



ANTONI PŁOSZCZYNIC
UNIwersytet Wrocławski

ZARYS FENOMENOLOGICZNEJ ANALIZY TĘSKNOTY

Wstęp

Celem niniejszej pracy jest przeprowadzenie fenomenologicznej analizy tęsknoty, czyli istotowy opis aktu, którym jest tęsknota. Skupimy się na analizie ogólnej struktury tęsknoty, a w szczególności rozważymy cechy tęskniącego podmiotu (jako podmiotu tęsknoty), przedmiot tęsknoty, kierunki obierane podczas tęsknienia, wartości związane z tęsknieniem oraz nastrojowość tęsknoty. Istotne wydaje się również pojęcie „miejsca” jako pola, przez które jest nam dany przedmiot tęsknoty.

Aksjologiczne cechy przedmiotu tęsknoty

Tęsknota jest pewnego rodzaju życzeniem sobie obecności czegoś, czego nam brak. Ten, kto pragnie, czegoś sobie życzy, dlatego, jak się zdaje, ks. Tischner niesłusznie przeciwstawiał sobie tęsknotę i pragnienie [por. Tischner 2012, 39]. Przedmioty naszych tęsknot nie są dane w sposób „neutralny”; immanentnie jest w nie wpisany pewien rys aksjologiczny, za sprawą którego one jawią się jako pewne d o b r a , a nie tylko jako przedmioty po prostu. W tym sensie należy powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie zostawia nas „obojętnym”. W przypisie do tw. XXXIX trzeciej części *Etyki* Spinoza traktował dobro w szczególności jako to, „co zaspokaja jakąkolwiek tęsknotę” [Spinoza 2008, 187].

Do specyfiki emocji należy, że one jako takie odsłaniają nam sferę wartości. Tęsknota jako akt intencjonalnie odnosi się do dóbr. Zapytać można, jakiego rodzaju wartości wiążą się z przedmiotami tęsknoty? Należy odpowiedzieć, że są to wartości nieużyteczne, a raczej pozaużyteczne, czyli takie, które użytecznymi nie są, czyli np. wartości

witalne lub religijne¹. Wartości nieutilitarne są wartościami autotelicznymi. Przyczyną tej okoliczności jest to, iż dobra, do których tęsknimy jak do przedmiotów tęsknoty, z istoty swej są ulokowane w sferze celów, a nie środków. Innymi słowy, to, do czego tęsknimy, ujęte właśnie jako przedmiot tęsknoty, nie nadaje się do bycia użytym do osiągnięcia innych celów. Z kolei o wartościach utilitarnych można powiedzieć, że z istoty swej odwołują się do wartości, które są innej natury niż one same; każda użyteczność jest użytecznością czegoś względem zrealizowania określonej wartości — przykładowo, te oto narzędzia budowlane są użyteczne, bo dzięki nim będę mógł zapewnić sobie spokój lub bezpieczeństwo. Ta heterogeniczność wartości utilitarnych oraz wartości, względem których one są użyteczne wyjaśnia, dlaczego przedmiot tęsknoty nie jest dobrem takiego rodzaju jak narzędzie.

Nie twierdzimy, że przedmiot tęsknoty w ogóle nie może być uposażony w wartości użytecznościowe. Sądzymy jedynie, że ów przedmiot nie może być rozpatrywany przez podmiot tęsknoty właśnie jako coś użytecznego lub jako coś, co jest przede wszystkim użyteczne.

Wbrew powyższemu można powiedzieć, że przedmiot tęsknoty służy jako pewne narzędzie, a tym samym jest dobrem użytecznościowym, jeżeli się zważy na okoliczność, że niekiedy dąży się do osiągnięcia pewnego dobra po coś. Przykładem tego jest sytuacja, gdy ktoś tęskni za partnerem lub zdrowiem, przy czym spełnienie tęsknoty przyniosłoby tęskniącemu szczęście. Na to można powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie jest mimo wszystko dobrem użytecznościowym, bo w powyższej sytuacji powrót partnera lub zdrowia nie jest traktowany jako narzędzie służące do osiągnięcia szczęścia, lecz jako równoważnik szczęścia — o ile zdrowie wróci, o tyle podmiot tęsknoty będzie szczęśliwy.

Można postawić również zarzut, że wartości utilitarne mogą służyć realizacji innych wartości utilitarnych, gdy np. pieniądz jest dla nas użyteczny, bo dzięki niemu można kupić użyteczne narzędzia

¹ O ile wartości pozautilitarne to te wartości, które nie są utilitarnymi, należy podkreślić, że w przypadku dóbr pozautilitarnych sprawa ma się inaczej. Pewne dobro może być określone jako pozautilitarne w tym sensie, że własności utilitarne nie są tymi cechami, poprzez które charakteryzujemy je jako dobro, co wcale nie oznacza, że jest tych cech pozbawione.

budowlane. Owszem, to prawda, ale jeśli narzędzia budowlane będą rozpatrywane jako dobra użytecznościowe, to muszą one ostatecznie służyć realizacji pewnego dobra związanego z wartością pozautylną. Obraz rzeczywistości, która byłaby zupełnie utylitarne, w której nie byłoby celów, a wszystko stanowiłoby tylko środek do innych środków, jest obrazem niedorzecznym [Maslow 2004, 111].

