

Antoni SZWED

O KONFLIKCIE ROZUMU I WYZWOLONEJ WYOBRAŹNI

Romantyczna filozofia życia, zastępująca rozum wyobraźnią, doprowadza do samozniewolenia podmiotu. [...] subiektywnie przeżywana prawda jest obiektywnie zafalszowaniem życia [...] stawia jednostkę wobec konfliktów rzekomo niemożliwych do przewyciężenia.

W kulturze nie da się przecenić twórczej roli ludzkiej wyobraźni. Obecna jest wszędzie: w literaturze, w sztukach pięknych, nawet w naukach ścisłych (np. we współczesnej fizyce). Jej wartość podkreśla się również w dziedzinach zarządzania i w polityce. Jednak w niektórych, niebagatelnych zresztą, przypadkach zbyt wyraźna autonomizacja wyobraźni w stosunku do innych cech ludzkiego umysłu może okazać się zgubna dla człowieka. Nadmierne zaufanie do twórczych mocy własnej lub czyjejs wyobraźni może prowadzić do życiowych tragedii zarówno jednostek, jak i całych grup społecznych. Stąd, jak się zdaje, warto rozważyć z punktu widzenia szeroko pojętej filozofii życia przyczyny tych daleko idących konsekwencji autonomizacji wyobraźni, poddając analizie jeden z filozoficzno-literackich opisów konfliktu między nią a rozumem.

W ostatnich dziesięcioleciach daje się zauważyć wyraźny wzrost zainteresowania problematyką wyobraźni. Zjawisko to daje się zaobserwować głównie w pracach filozofów amerykańskich, którzy filozofują zasadniczo w oparciu o metody fenomenologiczne, choć wielu z nich odwołuje się także do różnych nurtów egzystencjalizmu i psychoanalizy Freuda. Na szczególną uwagę zasługują artykuły i monografie takich autorów, jak: Edward Casey¹, Edward E. Murray², Paul Taylor³, James Kuehl⁴. Niektórzy z tych autorów obszernie

¹ Autor m.in. takich artykułów, jak: *Emotion and Imagination*, „The Philosophical Quarterly” 34(1984) nr 134, s. 1-14; *Imagining and Remembering*, „Review of Metaphysics” 31(1977-1978) nr 1, s. 187-209; oraz obszernej monografii: *Imagining. A Phenomenological Study*, Bloomington-London 1976.

² Por. E. E. Murray, *Imaginative Thinking and Human Existence*, Pittsburgh 1986.

³ Por. P. Taylor, *Imagination and Information*, „Philosophy and Phenomenological Research” 42(1981-1982) s. 205-223.

⁴ Por. J. Kuehl, *Perceiving and Imagining*, „Phenomenological Research” 31(1970-1971) s. 212-224.

nawiązują do wcześniejszych, znaczących prac Jeana Paula Sartre'a⁵ oraz Gastona Bachelarda⁶. Odnoszą się do rozbudowanych w filozofii Husserla i Sartre'a koncepcji świadomości, skutkiem czego w swych fenomenologicznych analizach dotyczą nie tyle wyobraźni pojmowanej w duchu tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – jako zdolności lub sprawności duszy – ile różnego typu aktów wyobrażania jako podstawowych struktur strumienia świadomości. Przyjmując znaną Husserlowską strukturę aktu świadomości autorzy ci porównują na przykład treści aktów wyobrażania z treściami odpowiednich aktów spostrzegania czy przypominania. W ten sposób ukazują wzajemne, nierzadko bardzo skomplikowane, związki pomiędzy procesami wyobrażania czegoś a procesami spostrzegania, przypominania lub intelektualnego ujmowania. Dzięki rozróżnieniu w akcie wyobrażania treści oraz sposobu przedstawiania tego, co wyobrażone, daje się pokazać ciągłość nie tylko przejścia od treści na przykład aktu spostrzeżenia do właściwego aktu wyobrażenia, ale także wszystkich tych treściowych „naddatków”, które są dziełem tak zwanej wyobraźni twórczej.

