

Anna Grzegorzcyk

Światłość i ciemność - kategorie współczesnej humanistyki

Sztuka i Filozofia 9, 89-98

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŚWIATŁOŚĆ I CIEMNOŚĆ — KATEGORIE WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI

„Fiat lux — rzekł Stwórca. I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nocą”¹. Od tego momentu w religii czy ogólniej w kulturze judeo-chrześcijańskiej, światłość i ciemność zwiążą całe uniwersum egzystencji ludzkiej. Ale nie tylko w niej. Jeśli zawierzyć autorom słownika symboli świata, obejmującym tym pojęciem mity, marzenia, gesty, formy, figury, kolory i liczby, nie ma kultury, w której te dwie kategorie nie budowałyby, od podstaw, ontologiczno-epistemologicznych, etycznych i estetycznych wymiarów naszego bytowania w świecie². Operacja kosmogoniczna polegać miała na oddzieleniu światła od ciemności, wyzwalającym ich dualność; dualność kulturowo rozmaicie wyrażoną poprzez opozycje: na zachodzie aniołów i demonów; na Dalekim Wschodzie yang i ying, czy wpływów niebieskich i ziemskich; w Indiach Devy i Asura, w mazdeizmie Armuzda i Arymana, w gnozie ducha i ciała.

Opozycje te, jak i ich człony, budują wielowymiarowe uniwersum egzystencji ludzkiej. Są przeto odpowiednio waloryzowane. Ciemności, poprzedzające akt stworzenia (tradycja mezopotamska, egipska, judeo-chrześcijańska) są symbolem chaosu, nieuporządkowania, bezładu, pustkowi — nie poddających się żadnym prawom; są symbolem nocy, śmierci i niewiedzy — „odwróconej strony życia”; jako takie wartościuje się je w kategoriach zła, zakłamania, bojaźni, nieszczęścia i grzechu. Światłość natomiast, następująca po nich (*post tenebras lux*) jest stworzeniem świata, warunkiem życia, podstawą widzenia i poznania; jako symbol dnia waloryzowana jest w kategoriach dobra, piękna, prawdy, szczęścia i odkupienia.

Światłość pozostaje w relacji z ciemnością, aby symbolizować wartości się dopełniające. Prawo to można uchwycić w wyobrażeniach wielu starożytnych cywilizacji; w wyobrażeniach dotyczących wszystkich poziomów ich życia odnajduje się dualizm epok ciemnych i jas-

¹ *Pismo święte. Biblia Tysiąclecia. Księga Rodzaju*, s. 22.

² J. Chevalier, A. Gheerbrant: *Dictionnaire des symboles*. Paris 1969.

nych: „Symbolizm wyjścia z ciemności — powiedzą autorzy słownika symboli świata — odnajduje się w rytuałach inicjacji, jak również w mitologiach śmierci, dramacie roślinnym (...) lub koncepcji cykli historycznych. Po wieku ciemnym, Kali-Yuga, po rozkładzie kosmicznym (mahapralaya) następuje nowa, zregenerowana era”³. Z uwagi na to M. Eliade mówi, że w ten sposób „można waloryzować ery ciemne, epoki wielkiej dekadencji i rozkładu — dekompozycji: nabywają one bowiem znaczenia ponadhistorycznego, chociaż jest tak, że w takich momentach historia realizuje się pełniej, ponieważ stany równowagi są w nich zachwiane, kondycje ludzkie nieskończenie różne, a wolności zachęcane przez zrujnowanie wszystkich praw i wszystkich archaicznych ram”⁴.