Zagadkowy jest stosunek przedmiotu tęsknoty wobec grupy wartości hedonicznych. Wydaje się, że przedmiot tęsknoty jako taki nie może być charakteryzowany poprzez wartości jak przyjemność lub rozkosz, ponieważ traktowanie przyjemności jako pewnego ruchu w duszy jest nieadekwatne — przyjemność jest raczej wielorako realizującym się dopełnieniem pewnego aktu (tj. czymś, co dołącza się do aktu bądź jest współ-aktem) niż odrębnym aktem [por. Arystoteles 2007, 284]: przykładowo, rozkosz może być czymś dopełniającym poczucie pełni życiowej, a przyjemność doznaniem dokonującym się wspólnie z kontemplacją mazurków Chopina, przy czym przyjemność ta nie byłaby okazjonalna. To, co hedoniczne, jest bytowo niesamodzielne, tzn. jest „koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z czymś innym” [Ingarden 1987, 116]. Innymi słowy, przyjemność zawsze musi dołączać się do czegoś. Niemniej, nie utożsamiamy wartości hedonicznych z wartościami utylitarne. Do ich utożsamienia skłania to, że zarówno wartości utylitarne jak hedoniczne odnoszą nas do wartości o heterogenicznej naturze od nich samych — np. przyjemność jest przyjemnością czynu zgodnego z *arete*, przyjemnością kontemplacji estetycznej, itp. Niemniej, między tym, co utylitarne, a tym, co hedoniczne, panuje rozdźwięk — dobra utylitarne służą realizacji wartości moralnych, witalnych, estetycznych i religijnych², a wartości utylitarne mają sens, o ile tej realizacji służą. Z tego względu dobra utylitarne pełnią rolę narzędzi, które ocenia się ze względu na ich efektywność doprowadzania do określonych skutków, zaś dobra hedoniczne nie są oceniane ze względu na skuteczność. Wartości hedoniczne i pozautylnarne posiadają pewną *autoteliczność*, która uniemożliwia traktowanie ich, właśnie w aspekcie ich hedoniczności lub pozautylnarności, jako środków do czegoś poza nimi samymi —

² Przyjmijmy roboczo, że owe wyliczone wartości konstytuują grupę wartości pozahedonicznych i/lub pozautylnarnych, resp. niehedonicznych i/lub nieutylnarnych.

„wszelka rozkosz siebie pragnie” [Nietzsche 1905, 402]. Żeby poznać, czemu przyjemność jako taka jest dobrem, wystarczy po prostu jej zaznać.

W związku z powyższym należy powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie jest dobrem, który z istoty swej należy traktować jako dobro hedoniczne; rzecz jasna, to, co jest obiektem naszego tęsknienia często wiąże się z przyjemnością, rozkoszą i podobnymi wartościami. Niemniej, hedoniczna wartość wynika z konsekwentnych cech przedmiotu tęsknoty, ale nie konstytutywnych, dotyczących przedmiotu tęsknoty jako takiego. Język w pewnym stopniu odzwierciedla te niuanse, w związku z czym jest pewną niezgrabnością powiedzieć, że się tęskni za szlachetnym gatunkiem wina, jeśli ma się na myśli jego cechy przystosowane do odczuwań podniebienia. A co, gdy mężczyzna mówi do kochanki, że tęskni za jej pieszczotami? Nadal nie zanika tu pewien rys niesamodzielnosci właściwej wartościom hedonicznym, ponieważ nie chodzi tu o byle jaką pieszczotę, lecz o jej pieszczoty i to właśnie ten rys osobowościowy jest kluczowy w tym przykładzie — nie sama rozkosz, lecz to, z kim i czym ona się wiąże.

Wartościowość tego, co jest obiektem naszych westchnień, może odmiennie konstytuować się na różnych stopniach indywidualizacji przedmiotu tęsknoty. Przede wszystkim, obiekt tęsknoty jawi się nam jako dobro dlatego, że posiada określony zestaw własności lub współwłasności albo ze względu na pewne relacje między nami a tym, za czym tęsknimy. Na tym gruncie można tęsknić za kimś, kto byłby inteligentny (a nie ma z kim porozmawiać o pewnych rzeczach) albo do kogoś, kto by nas mógł pokochać. Na takim gruncie specyfikacji nie chodzi o konkretną, indywidualną osobę, lecz o kogośkolwiek, kto spełniałby określone warunki w określonej sytuacji. Przedmiot takiej tęsknoty nie jest ujmowany wyraźnie, jego szczegółowe rysy rozmazują się i właśnie do tak niewyraźnie określonego dobra zbliżamy się. Tego rodzaju tęsknoty zazwyczaj przejawiają się w sytuacjach typu szukania miłości lub przyjaźni. Nie mówi się tu, że się szuka właśnie sympatii Janiny Kowalskiej i tylko jej — jeśli nieznajomy mi X okaże się dobrym materiałem na przyjaciela, to wtedy będę mógł zaspokoić swoją tęsknotę. Bardziej zindywidualizowany szczebel dotyczy sytuacji, w których tęsknimy do konkretnej, znanej nam osoby, lecz właśnie ze względu na jej cechy, które równie dobrze mógł mieć ktoś inny. Warto przy okazji podkreślić pewną różnicę między sferą dóbr a sferą