W historii filozofii europejskiej niewielu było filozofów, którzy zajmowali się problematyką wyobraźni, a jeśli już podejmowali ją, to raczej na marginesie innych problemów epistemologicznych, związanych ze spostrzeżeniami zmysłowymi, sferą pamięci i intelektu. W tym kontekście warto przypomnieć w skrócie poglądy niektórych z nich. U Platona wyobrażenia nie są nośnikami prawdy, lecz podobieństwami, kopiami, które nie odzwierciedlają tego, co istotne. Ten, kto tworzy podobieństwa (poeta, malarz), jedynie naśladuje przedmioty zmysłowe nie rozumiejąc ich istoty⁷. Wyobrażenia nie dostarczają wiedzy o świecie. Platon nie zalicza ich więc do żadnego rodzaju poznania.

Arystoteles natomiast przyznaje wyobrażeniom wyższą epistemologiczną wartość. Rozpatruje ich pochodzenie i treści głównie w kontekście spostrzeżeń zmysłowych. Sądzi bowiem, że samo wyobrażanie czegoś jako domniemywanie jest rodzajem aktywności duszy, aktywności, która nie występuje poza kontaktem z rzeczami danymi zmysłowo. „Wyobrażenie zdaje się być pewnym rodzajem ruchu i nie może powstać niezależnie od postrzeżenia; [występuje] jedynie w jestestwach, które postrzegają, i w odniesieniu do rzeczy, które są przedmiotami właściwych zmysłów. [Rzeczony] ruch może powstać pod

⁵ Por. J. P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, New York 1965; także J. P. Sartre, *Imagination*, Ann Arbor 1962.

⁶ Chodzi o serię prac G. Bachelarda: *L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière*, Paris 1942; *L'Air et les Songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris 1943; *La Terre et les Rêveries de la Volonté, Essai sur l'imagination des forces*, Paris 1948; *La Terre et les Rêveries du Repos, Essai sur l'imagination de l'intimité*, Paris 1948.

⁷ Por. P l a t o n, *Państwo*, 595A-602A.

wpływem działania zmysłu i taki ruch jest z konieczności podobny do postrzeżenia”⁸. W przeciwieństwie do Platona Arystoteles nie neguje związku treści wyobrażeń z poznaniem prawdziwościowym pochodzącym od zmysłów. Samo pojawianie się wyobrażeń ma charakter przypadłościowy i towarzyszy procesowi poznania zmysłowego jako produkt uboczny. Arystoteles wiąże także wyobrażenia z treściami pamięci, które ujawniają się w marzeniach sennych, a pośrednio dane są poprzez poezję, malarstwo i muzykę. Wedle autora *De memoria et reminiscentia* pamiętanie polega na „posiadaniu wyobrażenia, które jest kopią tego, czego jest wyobrażeniem”⁹. Jednak ogólnie rzecz biorąc, Arystoteles bardzo niewiele ma do powiedzenia na temat wyobraźni i wyobrażeń¹⁰.

U Tomasza z Akwinu wyobraźnia jest jednym ze zmysłów wewnętrznych, występującym obok tak zwanego zmysłu wspólnego, pamięci i władzy osądu myślowego. W hierarchii władz i sprawności duszy wyobraźnia zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy władzami życia umysłowego (którymi są intelekt i wola) a zmysłami zewnętrznymi. W tym sformalizowanym układzie, nie odbiegającym od głównych intuicji Arystotelesa, istotne jest podkreślenie wyższości władz życia intelektualno-wolitywnego nad wyobraźnią. Organizatorem poznania prawdziwościowego jest intelekt, który bezpośrednio czerpie treść poznania z danych zmysłowych.

W tradycji sięgającej od Arystotelesa do Kanta wyobraźnia była traktowana jako władza pośrednia między zmysłami zewnętrznymi a intelektem. Niemniej jednak, z racji swojego związku z pamięcią, otrzymywała ona wyższy status niż zdolność spostrzegania zmysłowego. Natomiast Hobbes¹¹ traktował ją na równi z pamięcią jako dwie bliźniacze zdolności, z których pierwsza – w oczekiwaniu – skierowana jest ku przyszłości, druga zaś w przypomnieniu – ku przeszłości. Obydwie zaś czerpią swe treści z wrażeń zmysłowych. Immanuel Kant, bardziej niż którykolwiek z wcześniejszych filozofów, pokazał pośredniczącą rolę wyobraźni w poznaniu. Rozróżnił dwa typy wyobrażeń: wyobrażenia odtwórcze i wyobrażenia wytwórcze. Wyobrażenia odtwórcze jako odtworzone zjawiska są dziełem wyobraźni transcendentalnej, apriorycznej względem doświadczenia empirycznego. „Synteza odtwarzania jest nierozdzielnie związana z syntezą ujmowania”¹². Ujmowanie różnorodnych danych zmysłowych w syntezę zjawiska jest wyobrażeniem wytwórczym. Innymi słowy,

⁸ Arystoteles, *O duszy*, 428 B, Warszawa 1988, s. 123.

