnością, które byłoby bardziej w stanie pogodzić nas ze śmiertelnością, niż wszystkie wysiłki zmierzające do opóźnienia [śmierci] w imię samej długości. Widoczna tutaj korzyść: ugruntowanie woli życia w codzienności usprawiedliwia troskę o ponowne odkrycie wrażliwości. I od tego właśnie powinna zacząć filozofia.

*Tłumaczenie: Michał Klemens*  
*Adiustacja: Andrzej Przyłębski*

## Phänomenologie der Sensibilität

### Zusammenfassung

Nicht das Staunen, sondern die Sensibilität ist der Ausgangspunkt des Philosophierens, lautet die Hauptthese des Beitrags. Denn sie ist es, was uns auf die tiefe und bunte Seite der Wirklichkeit öffnet. Trotzdem kann man in der Geschichte der Philosophie eine radikale Austreibung der Sensibilität konstatieren. Der Autor, als Vertreter der Neuen Phänomeno-

<sup>59</sup> O sobie samym: „On nie bierze niczego na poważnie jak tylko tego, co wpływa na niego przez słuch i wzrok, ale jemu to wystarcza” (J.-J. Rousseau, *Schriften*. Tom 2, wyd. H. Ritter, Frankfurt a. M. 1988, s. 433).

<sup>60</sup> Por. J. Soentgen, *Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden*, Berlin 1997.

logie, versucht, dieser irreführenden Tendenz entgegenzuwirken, und zwar sowohl auf dem Wege der Dekonstruktion der bisherigen philosophischen Auffassungen der Sensibilität (u. a. bei Sankt Thomas, Goethe und Kant) wie auf dem komplementären Weg einer deskriptiv-phänomenologischen Untersuchung der Bedeutung der Sensibilität in der menschlichen Wirklichkeitserfahrung. Die letztere läuft u. a. über eine sprach-analytische Betrachtung der Situationen, in denen sich unsere Sensibilität manifestiert. Es geht also letztendlich um die Wiedergewinnung der Chance, die bisher verborgenen Nuancen an den Gegenständen zu entdecken, um dadurch unser Bild und unsere Erfahrung der Welt, in der wir leben, zu bereichern.