wartości: o ile w pierwszym wypadku dobro jawiło się jako niewyraźne i uposażone w wartość o charakterze ogólnym, pozbawionym indywidualności, to w drugiej sytuacji wartość posiada ten sam charakter, lecz dobro staje się tu zindywidualizowane. Jeszcze inaczej jest w trzecim przypadku, kiedy tym, do czego tęsknimy, jest konkretna, indywidualna i niepowtarzalna osoba (resp. byt), z którą wiążą się wartości związane ze zindywidualizowanym dobrem, których nie może posiadać nikt inny jak tylko ta właśnie osoba. Przejawem posiadania takiej wartości jest np. posiadanie określonej historii (np. gdy tęskni się za „starymi, dobrymi czasami” lub ważną pamiątką odnoszącą się do pewnych zdarzeń) lub bycie konkretnym, niepowtarzalnym kimś — np. wtedy, gdy tęskni się za Barbarą Nowak, którą kochamy za to, że jest Barbarą Nowak, a z czym wiązałyby się swoiste dla niej cechy. Rzecz jasna, można się pod nią podszyć, ale hochsztaplerowi nadal będzie zbywać na cesze bycia Barbarą Nowak i zbywać będzie stale, gdyż bycie Barbarą Nowak może przysługiwać tylko jej [por. Nagel 1997, 203–219].

Między kolejnymi szczeblami indywidualizacji są przejścia, co widać szczególnie między stopniem pierwszym a drugim. Między dobrem, które wyraża się w treści „ktokolwiek, kto...” lub „cokolwiek, co...”, a dobrem wyrażanym przez zwrot „ten właśnie oto jedyny...”, sytuują się dobra o charakterze grupowym, np. gdy tęskni się nie za pojedynczą osobą, lecz za grupą osób, np. kręgiem najbliższych przyjaciół. Rzecz jasna, taka grupa jest dana w tęsknocie jako coś indywidualnego (bo koniec końców jest to ta właśnie grupa, a nie jakiegokolwiek zbiorowisko ludzi, które spełniłoby określone warunki), niemniej, grupy dóbr są zazwyczaj ujmowane jako pewne całości a nie sumy — nieobecność jednej lub paru osób nie musi oznaczać, że tym samym nieobecna staje się cała grupa.

Na zakończenie rozważań o aksjotycznych cechach przedmiotu tęsknoty należy poruszyć kwestię związku tęsknoty i cierpienia. Na ogół twierdzi się, że tęsknota jest cierpieniem i z natury swej jest melancholijna. Nawet w *Małym Słowniku Języka Polskiego* można wyczytać, że tęsknota jest to „uczucie cierpienia wywołane brakiem lub utratą czegoś albo kogoś” [Sobol 2000, 1031]. To określenie nie wydaje się adekwatne; wynika z niego, że kac jest tęsknotą, bo człowiek na kacu cierpi przez odwodnienie organizmu, czyli pewien brak. Na dodatek, wbrew powyższej definicji można zauważyć, że tęsknota może budzić

pewną przykrość, niepokój lub poczucie niedostatku, ale nie będzie to jeszcze cierpienie. Czy tęsknota zawsze jest smutkiem, jak twierdził Spinoza: „Smutek (...) o ile dotyczy nieobecności tego, co miłujemy, nazywa się tęsknotą (*desiderium*)” [Spinoza 2008, 184]? Wydaje się, że nie, a co więcej, tęsknota może wiązać się z brakiem cierpienia i spokojem, a nawet pogodą ducha i radością. Władysław Witwicki wspominał w liście do Heleny Dąbcańskiej z 23 grudnia 1929 spotkania uczonych, malarzy i muzyków w jej domu: „To było niecodzienne miejsce, przybytek Muz nieoceniony, niedziele niezapomniane, ustroń zaczarowana, do której nieraz myślami wracam i zamiast płakać, że jej nie ma, cieszę się, że była” [Nowicki 1982, 115]. Tęsknota może również wiązać się ze szczęściem, poprzez pobudzenie wyobraźni, antycypującej ogrom zbliżającej się radości oraz w związku z budzeniem się świadomości, że spotkało nas w życiu wielkie dobro, skoro mamy za czym tęsknić. Lis powiedział do Małego Księcia: „gdybyś przychodził o czwartej po południu, od trzeciej godziny będę szczęśliwy” [Saint-Exupéry de 1995, 58].

Dwa kierunki tęsknienia

Tęsknota jako taka może być odniesiona w dwie strony — wprzód i wstecz. W pierwszym wypadku mówi się o tęsknocie „do” i jest to tęsknota skierowana w przyszłość, w drugim zaś o tęsknocie „za”, skierowanej w przeszłość. Pierwszy rodzaj tęsknoty dotyczy więc czegoś, co ma nadejść i z czym raczej nie obcowaliśmy, a ta druga z tym, z czym już wcześniej mieliśmy do czynienia i z czym obcować chcemy raz jeszcze³.