Właściwie nie trzeba dłużej — jak sędzę — przedstawiać materiału dowodowego, aby zacząć powoli i ostrożnie wpisywać czasy nam współczesne, zwane postmodernizmem, w uniwersum ontologiczno-epistemologiczne, etyczne i estetyczne ciemności. Oczywiście nie chodzi tu o odświeżenie zużytej metafory („Ciemności kryją ziemię”) i myślowe lenistwo, wykorzystujące ją dla spektakularnych efektów. Wielokrotnie pokazywałam już ogniwa ewolucyjne w rozwoju refleksji filozoficzno-naukowej i praktyki artystycznej, które przygotowywały konsekwentnie i długo konieczność nadejścia okresu postmodernizmu (choćażby w *Niekartezjańskich współrzędnych w dzisiejszej humanistyce, Estetyce niedoskonałości — projekcie przełamania destrukcji przestrzeni semiotycznej czy Radości (nie)doskonałej*). Postmodernistyczne programowe destruowanie strukturalnych opozycji budujących dotychczasową wizję nauki i sztuki można było odbierać, i tak się odbierało, jako twórczą, intelektualną pożywkę i filozoficzną konsekwencję. Rozprzestrzenianie się jednak operacji destrukcji na wszelkie dziedziny kultury nieuchronnie przygotowywało rozchwianie ich rudymetów. Rozproszenie rozumu i prawdy, śmierć podmiotu, rozkład mocy wyjaśniających ogólnie pojętej nauki, zmierzch sztuki, rozszerzanie się przestrzeni nieporozumienia — to tylko niektóre efekty postmodernistycznego bycia w świetle. Zdecydowane naruszenie wymiarów filozoficzno-naukowo-estetycznych paradygmatu kulturowego prowadzi do przybliżania się związanych z nimi dziedzin do momentu krytycznego, który da się opisać w teorii katastrof, wylansowanej zresztą przez postmodernis-

³ Ibid., s. 148.

⁴ Ibid.

tów⁵. Sądę jednak, że dopiero podważenie wymiaru etycznego paradygmatu kulturowego tę katastrofę urzeczywistnia. Wówczas bowiem operacja destrukcji sięga już wszystkich jego uniwersalnych podstaw. Warto wspomnieć na marginesie o wątpliwym sukcesie dekonstrukcjonistów w polemice z neostrukturalistami, gdy ci pierwsi zburzyli centrum ich naukowych ustaleń — kwadrat semiotyczny. Abstrahując w tym momencie od arcyciekawej dla obu walczących stron polemiki i jej konsekwencji, skonstatujmy tylko, że operacja destrukcji, zahaczając o wymiar etyczny, nie rozchwiewa już tylko historycznego paradygmatu analityczno-empirycznego: newtonowsko-kartezjańskiego, ale uniwersum ludzkiej egzystencji. Zdestruowany bowiem zostaje kolejny aspekt podstawowej w nim opozycji etycznej, opozycji dobra i zła. Następuje „zrujnowanie — jakby powiedział M. Eliade — jego wszystkich archaicznych ram”. Można metaforycznie powiedzieć, że uniwersum ludzkiej egzystencji pochłaniają ciemności. Stąd coraz częściej pojawiają się głosy przyporządkowujące postmodernizmowi wziętemu *en bloc* skłonności nazistowskie; głosy ewokujące myśli z przemówienia Hitlera, umieszczone na ścianie w Oświęcimiu: „Wyzwoliłem naród niemiecki z tego poniżającego przesądu, jakim jest sumienie i moralność”⁶. Być może dlatego postmoderniści tak często składają deklaracje na temat swoich prywatnych postaw moralnych, w których akceptują powszechną ważność takich idei, jak sprawiedliwość (Lyotard), solidarność (Rorty); proponują spojrzenie na bliźniego jak na współcierpiącego (Rorty), wyznaczają granice (!) wolności. Oczywiście doszukiwanie się w postmodernizmie tendencji faszyzujących jest efektem paradoksalnym, gdyż „postmodernistyczna wolność” bierze się, między innymi, z przeciwstawienia się wszelkim systemowym totalitaryzmom, tak ideologicznym, jak i naukowym. „Prywatność etyki” — jak najbardziej

⁵ Zob. F. Lyotard: *Kondycja postmodernistyczna*. „Literatura na świecie” 1988, nr 8–9; A. J. Grejmas, J. Courtès: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. T. II, s. 39, 41; por. A. Grzegorzczak: *Anioł po katastrofie — postmodernizm jako zjawisko krytyczne*. „Seminarium Orańskie” 1993, nr 1.