⁹ Tenże, *De memoria et reminiscentia*, 451A 15-16.

¹⁰ Por. obszerne studium na ten temat: M. V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven-London 1988.

¹¹ Por. T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, cz. I, rozdz. IIIn.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, t. 1, s. 205-206.

synteza odtwarzania nie jest możliwa bez uprzedniego istnienia „podmiotowej i empirycznej podstawy odtwarzania wedle pewnego prawidła”. Wyobraźnia wytwórcza jest „zdolnością do syntezy a priori”, czyli „kojarzenia zjawisk” wedle tak zwanego pokrewieństwa zjawisk¹³. Mimo że u Kanta wyobraźnia gra nieporównanie ważniejszą rolę w procesie poznania niż u wcześniejszych filozofów, to jednak nie podporządkowuje ona sobie intelektu ani go nie zastępuje.

Zasadniczego przełomu w pojmowaniu roli wyobraźni dokonują dopiero romantycy niemieccy, lecz także niektórzy myśliciele angielscy. Schlegel, Novalis, Goethe, Schiller, Fichte i Schelling traktują wyobraźnię jako pierwotną i najważniejszą zdolność ludzkiego życia duchowego. Novalis pisał: „wszystkie moce i siły zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego świata należy wyprowadzać z twórczej wyobraźni”¹⁴. Także Anglik Coleridge wypowiadał się w podobnym duchu, twierdząc, że wyobraźnia to siła życia i „pierwszy poruszytel wszystkich ludzkich percepcji”, a także „powtórzenie w skończonym umyśle wiecznego aktu tworzenia nieskończonego ja”. Wyobraźnia jest autonomiczna względem poznania zmysłowego, ponieważ jest czynnikiem aktywnym, wyprzedzającym aktywność zmysłów. Stąd wyobrażanie czegoś jest aktem tworzenia¹⁵. W oczach romantyków wyobraźnia zyskuje przewagę nad intelektem i rozumem, ponieważ jest zdolnością tworzenia nowych obrazów świata, nowych sposobów życia. Dzięki niej człowiek działa w sposób całkowicie wolny i spontaniczny, tworząc również kategorie intelektu. Kieruje zatem procesem poznania zmysłowego oraz inicjuje pracę intelektu. Romantycy odkryli, że przyrodzona wolność jednostki ludzkiej jest co prawda warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym do tego, aby człowiek mógł mieć poczucie niezależności wobec determinizmu empirii¹⁶ i racjonalnego obiektywizmu. Tym warunkiem wystarczającym jest natomiast twórcza wyobraźnia, która ściśle współpracuje z wolną wolą człowieka¹⁷. Dzięki temu ścisłemu związkowi wyobraźni i woli jednostka może osiągnąć pełną autentyczność życia, nieskrępowane poczucie bycia sobą. Co więcej, z punktu widzenia tej autentyczności i prawdy istnienia rezultaty działalności rozumu obciążone są fałszem. Kierowanie się rozumem w życiu równa się więc zafałszowaniu życia. U podstaw tego poglądu tkwi milczące założenie, że produkty wyobraźni

¹³ Tamże, s. 225-228.

¹⁴ Novalis, *Schriften*, Jena 1923, s. 375.

¹⁵ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*, London 1965, s. 167.

¹⁶ Por. np. J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Leipzig 1844, cz. I, t. 1, s. 429-446. Także Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 108-119.

¹⁷ Por. np. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 166n.

bardziej adekwatnie odpowiadają na potrzeby uczuć i emocji człowieka niż rozum.