Nie należy mylić kierunków tęsknienia z samą dążnością podmiotu tęsknoty. Kierunek tęsknoty nie mówi nam nic o aktywności woli, mówi nam o obszarze, w ramach którego wola może się poruszać. Kierunek tęsknienia wskazuje nam, jak przedmiot tęsknoty zostaje ujmowany w przeżyciu — jako już wcześniej dany lub jako pewne *novum* rodzajowe. Napisaliśmy „rodzajowe”, ponieważ tęsknienie np. z a miłością da się rozumieć dwojako: albo jako tęsknotę za byciem w związku miłosnym z kimś, albo jako tęsknotę za konkretną

³ Od tego miejsca będziemy rozróżniali te określenia i nie będziemy stosować ich zamiennie.

osobą, którą pokochaliśmy. Drugi przypadek nie może zająć w przypadku tęsknoty wprzód, ze względu na nieznaną przedmiotu tęsknoty *in concreto*, nieznaną wynikającą właśnie z tego, że obcowanie z nim ma być czymś nowym. Gdyby podmiotowi wcześniej było dane przeżycie obcowania z X-em, to tęsknota wobec tego samego X-a w tym samym aspekcie nie byłaby już tęsknotą wprzód, lecz tęsknotą wstecz.

W związku z powyższym nie należy również mylić kierunków tęsknienia z jakąkolwiek dążnością podmiotu tęskniącego. Sama świadomość pewnej wartości nie musi być równoznaczna z dążeniem do niej, co widać chociażby podczas aktu rezygnacji [Scheler 2008, 35] lub gdy realizacja danej wartości jest dla nas niemożliwa, np. kiedy tęsknimy za kimś, kto nie żyje. Warto również pamiętać o scholastycznym rozróżnieniu między chęcią usunięcia przeszkody a chęcią, aby przeszkoda została usunięta — w pierwszym przypadku wola staje się czynnikiem angażującym do działania, w drugim zaś mowa jest jedynie o samych chęciach podmiotu. W takim razie kierunek tęsknienia wskazuje jedynie na zakres naszych możliwych działań, jaki ewentualnie możemy uczynić oraz na sposób, w jaki będziemy odnosić się do przedmiotu tęsknoty.

Stopnie, w jakich można indywidualizować dobra lub wartości związane z tęsknotą, odciskają się w kierunkach tęsknienia. W obu stronach można tęsknić do konkretnej osoby lub za nią, lecz tylko w przypadku tęsknoty-wstecz można tęsknić do konkretnej osoby jako konkretnej osoby. Wynika to stąd, że tęskniąc za czymś, co było, można się do tego czegoś odnieść w sposób zindywidualizowany, bo już to coś poznaliśmy *in concreto*. W przypadku tęsknoty-wprzód jest to niemożliwe, gdyż nasz obiekt tęsknoty ma zostać dopiero r o z poznany na podstawie posiadania określonego rodzaju cech. A wśród tych cech nie mogą występować cechy w rodzaju „bycie Barbarą Kowalską”, bo aby tę cechę rozpoznać, należało wcześniej spotkać Barbarę Kowalską, a zatem mielibyśmy do czynienia z tęsknotą wstecz, a nie wprzód. Stąd wyłania się istotna różnica między obydwojema kierunkami tęsknienia — w tęsknocie wstecz możliwe jest znanostwo przedmiotu tęsknoty nawet w obszarze jego cech indywidualnych, zaś w tym drugim przypadku przedmiot jest zazwyczaj przeczuwany (jako coś nowego lub innego niż wszystko, z czym dotychczas obcowaliśmy) albo rozpoznawany na podstawie projektującego zestawu cech —

projektującego w tym sensie, że ma nam mówić o tym, czym przedmiot tęsknoty ma być. Aby żywić względem czegoś tęsknotę (*Sehnsucht*), należy szukać (*suchen*), wypatrywać tego czegoś wzrokiem (*sehen*), a zatem trzeba wcześniej wiedzieć (mniej lub bardziej wyraźnie), czego się szuka.

Konstytucja przedmiotu tęsknoty

Przedmioty tęsknot są nam dane. Załóżmy, że tęsknimy za przyjacielem, z którym umówiliśmy się na spotkanie. Czekamy już długo, a jego wciąż nie ma. Właśnie owo 'nie ma' jest czymś, co jest nam dane i poprzez owo 'nie ma' nasza świadomość odnosi się do przyjaciela, mimo że podczas tęsknienia on nie staje przede mną we własnej osobie. Przedmiot tęsknoty jako taki jest mi dany jako coś nieobecnego, zaś sama tęsknota kieruje się intencjonalnie do niego jak do czegoś, z czym chcę obcować.

W jaki sposób przedmiot tęsknoty jest mi dany? Nie jest mi dany jako nicość — po pierwsze dlatego, że nie ma czegoś takiego jak ogląd nicości, a po drugie, bo świadomość jest zawsze świadomością czegoś, a nicość jest przecież radykalnym niczym; nicość jest tym, o czym śnią kamienie. A jednak przedmiot tęsknoty wciąż jest mi dany w kategoriach negatywności, jako coś nieobecnego, wobec czego żywię pragnienie obcowania z nim. W takim razie należy przyjąć, że negatywność przedmiotu tęsknoty jest dana w sposób pośredni. Ową pośredniość należy tu rozumieć jako pośredniość medium, poprzez które jest nam dany przedmiot tęsknoty oraz pośredniość sposobu, w jaki jest on dany. W przypadku tęsknoty te dwa rodzaje pośredniości są ze sobą blisko związane.