⁶ Zob. na ten temat: R. Wolin: *Heidegger's Controversy*. Princeton 1992. Por. Z. Gierszewski: *Rorty, Putnam and the lost kind of Cultural Relativism*. „Ruch Filozoficzny” 1993, grudzień; tenże: *Rorty'ego wizja nowej filozofii a relatywizm i imperializm kulturowy*. „Oblicza postmoderny”. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1992; w szkicu tym autor twierdzi, iż zakładane przez niektóre wersje postmodernizmu tezy sceptycyzmu i relatywizmu łatwo mogą przekształcić się w stanowisko imperializmu czy też szowinizmu kulturowego/ideologicznego, kwestionujące lub całkowicie negujące jedność moralną rodzaju ludzkiego (stanowisko takie forsować może ideologię wyższości rasowej).

szlachetnej — nie likwiduje jednak konsekwencji moralnych w sensie społecznym, konsekwencji zacierających granice między tym, co „dopuszczalne” i „niedopuszczalne”, jak i indywidualnym. Tym bardziej, że — jak mówi Rorty — uznanie „przygodności” języka prowadzi do uznania „przygodności” sumienia⁷.

W tym kontekście nic dziwnego, że metafora ciemności zaczyna waloryzować czasy zwane postmodernizmem, a waloryzacja ta zdaje się symptomem przełamania destrukcji przestrzeni kulturowej. *Post tenebras lux*. Metafora światła jest odpowiedzią na kryzys egzystencjalny, filozoficzny i naukowy, wywołany wyczerpywaniem się mocy wyjaśniających Teorii, Metody i Absolutu; odpowiedzią na odejście od tradycyjnych tematów Prawdy, Dobra, Bytu, Boga, Poznania i Rzeczywistości.

Przyjrzyjmy się bliżej tej kategorii, która we współczesnej refleksji humanistycznej przyjmuje postać słowną *ośnienienia*, *guizzo*, *błysku* czy *prześwitu*.

M. Eliade, uniwersalizując kategorię światła, łączy ją ściśle z doświadczeniem światła wewnętrznego i wiąże ją z odczuciem boskości, duchowości czy ogólniej transcendencji. Elementy te — według niego — występują w różnych kulturach i tradycjach, by wymienić kulturę judeo—chrześcijańską, indyjską, buddyjską, gnostyczną jako najbardziej od tej strony spektakularne. Wszystkie doświadczenia światła wewnętrznego — twierdzi autor *Traktatu o religii* — mają element wspólny: „Wyrwywają one człowieka z jego doczesnego świata lub sytuacji historycznej i rzucają go w świat jakościowo różny, całkiem odmienny, transcendentny i święty. Struktura tego transcendentnego i świętego świata zmienia się w zależności od takiej czy innej kultury, takiej czy innej religii. Jest tu wszakże element wspólny: świat odkrywany w spotkaniu ze światłem przeciwstawia się światu doczesnemu (bądź go przekracza) dlatego, że jest natury duchowej, tzn. dostępny jest wyłącznie tym, dla których Duch istnieje. Doświadczenie Światła radykalnie zmienia status ontologiczny podmiotu, otwierając go na świat Ducha. To, że w dziejach ludzkości istniały tysiące sposobów pojmowania oraz wartościowania świata Ducha, jest oczywiste. Jakże by zresztą mogło być inaczej, skoro wszelka konceptualizacja nieuchronnie uwikłana jest w język, zatem w kulturę i historię? Można by powiedzieć, że znaczenie nadprzyrodzonego światła jest bezpośrednio włożone w duszę tego, kto go doświadcza — a przecież znaczenie to w pełni

⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. M. Kwiek, maszyn., s. 10.