Romantyczny prymat wyobraźni nad rozumem z punktu widzenia filozofii życia jest jednak z gruntu fałszywy. Konsekwentne pójsie za tym prymatem może prowadzić do życiowej tragedii. Oddanie steru życia wyobraźni kosztem rozumu w istocie przekreśla autodeterminację jednostki. Literackiej ilustracji powyższej tezy dostarcza, poniekąd w sposób niezamierzony, Goethe w swoim głośnym romansie pt. *Cierpienia młodego Wertera*¹⁸. Powieść Goethego jest ważką nie tylko z literackiego, lecz także z filozoficznego punktu widzenia. Młody Werter jest bowiem filozofem, który reflektuje nad każdym bardziej znaczącym wydarzeniem swego życia, nadając mu sens i wyciągając z niego wszystkie możliwe konsekwencje. Przebywając na wsi zatapia się w pięknu okolicy. Nie jest jednak chłodnym estetą. Postrzegając piękne zjawiska przyrody pozostaje w głębokim związku uczuciowym z całą przyrodą, która go otacza. Jednoczy się z nią emocjonalnie, przeżywając jakiś głębszy jej sens, który przypisuje „obecności Wszechmogącego”. Nie odwołuje się przy tym do Boga religii chrześcijańskiej, lecz myśli raczej o panteistycznie pojętym Absolutie, który przenika całą przyrodę. Doświadcza jakoś Jego obecności, choć nic o Nim nie wie. Werter nie jest jednak dociekliwym badaczem przyrody ani pilnym obserwatorem różnych form jej istnienia. Nie interesuje go wnikliwy ogląd zjawisk, lecz wyimaginowany całościowy obraz przyrody. To wyobraźnia – jak się domyśla – wszystko mu „wkoło tak rajskim czyni”¹⁹. To ona jest „malarzem” otaczającego go świata. Zmysły dostarczają mu niezbędnych pobudek do pracy wyobraźni. Natomiast dzieła wyobraźni są odpowiedzią na potrzeby uczuć, emocji i namiętności samego Wertera. Tych ostatnich nie poddaje on cenzurze ani kontroli. Jest głęboko przeświadczony, że każda przeżyta emocja jest prawdą ludzkiego istnienia, wobec której wszelkie środki ograniczające są zabiegami, które fałszują ludzką osobowość. „Serce” jest dla niego zdolnością quasi-poznawczą, dzięki której może się jednoczyć z tym, co bezpośrednio, a zarazem uszczęśliwiające. Z tego powodu przyznaje mu najwyższą rangę. Serca nie może krępować rozum, bo ten nie jest już kryterium prawdy i fałszu. Werter deprecjonuje uznawaną dotychczas wartość rozumu, ograniczając jego zakres działania do funkcji podtrzymujących biologiczną egzystencję człowieka oraz czynności przystosowawczych do życia społecznego. Działalność rozumu ogranicza się do pomocy przy spełnianiu naszych biologicznych potrzeb, by w ten sposób „przedłużyć nasze biedne istnienie”. Nie jest więc jakąś zdolnością teoretycznego poznania, lecz spełnia wyłącznie funkcje utylitarne. Rozum jest twórcą rozmaitych reguł życia, które owszem,

¹⁸ J. W. G o e t h e, *Cierpienia młodego Wertera*, Warszawa 1981.

¹⁹ Tamże, s. 13.

przyczyniają się do wychowania człowieka na dobrego obywatela czy zgodnego sąsiada, lecz „niszczą prawdziwe odczucie natury” i „prawdziwy jej wyraz”. W stosunku do tego, co naturalne, rozum wprowadza sztuczne zachowania i reguły życia. Tę sztuczność Werter widzi w „napuszonym stylu” mowy, w „urzędniczej subordynacji”, w zbyt pedantycznym doborze słów, w dworskiej ceremonialności, ale także w bezlitosnym prawie karnym. Wszystko to jest przejawem abstrakcyjnej twórczości rozumu, który poprzez swe reguły, idee, ogólniki, nie jest w stanie wniknąć w skomplikowaną naturę człowieka, którą rządzi ostatecznie nie rozum, lecz różne wewnętrzne namiętności. Stąd Werter jest przekonany, że wobec dostatecznie silnej namiętności nic nie znaczy najlepsza argumentacja rozumu, ponieważ nie jest on w stanie przeciwstawić się niszczycielskiej mocy namiętności²⁰.