Zajmijmy się wpierw pośredniością jako medium. W tym kontekście medium stanowiłoby to, co pośredniczy w ujmowaniu przedmiotu tęsknoty, przy czym należy położyć nacisk na owo 'co', które należy traktować raczej jako pewien obiekt, mniej lub bardziej odrębny przedmiot, a nie moment wyodrębniany w samym przedmiocie. Tym, poprzez co dosiegamy myślą przedmiotu tęsknoty, jest miejsce. Tęsknota realizuje się na wiele sposobów, dlatego nie można rozpatrywać miejsca wyłącznie w kategoriach fizycznych, jako wyodrębnionego trójwymiarowego fragmentu świata

realnego. Zapytać można zresztą, w jaki sposób występowałoby i jaką rolę pełniłoby (fizycznie ujęte) miejsce w tęsknocie do Boga?

Należy zatem rozszerzyć miejsce poza kategorie fizyczne. „Miejsce” jest tu raczej pewną sferą, obszarem, *continuum*, które może w sobie mieścić pewne rzeczy; coś jest miejscem, o ile może w sobie mieścić różne obiekty. W tym znaczeniu można mówić, że w pamięci mieszczą się wspomnienia, chociaż umysł jako taki jest czymś nierozciąglym. To samo można powiedzieć o sercu. Tęsknimy, gdy w sercu nam czegoś brakuje — szczęścia, bliskich, przyjaciół, ukochanych. Nie trzeba dodawać, że różne ujęcia miejsc w tęsknocie (np. fizyczne lub emocjonalne) nie muszą być wobec siebie równoległe, choć z pewnością tęsknota jako taka zawsze zakłada pewien brak w obrębie sfery dóbr nie definiowanych jako użytkowe lub hedoniczne.

Przedmiot tęsknoty jest dany poprzez miejsce. Wgląd do jakiegoś miejsca (przestrzeń fizyczna, sfera emocjonalna, *etc.*) ujawnia, że w owym miejscu może lub powinno znaleźć się coś, do czego lub za czym tęsknimy. Byłem szczęśliwy z Nowakiem, ale zginął w wypadku — przecież on teraz mógłby teraz przebywać ze mną. Owo „mógłby” wskazuje na to, że na gruncie filozofii tęsknoty miejsce jest charakteryzowane przez kategorie modalne, w ramach których możemy określać, co mogłoby się w nim znajdować. Chodzi tutaj o możliwość wyobrażoną, tj. możliwość jako taką, a nie o możliwość realną — Nowak już nie żyje, więc nie ma możliwości, abyśmy razem śmiali się, ale mogę przecież wyobrazić sobie taką sytuację, w której on jest żywy, jak gdyby tamtego wypadku nie było. Wynika stąd, że wyobraźnia odgrywa dużą rolę w przypadku tęsknienia, gdyż to za jej sprawą przedmiot tęsknoty jest konstytuowany na podstawie wglądu w pewne miejsce. W ten sposób ukazuje się też, w jakim sensie przedmiot tęsknoty jest czymś ontycznie negatywnym — jego nieobecność jest aktualną nieobecnością w danym miejscu, a nie niebytem w sensie bezwzględny, zaś obecność przedmiotu w owym miejscu nie musi być realnie możliwa, wystarczy, że będzie wyobrażona.

Przejdźmy teraz do pośredniości jako sposobu. Przedmiot tęsknoty poprzez miejsce jest mi dany jako nieobecny. Nie widzę jego nieobecności wprost. Nie ma takiej rzeczy, którą można by wskazać i adekwatnie opisać: „to jest niebyt”. Z tej racji powiedzieć można,

że rzeczywistość jest „pełna”, pozbawiona braków. Czy tak jest na pewno? Co w takim razie z sądami wyrażającymi fakty negatywne, jak np. „W lodówce nie ma masła”? Czy można powiedzieć, że jest to wyrażenie skrótowe, zastępujące szereg zdań w rodzaju „W lodówce jest mleko”, „W lodówce są jajka”, „W lodówce jest musztarda”, itp.? Nie wydaje się. Po pierwsze, pomijając dysjunkcję, zdania wyrażające fakty negatywne nie wynikają ze zdań o faktach pozytywnych. Ze zdania, że w lodówce jest mleko, musztarda i jajka, nie wynika, że w lodówce nie ma masła. Po drugie, zdania o faktach negatywnych są jakościowo odrębne od zdań o faktach pozytywnych. Osoba pytająca o to, czy to prawda, że masło z lodówki już się skończyło, nie będzie usatysfakcjonowana odpowiedzią, że jest mleko, jajka i musztarda. Z tej racji sądy negatywne należy uznać za nieredukowalne do sądów pozytywnych.