dociera do świadomości dopiero wówczas, gdy włączone już zostało w istniejącą wcześniej taką lub inną ideologię. Paradoxem jest, że odkrycie znaczenia światła ma koniec końców charakter osobisty, i że, z drugiej strony, każdy odkrywa to, do czego był duchowo i kulturowo już przygotowany. Fundamentalnym wszakże, jak się nam wydaje, faktem jest to, iż niezależnie od rodzaju późniejszej asymilacji ideowej spotkanie ze Światłem powoduje jakieś pęknięcie w życiu człowieka — pęknięcie, które objawia mu (albo odślania jaśniej niż uprzednio) świat Ducha, świętości, wolności, jednym słowem istnienie jako dzieło boskie bądź świat uświęcony obecnością Boga⁸. „Światło to moc rodząca”, „Światło jest tożsame z bytem i nieśmiertelnością”, „Światło to momentalne świetliste uchwycenie bytu z jednoczesnym uchwyceniem metafizycznej prawdy: w błysku — prawda”. Ta epifania świetlna widoczna jest w kulturze judeo-chrześcijańskiej, Islamu czy Dalekiego Wschodu (Chiny, Japonia). Odwołuje się jako do swego źródła – do słońca, w opozycji do światła księżyca, które jest światłem odbitym. Pierwsze obrazuje poznanie absolutne, drugie dyskursywne i racjonalne. *Post tenebras lux* — światło jako kategoria poznania „po ciemnościach”. Jako iluminacja porządkująca posiada atrybuty natychmiastowości, bezpośredniości, momentalności, intuicyjności, emocjonalności zmysłowej. Jest sukcesją odnotowaną w Koranie, Rig-Wedzie, tekstach taoistycznych i buddyzmie; a dalej: w Biblii, u starożytnych filozofów, szczególnie u Platona i Plotyna. Św. Paweł powie: każdy poznaje na miarę własnego światła. Platon ściśle zwiąże tę kategorię z poznaniem, w którym aspekty filozoficzne, etyczne i estetyczne będą tworzyły jedność: triadę Prawdy, Piękna i Dobra.

Kategoria światła bezpośrednio zatem łączyła się i łączy z kategorią prawdy. Kompendiów opracowujących zagadnienie prawdy nie sposób zliczyć. Po dekonstrukcjonistycznej jego destrukcji wiele z nich eliminuje się jako „zwietrzałe”. „Natura prawdy jest tematem nieopłacalnym, przypominającym w tym względzie naturę człowieka i naturę Boga”. Zawierzmy na chwilę autorowi tego sądu — R. Rorty’emu⁹. Dla potrzeb tego szkicu zauważmy jedynie, iż w wielkim myślowo-histerycznym skrócie droga prawdy prowadzi od jej arystotelesowskiej formuły (*veritas est adequatio intellectus et rei*), poprzez kartezjańską jej upodmiotawiającą transformację jako *vérité de raison*, kantowską niekartezjańską wersję prawd syntetycznych *a priori*, wytwarzanych

⁸ M. Eliade: *Méhistophélès et l'Androgyne*, s. 93–94.

⁹ R. Rorty: Op. cit., s. 9.

(z materiału *danych* zmysłowych) i prawd kartezjańskich – *odkrytych* (a dotyczących działalności umysłu), heglowską procesualną prawdę wytwarzaną i odkrytą, aż do prawdy Heideggera, prawdy zdecydowanie niekartezjańskiej, prawdy w drodze: „Pełna prawda nie jest osiągalna dla ludzkiej myśli; sens nigdy nie jest w pełni dany, lecz stale otwarty na przyszłość; myśl dochodząca do sensu, do prawdy jest zawsze w drodze”¹⁰. Nasz skrót myślowo–historyczny od Heideggera prowadzi nas już do typowo postmodernistycznych ujęć kategorii prawdy; prawdy jako rezultatu „gry językowej”, gry kodów, której miernik prawdziwości tkwi w „grze symbolicznej”. Prawda przedpostmodernistyczna znajdowała swe odniesienie przedmiotowe w rzeczywistości, Bogu, myśli, słowie. Postmodernizm ją zanegował. Wraz z tym aktem można powiedzieć, że ją utracił. Nie ma metanarracji, nie ma Teorii, Metody, Absolutu, Dobra, Bytu, Boga, Poznania, Rzeczywistości. Można tylko porównywać różne deskrypcje świata zawarte w języku. Krótko mówiąc: droga od prawdy arystotelejskiej przez kartezjańską, kantowską, heglowską, heideggerowską i postmodernistyczną jest drogą od prawdy odkrytej do wytwarzanej; drogą, która *de facto* prowadzi do jej utraty. Humanistyczna refleksja „bez prawdy” uruchamia wszelkie możliwości myślowe. Można powiedzieć, trawestując sformułowanie J. Stempowskiego, że „poznanie zerwało się z łańcucha”, w efekcie czego sukcesywnie buduje się postmodernistyczną Wieżę Babel. W sytuacji takiej kategoria kłamstwa zyskuje dla siebie szczególne walory: „coś jawi się, a nie jest”. To „gra językowa”, którą można wykorzystać w dyskursie artystycznym, „naukowym”, ideologicznym itp. To uwodzi intelektualnie. Przeradza się w artystyczną zabawę, np. w postmodernistycznej literaturze, bo prawdy nie da się opowiedzieć (interesująca jest w tym względzie twórczość K. Vonneguta, R. Federmana, U. Le Guin), ale zabawa ta staje się moralnie nieobojętna, podtruwa powoli, lecz skutecznie, zgodnie z receptą „samobójstwa Mitrydatesa” (perwersyjna od tej strony jest lektura *Zestawu do śmierci* S. Sontag).