Tym samym Werter ignoruje fakt, że rozum, poprzez namysł, refleksję, wprowadza dystans pomiędzy podmiotem a umiłowanym przedmiotem. Ten dystans jest w procesach poznania ogromnie istotny, pozwala bowiem podmiotowi ujmować siebie jako podmiot i zarazem odróżniać siebie od przedmiotu. Przeciwnie podmiot jednoczący się w emocji z wyobrażonym przez siebie przedmiotem pozbawia się tego dystansu. Przeżywający podmiot i przeżywany (wyobrażany) przedmiot tworzą w świadomości nieodróżnialną całość. Tego typu bezpośrednią, nierefleksyjną świadomość Sartre nazywa „świadomością emocjonalną”, widząc w niej najniższą zorganizowaną formę świadomości. W teorii Sartre’a emocje nie są zwykłymi dodatkowymi cechami ludzkiej świadomości, lecz stanowią jeden ze sposobów ujmowania świata w świadomości. Ogólna charakterystyka świadomości emocjonalnej byłaby następująca: będąc świadom emocji, nie jestem jednocześnie świadom siebie, swojej podmiotowości skorelowanej z przedmiotem, do którego odnosi mnie emocja; nie jestem świadom także tego, że jest ona sposobem uświadamiania sobie tego przedmiotu. Stąd świadomość emocjonalna jest pierwszą, nierefleksyjną, pozbawioną samoświadomości świadomością. Jest pierwotnie świadomością świata, a nie podmiotu. Z tego powodu podmiot emocji i jej przedmiot tworzą nierozdzielalną syntezę²¹. Werter natomiast w swojej krytyce rozumu dowodzi, że synteza ta jest nie tylko nierozdzielalna, lecz jest także niemożliwa do przezwyciężenia. Dzieje się tak dlatego, że akty wyobrażeniowe o silnym zabarwieniu emocjonalnym przejawiają się w świadomości znacznie intensywniej i znacznie trudniej pozwalają się zastępować nieemocjonalnymi aktami refleksji. Nie jest więc prawdą, że z równą łatwością akt jednego rodzaju można zastąpić aktem innego rodzaju. Akty emocjonalno-imaginatywne (tak nazwijmy je), mają moc wypełniania całej świadomości, spychając na margines świa-

²⁰ Tamże, s. 20, 53-55.

²¹ J. P. S a r t r e, *Sketch for a Theory of Emotions*, London 1962, s. 27-57.

domości akty o innych jakościach. Wypierają także akty racjonalnej refleksji oraz w znacznym stopniu ograniczają obecność aktów spostrzeżenia zmysłowego. U filozofującego Wertera eliminacja aktów refleksji, przynajmniej na początku, nie jest procesem spontanicznym, lecz jest rezultatem założenia wyższości życia emocjonalno-imaginatywnego nad życiem racjonalnym.

Emocje i skorelowane z nimi wyobrażenia podlegają zmianom, nad którymi jednostka nie panuje. W sposób racjonalnie niekontrolowany jedne emocje wypierają inne, co dzieje się jakby niezależnie od woli jednostki. Werter coraz wyraźniej dostrzega zmianę w swoim nastawieniu do przyrody. Nie jest ona już tym, czym się mu wydawała. Z niepokojem dostrzega w niej „wiecznie połykającego, wiecznie przeżuwającego potwora”²², gdzie nie ma Wszechmogącego. Jego pragnienie przeżywania religijnej wartości przenosi się z przyrody na poznaną kobietę, Lotę, która staje się przedmiotem jego religijnej czci. „Nie znam już innej modlitwy jak do niej. W wyobraźni nie zjawia się żadna inna postać oprócz niej i wszystko wokół widzę tylko w związku z nią”²³. Werter bez porównania mocniej przeżywa obecność Loty, konkretnej osoby, niż nieokreślonego Absolutu. „Przepelnia wszystkie moje zmysły, wszystkie uczucia” – wyznaje. Usiłuje zrozumieć siebie w tej religijnej niemal miłości. Pociąga go nade wszystko to, że Lota przeżywa otaczający świat tak jak on. W tańcu, w rozmowie Werter coraz doskonalej poprzez nią odnajduje siebie. Lota staje się dla Wertera drugim ja. Ale Werter nie zadaje sobie pytania, kim naprawdę jest jego ukochana kobieta. Nie dąży do głębszego poznania jej charakteru, osobowości, przymiotów ducha. Opierając się na nielicznych i dosyć powierzchownych spostrzeżeniach, Werter buduje pożądany dla siebie obraz Loty, wyobrażenie, które niepodzielnie zapanuje w jego emocjonalnej świadomości. „Mnie kocha! Jakże wartościowy staje się sam dla siebie [...] – jak sam siebie uwielbiam, odkąd ona mnie kocha”²⁴.