Tyle jeśli chodzi o językową warstwę problemu. Co jednak z perspektywą ontyczną? Tu sytuacja wydaje się odmienna — o ile sądy wyrażające fakty negatywne posiadają semantyczną autonomię, o tyle fakty negatywne nie są samodzielne ani samoistne. Widać to szczególnie wobec zagadnienia sprawstwa: sprawcze działanie czegoś nieobecnego można wyjaśnić za pomocą odwoływania się do intencjonalności i przyczynowości mentalnej [Poczobut 2002, 292–293] — przykładowo, nieobecność przewodniczącego komisji może być „sprawcza”, jeżeli pozostali jej członkowie podejmują w związku z nią określone działania. A więc należy przyjąć, że sprawstwo należy przypisywać tylko temu, co jest, a nie temu, czego nie ma. Na korzyść przypuszczenia, że nie ma czegoś takiego jak fakty negatywne wskazuje jeszcze jedna rzecz: w wyżej podanym przykładzie powiedziano, że osoba pytająca o to, czy to prawda, że w lodówce nie ma masła, nie będzie usatysfakcjonowana tym, że odpowie się jej tylko tyle, że jest musztarda, mleko, jajka, *etc.* Jest tak, ponieważ nie o to jej chodzi, a ona sama pytała się tylko o masło, a nie o jajka. Osoba pytająca żywi pewne przypuszczenia lub oczekiwania i wedle nich pyta się o obecność czegoś. Postawione pytanie wyznacza horyzont możliwych odpowiedzi. Odjęcie tychże czynników subiektywnych usuwa możliwość dostrzeżenia faktów negatywnych. Gdy dwie osoby patrzą do lodówki, niekoniecznie będą widzieć to samo. Gdyby pierwsza osoba ograniczała się wyłącznie do rejestrowania faktów, to wymieniałyby przedmioty zawarte w lodówce, ale nie mogłaby

powiedzieć, że np. w lodówce nie ma masła, o ile ktoś nie zapytałby się o nie. Z kolei druga osoba, gdyby w trakcie sprawdzania wnętrza lodówki miała na myśli masło, to wtedy mogłaby powiedzieć, że jego już nie ma. Stąd należy uznać, że gdy konstatujemy nieobecność pewnych rzeczy lub ich stanów, wymagany jest umysł, który dopiero „wyciąga” negatywy z otaczającej go rzeczywistości.

To stwierdzenie nie oznacza wcale, że niebytność jest cechą wyłącznie subiektywną. Fakty negatywne zawdzięczają swoją naturę zarówno światu rzeczywistemu, jak i umysłowi ludzkiemu, a zatem ich korzenie są dwojakiej natury. Stoję przy oknie, wypatruję przyjaciela, z którym byłem umówiony na spotkanie. Widzę w moim mieszkaniu meble, obrazy, butelkę wina, lecz widzę, że nie ma mojego przyjaciela. Nie oznacza to wszak, że jego nieobecność jest samodzielnym faktem — gdybym się z nim nie umówił na spotkanie, nie dostrzegałbym jego nieobecności. Tylko w kontekście umówienia się na spotkanie mogę dostrzec, że (jeszcze) go nie ma. Już samo to wskazuje, że stany negatywne nie mają tego samego ontycznego statusu co stany pozytywne, a mówiąc dokładniej, nie są równouprawnione. Bez uprzedniego skierowania świadomości na to, czego nie ma, owo coś nie zostanie dostrzeżone właśnie jako to, czego brak. O tyle też należy uznać, że tzw. negatywy są niesamoistne.

Niemniej, negatywne stany rzeczy nie są w całości generowane przez umysł ludzki. Jak widzieliśmy wyżej, zdania o faktach negatywnych nie są sprowadzalne do alternatyw zdań pozytywnych. Z tego wynikają dwie konsekwencje: po pierwsze, umysł nie konstytuuje negatywów dowolnie i tym bardziej nie jest ich twórcą, a po drugie, zdania o negatywach muszą mieć jakieś adekwatne odniesienie do rzeczywistości, a zatem sama rzeczywistość — mająca pozytywny charakter — musi stanowić podstawę dla tego, co negatywne. Leszek Nowak twierdził, że brak bytu jest bytem *sui generis*. Wbrew temu twierdzimy, że tak nie jest, bo tym, co pierwotne, jest byt, a brak bytu jest wtórny, o czym świadczy już zestawienie dwóch pojęć: „byt” i „brak bytu” — ów „brak”, istotnie określający to drugie pojęcie, jest czymś, co dołącza się do pojęcia bytu i o ile on jest czymś dołączającym się, o tyle jest czymś wtórnym wobec tego, do czego się dołącza; a zatem „brak” jest wtórny wobec „bytu”. Zresztą, jeżeli jest jakiś brak, to ten brak dotyczy czegoś. Skoro negatywy nie są

immanentnie określone właśnie jako negatywy, zatem ich natura musi być określana relacyjnie. A jeśli rzeczywistość jest czymś pozytywnym, to aby z relacji między jej pozytywnymi elementami można było „uzyskać” coś negatywnego, musielibyśmy odwołać się do relacji w rodzaju różnicy. Należy zatem uznać, że umysł ludzki nie tyle swobodnie, od początku do końca, konstytuuje negatywy, lecz one są konstytuowane przez umysł na podstawie różnicy między pozytywnie określonymi rzeczami, własnościami lub stanami.

Zobrazujmy te twierdzenia. Mam przed sobą dwie plamy: zieloną i seledynową. O ile bez problemu odróżniam zieleń, to mam problemy z seledynem. Niemniej, widzę, że te dwie plamy nie są takie same — dlatego jak najbardziej słusznie mogę powiedzieć, że pierwsza plama jest zielona, a druga nie jest zielona, jest czymś innym niż zieleń. Negatywne określenie drugiej plamy ma swoje źródła w realnej i obiektywnej różnicy między obiema plamami, lecz to dopiero świadomość wydobywa ową negatywność na jaw. Co więcej, owo dostrzeganie negatywów musi zostać uwarunkowane określonymi nastawieniami osoby postrzegającej, z jej zamiarami i celami, do których może jej posłużyć percepcja. Gdy postrzegam plamę zieloną i seledynową, to widzę dwie plamy: jedną taką, a drugą taką. Jeśli po prostu oglądam pokój, w którym napotykam te dwie plamy, to konstatuje tylko obecność dwóch plam, które jawią się tak-a-tak i nic poza tym. Co innego, gdyby ktoś mnie poprosił: „Zamaluj zieloną plamę, a drugą zostaw”. Wtedy skierowałbym stosowne działania wobec zielonej plamy, a seledynowej (zgodnie z prośbą) bym nie zamalowywał, gdyż na podstawie różnicy między nimi rozpoznałbym tę drugą właśnie jako nie-zieloną.