Filozoficzne, artystyczne i egzystencjalne konsekwencje postmodernizmu mogą być odczytywane w kategoriach chaosu, a więc ciemności zarazem, aby odwołać się do naszej wyjściowej kategorii. *Post tenebras lux* — powraca jak refren w tym szkicu. „Natura prawdy jest tematem nieopłacalnym, przypominającym w tym względzie naturę człowieka i naturę Boga”. To stwierdzenie Rorty’ego również powraca,

¹⁰ Szerzej zob. A. Grzegorzczak: *Niekartezjańskie współzrzedne w dzisiejszej humanistyce*. Poznań 1992, s. 185.

ale po to aby mu zaprzeczyć, aby wskazać drogę wyjścia z postmodernistycznego kryzysu. Obydwie Natury powracają bowiem coraz częściej w różnych wariantach, poprzez kategorię światłości. Warianty te mają swe wspólne elementy, jak w Eliadowskiej triadzie: światło–transcendencję–życie.

Przedstawmy jeden z takich wariantów. Zaczniemy od „sposprzeżenia na temat ciemności” doświadczonego „jedyny raz”. Odwołajmy się do *Barwy ciemności* kulturowo podwójnie widzianej — przez Japończyka — Tanizaki Junichiro i Francuza — A. J. Greimasa: „W chwili, gdy wchodziłem do tej sali, służąca w dojrzałym wieku, o zgolonych brwiach, przyciemnionych zębach, klęczała tam, jednocześnie ustawiając lichtarz przed wielką osłoną; za tą osłoną, która ograniczała oświetloną przestrzeń wokół dwóch mat, opadała, jakby zawieszona u sufitu, intensywnie gęsta ciemność jednolitej barwy, o którą chybotał się światło świecy, niezdolne do naruszenia jej głębi, odbijało się jak od czarnej ściany. Czy wy, którzy mnie czytacie, widzieliście kiedykolwiek »barwę ciemności w świetle płomienia«? Ciemności te wytworzone są z innej materii aniżeli na drodze w nocy, i jeśli mogę zaryzykować porównanie, wydają się zbudowane z drobinek, jak z delikatnego popiołu, którego każda cząsteczka błyszczałaby wszystkimi barwami tęczy. Wydało mi się, że miały one zaraz przeniknąć do moich oczu i wbrew sobie przymrużyłem powieki”¹¹.

Kategoria ciemności budująca ten cytat i rozwijana w dalszym ciągu eseju traktowana jest wielowymiarowo: jako przedmiot estetyczny, egzystencjalny i filozoficzny. Ta wielowymiarowość czyni z niej podstawę przeżycia, które jest doświadczeniem naszego bycia w świecie. Moc tego doświadczenia jest tak znaczna, że następuje pęknięcie w naszym „niedoskonałym ludzkim jawieniu się”; pęknięcie, które powoduje, lub spowodować może, iż „dymna zasłona” zakrywająca je trochę się rozsunie i otworzy na życie i śmierć.