Poznanie stanów psychicznych drugiego człowieka, a także moralne doświadczenie spotkania, zostają zepchnięte na margines. Wyobrażenie – jak słusznie zauważa Kuehl²⁵ – jest prezentacją przedmiotu w jego absolutności i totalności. Przedmiot jest dany cały naraz. Nie istnieje częściowe wyobrażenie przedmiotu w takim sensie, jak na przykład pierwsze zmysłowe spostrzeżenie domu otwiera horyzont dla dalszych dopełniających spostrzeżeń innych aspektów (wyglądów) owego domu. Akt doświadczenia zmysłowego odnosi do następnych tego typu aktów. W akcie wyobrażenia relacja treści wyobrażonej do wyobrażanego przedmiotu jest jedyną relacją i nie antycypuje dalszych.

²² G o e t h e, dz. cyt., s. 58-60.

²³ Tamże, s. 62.

²⁴ Tamże, s. 45.

²⁵ K u e h l, dz. cyt., s. 221.

Stąd Sartre powiada, że wyobrażenie z racji swej totalności nie zawiera w sobie iluzji, ponieważ nie otwiera horyzontu poznania. Istnieje bowiem pewność, że to, co dane w wyobrażeniu, jest jedyną dostępną treścią związaną z przedstawianym przedmiotem. Wyobrażenie reprezentuje przedmiot, ale jednocześnie odcina od jego poznania, odcina od treści pochodzących od przedmiotu. Stąd – konkluduje Sartre – nie dostarcza ono żadnej wiedzy, jest poznawczo puste²⁶.

Silny związek emocji z określonym wyobrażeniem, które wypełnia świadomość, nie eliminuje jednak do końca doświadczenia rzeczywistości otaczającego świata i rzeczywistości drugiego człowieka. Co więcej, doświadczenie to może wejść w konflikt ze światem wyobrażeń. Ilustrację tego konfliktu znajdujemy w dalszych losach Wertera. W pewnym momencie dowiaduje się on, że Lota ma narzeczonego, któremu pragnie pozostać wierna. Werter być może mógłby zignorować ten fakt, ale nie czyni tego. Ma bowiem świadomość moralnej krzywdy, jaką wyrządziłby swemu przyjacielowi Albertowi, gdyby pozbawił go narzeczonej (później żony). Werter do końca pozostaje więc wrażliwy na moralne dobro i zło. Ale moralnej wrażliwości nie towarzyszy jednak sąd rozumu praktycznego, który determinowałby wolę. Zresztą ewentualna aktywność rozumu nie zdałaby się na nic, ponieważ wcześniej Werter zanegował wartość jego aktywności. Powstaje konflikt pomiędzy świadomością emocjonalną a doświadczeniem moralnym. Oba czynniki mają charakter bezpośredni, ponieważ sprowadzają się do prostych przeżyć. Skoro nie istnieje kryterium rozstrzygające o wartości tych przeżyć, o preferencji jednej wartości w stosunku do drugiej, przeżycia nabierają jednakowej wartości. Z tego powodu nie determinują woli do opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu. Ostatecznie Werter nie podejmuje żadnej decyzji względem siebie. Samobójczy krok nie jest w istocie jego wolną decyzją, lecz ostatnim etapem determinizmu bezpośredniości przeżyć.

Tak więc, romantyczna filozofia życia, zastępująca rozum wyobraźnią, doprowadza do samozniewolenia podmiotu. Okazuje się, że ubezwłasnowolnienie rozumu jest ubezwłasnowolnieniem woli. Wyobraźnia emocjonalna wypełnia wówczas całą świadomość, spychając na margines wszystkie inne rodzaje świadomości. To dzięki niej jednostka dochodzi do głębokiego przeświadczenia, że to, co ona podsuwa, jest niepodważalną prawdą. Ale ta subiektywnie przeżywana prawda jest obiektywnie zafałszowaniem życia, jest faktycznym samo-zniewoleniem, które stawia jednostkę wobec konfliktów rzekomo niemożliwych do przezwyciężenia. Przypadek taki ma miejsce wtedy, gdy źródłem działań człowieka jest nadmiernie wyzwolona wyobraźnia, która przejmując funkcje rozumu, usiłuje go zastąpić.

²⁶ S a r t r e, *The Psychology of Imagination*, s. 13.