W wyżej wspomnianych przypadkach różnica była ukazywana między dwoma bytami, istniejącymi niejako równocześnie ze sobą. W przypadku tęsknoty różnica nabiera innego charakteru. W tym kontekście różnica nie zasadza się na konstatowaniu odmiennych cech dwóch obecnie będących przedmiotów, ani tym bardziej nie na konstatowaniu odmiennych cech między dwoma przedmiotami jako takimi (np. istotowa różnica między barwą podstawową a barwą mieszaną). W akcie tęsknoty różnica jest konstatowana w obrębie jednego przedmiotu, miejsca, między jej obecnym stanem a stanem, jaki jest dla niej potencjalny i jednocześnie przez nas upragniony. Kobieta tęskni za mężem, który wyjechał na delegację. Namiętnie go

kocha i chciałaby teraz mocno objąć, lecz nie ma go w ich mieszkaniu. W obrębie strefy, jaką jest ich mieszkanie (lub strefy wyznaczonej przez ramiona tęskniącej kobiety) mężczyzny obecnie nie ma, ale mógłby być — aktualna nieobecność i potencjalna obecność⁴ odnosi się do tego samego miejsca, dwojako rozpatrywanego, a dostrzeganie przez kobietę tego, że nie ma czegoś, co mógłoby być, jest umożliwione za sprawą jej pragnień.

Należy również pamiętać, że konstytucja przedmiotu tęsknoty wymaga poza powyższymi warunkami dotyczącymi statusu negatywności również tego, aby przedmiot tęsknoty był uposażony w wartości nieużyteczne i niehedonistyczne, o czym pisaliśmy wyżej.

Częściowo wyjaśniliśmy naturę konstytuowania przedmiotu tęsknoty, na czym polega jego nieobecność. Jakiego rodzaju różnica umożliwia tę nieobecność? Brak, przeciwieństwo, sprzeczność czy coś innego? Na pytanie o naturę różnicy, która określa przedmiot tęsknoty nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi, gdyż ona zależy od stopnia indywidualizacji i cech przedmiotu tęsknoty. Dwie osoby tęskniące za zdrowiem nie tęsknią za tym samym. Dla jednego to pełnia sił, dla drugiego — brak chorób.

Mojość i nastrojowość tęsknoty

Przedmiot tęsknoty jest dany jako nieobecny. Jakiego rodzaju jest ta nieobecność? To nieobecność-dla-mnie, czyli nieobecność względna, czy nieobecność-dla-kogośkolwiek, czyli nieobecność zasadnicza? Wydaje się, że tęsknota jest zawsze tęsknotą-dla-mnie i choć inne osoby mogą postrzegać przedmiot (mojej) tęsknoty jako obecny dla nich, to nie niweczy to mojej tęsknoty, jeśli ów przedmiot jest nadal dla mnie nieobecny. Mojej tęsknoty za uczuciem panny XYZ nie usuwa to, że właśnie ona w tym przedziale czasowym, w którym tęsknię, darzy uczuciem jakiegoś mężczyznę — wprost przeciwnie, ta okoliczność może potęgować moje tęsknienie i potencjalnie związane

⁴ Rzecz jasna, w tęsknocie to, co upragnione, nie musi być ujmowane właśnie jako obecność czegoś. Jak najbardziej można tęsknić np. za czasami, kiedy to nie chorowaliśmy na coś uciążliwego, kiedy nie byliśmy uwięzieni, etc. Jest to kwestia rozpatrywania przedmiotu tęsknoty, ale w dalszym ciągu wartość, z którą wiąże się przedmiot tęsknoty, pozostaje niezrealizowana, a przeto — pewne dobro będzie nieobecne.

z tym cierpienie. Można zresztą się mylić i tęsknić za czyjąś miłością, nie wiedząc, że ten ktoś nadal nas kocha.

Ta okoliczność wskazuje, że tęsknota jest aktem istotnie pierwszoosobowym, tzn. takim, w którym dominujące jest odnoszenie treści aktu do tego konkretnego Ja, którym sam jestem. Tęsknota jako taka jest nie do przeniesienia na inne osoby. Może mi być wstyd za kogoś, mogę zamiast kogoś poczuć się odpowiedzialnym, ale nie mogę tęsknić za kogoś. Tęsknota zatem wyróżnia się mojąnością, tzn. tęsknota jest czymś, co każdorazowo jest moje [por. Heidegger 1994, 59]. Wynika to ze specyfiki ujmowanej w tęsknocie obecności. Podmiot tęskniący interesuje to, aby utęskniony przedmiot był obecny dla niego. Inne podmioty nie muszą być wykluczone np. wtedy, gdy tęsknię jako członek pewnej wspólnoty przyjaciół, aby konkretna osoba znów mogła z nami przebywać. To ześrodkowanie na Ja wynika stąd, że tęsknotę zaspokoi obcowanie z przedmiotem tęsknoty i wtedy dopiero w pełni on będzie obecny dla mnie. Samo obcowanie należy pojmować tu szeroko — obcować to m.in. słuchać, patrzeć, rozmawiać, dotykać, śmiać się z kimś. W tęsknotę wpisana jest pewna intymność i potrzeba bliskości, niekiedy zażyłość — tych cech nie można od niej odrywać. Dlatego w tęsknocie nierzadko źródłem trosk i smutku jest to, że przedmiot tęsknoty przepadł lub jeszcze nie nadszedł i z tego tytułu nie możemy z nim wejść w bliski kontakt. Nie należy przy tym mylić tęsknoty z żalem: w żalu ubolewamy nad tym, że kogoś lub czegoś po prostu nie ma, zaś tęskniąc, pragniemy wejścia w określone relacje z przedmiotem tęsknoty, a obcować z przedmiotem moich tęsknot i zrealizować swoje pragnienia kontaktu z nim mogę wyłącznie ja sam.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że tęsknota jest czymś podwójnie prywatnym — po pierwsze, ze względu na swój intymny wręcz, pierwszoosobowy charakter, zakładający obcowanie z przedmiotem swoich uczuć, a po drugie dlatego, że dotyczy pewnej nieobecności, braku (łac. *privatio*).

Należy nadmienić, że tęsknota jest nie tylko aktem, ale również nastrojem. Nastrój z kolei należy tu traktować jako swoiste zabarwienie przeżyć, jako pewnego rodzaju aprioryczną wrażliwość [Michalski 1998, 86], która dokonuje się w podmiocie i która umożliwia otwarcie podmiotu na świat lub na określone aspekty świata. Jeśli otwarcie się podmiotu na świat ujmować w drugi sposób, jako zaangażowane

otwarciu-w jakąś stronę, w takim razie nastrój tęsknoty odpowiadałaby postrzeganiu tego, czego nie ma, jako posiadającego wartości pozautilitarne i pozahedoniczne, w świetle pragnienia uobecnienia tego.

Nastrój odsłania to, że mogę być pobudzony przez określone fenomeny i że jestem otwarty na te właśnie pobudzenia [Michalski 1998, 82]. Pod tym względem tęsknota jest w pewnym sensie samoistna — popadamy w nią niezależnie od własnej woli. I o tyle, o ile tęsknota jest nastrojem, jest każdorazowo moja, tak samo jak nie mogę podzielić swojej subiektywności ani swojej perspektywy z nikim. Z kolei to, że popadamy w nastrój, tzn., to, że mieć nastrój to tyle, co znajdować siebie jako już będącego w nastroju, może niekiedy zdeterminować naszą percepcję i jednostronnie ją warunkować, a to może prowadzić do paradoksalnych sytuacji, jak chociażby do takiej, że (dla tęskniącego) to, czego nie ma, będzie bardziej obecne niż to, co jest, w tym sensie, że to, co aktualnie nieobecne dla nas, „przysłoni” swą treścią świat wokoło — mimo, iż (jak stwierdzono wyżej), to, czego nie ma, jest postrzegane poprzez to, co jest.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2007, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden, Roman, 1987, *Spór o istnienie świata*, partie z j. niemieckiego przeł. Danuta Gierulanka, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa: PWN.
- Mały słownik języka polskiego*, 2000, Sobol, Elżbieta (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maslow, Abraham, 2004, *Poznanie istnienia w doświadczeniach szczytowych*, [w:] Maslow, Abraham, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. Irena Wyrzykowska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, ss. 99–136.
- Michalski, Krzysztof, 1998, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nagel, Thomas, 1997, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] Nagel, Thomas, *Pytania ostateczne*, przeł. Adam Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 203–219.
- Nietzsche, Fryderyk, 1905, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Waław Berent, Warszawa: Mortkowicz.
- Nowicki, Andrzej, 1982, *Witwici*, Warszawa: Wiedza Powszechna
- Poczobut, Robert, 2002, *Negacja a intencjonalność. O sposobie istnienia negatywów*, „Studia Metafilozoficzne”, t. II, Lublin, ss. 263–294.
- Saint-Exupéry, Antoine de, 1995, *Mały Książę*, przeł. Marta Malicka, Wrocław: Siedmioróg.
- Scheler, Max, 2008, *Resentyment a moralności*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Spinoza, Baruch de, 2008, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. Ignacy Myślicki, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, Józef, 2012, *Filozofia dramatu*, Kraków: „Znak”.

ABSTRACT

AN OUTLINE OF PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF LONGING

In this article I attempt to consider the structure of specific acts of desire, which are defined as 'longing'. For that purpose, I used descriptive-analytical method of phenomenology to present the most essential aspects of this feeling. Longing, as an emotion, is a kind of insight into the sphere of values, through which the object of longing appears as a kind of good, which nature isn't described in utilitarian or hedonistic categories. Object of longing seems to be something above those two kinds of values. Much attention was devoted to the issue of constitution of object of longing as something negative, absent for person, who misses someone or something. At the end of the paper, I make some remarks about 'privacy' and intimacy of longing and I consider longing as a kind of mood, through which some acts of awareness are becoming possible.