Powróćmy na chwilę do M. Eliadego, cytowanego na początku szkicu. Pojęcie „pęknięcia” użyte przez niego również wprowadza decydującą zmianę w życiu człowieka. Wedle autora *Traktatu o religii* i obydwu przywołanych eseistów moment ten następuje w chwili wewnętrznego doświadczenia światła; doświadczenia go w kontekście ciemności. Tanizaki i Greimas przeżywają i analizują „barwę ciemności w świetle płomienia”. Eliade śledzi kulturowe deskrypcje spotkania świat-

¹¹ A.J. Greimas: *O niedoskonałości*. Tłum., posłowie, słownik A. Grzegorzcyk. Poznań 1993, s. 9.

ła z ciemnościami, światła, którego efektem jest objawienie prawdy bytu. Zauważmy, że wszyscy oni dalecy są od manichejskiego ujęcia waloryzującego ciemności i światło w czarno-białej optyce walki dobra ze złem. Greimas powie: „Nieobecność koloru, którą jest czerń, skrywa więc obecność różnobarwną, wybuchową. Doskonale ciemności wirtualnie zawierają wszystkie kolory, całe piękno świata; są one barwą przedafektywną: nic zadziwiającego w tym, że energia skondensowana w każdej cząsteczce »promieniowała(by) wszystkimi barwami tęczy« i że przedmiot jawiłby się jako objawienie bliskości bycia”¹². W ujęciu tym — widzimy — ciemność jest rezerwuarem wszystkich barw; jest energią świata zawierającą potencjalną jasność. Co więcej, staje się w pewnym sensie podmiotem pochłaniającym doświadczonego ją odbiorcę. „... dla pisarza japońskiego — mówi Greimas — właśnie przedmiot jest »pregnacyjny«, więcej, emanuje energię świata i szczęśliwym jest podmiot, jeśli udaje mu się spotkać ów przedmiot na swej drodze”¹³. Eliade również wspomina o owym specyficznym zatarciu granic podmiotowo-przedmiotowych w szczególnym zetknięciu się światła i ciemności: „Doświadczenie Światła radykalnie zmienia status ontologiczny podmiotu, otwierając go na świat ducha”, „(...) spotkanie ze światłem powoduje jakieś pęknięcie w życiu człowieka — pęknięcie, które objawia mu (albo odsłania jaśniej niż uprzednio) świat Ducha, świętości, wolności...”¹⁴.

W analizowanych ujęciach problemu widzimy wyraźnie, że nie chodzi o dezawuowanie kategorii ciemności na korzyść kategorii światła, lecz o przywrócenie twórczej ich strukturalnej opozycji, zachwianej w postmodernistycznej optyce filozoficzno-egzystencjalno-etycznej.

Akcentowaniu roli tej strukturalnej ramy dla uratowania kultury w ogóle i wskazywania sposobów na jej „odświeżanie” dla naszego bycia w świecie, Greimas poświęca swą książeczkę *O niedoskonałości*. W niej to właśnie poprzez twórcze wykorzystanie dekonstrukcjonistycznych pomysłów buduje program pozytywny wychodzenia z postmodernistycznej destrukcji przestrzeni kulturowej, czy mówiąc obrazowo — daje receptę na sklejenie „rozbitego dzbanka, z którego mleko się wylało”. „Zasada desymetrii” i „filozofia oczekiwania nieoczekiwanego” organizuje ten program, czyniąc z ludzkiej kondycji (nie)doskonałości „odskocznię” do ponownego usensowniania życia.

¹² Ibidem, s. 58.

¹³ Ibidem, s. 54.

¹⁴ M. Eliade: Op. cit.

Dla analizy tytułowego problemu ważne jest to, że poprzez swą re-konstruktywną pracę myślową, popartą wcześniejszymi ustaleniami naukowymi, ponownie uruchamia problematykę prawdy, której „natura” zdawała się „nieopłacalna” po jej postmodernistycznym negliżu. Kategoria prawdy opisana na kwadracie semiotycznym — w neostrukturalistycznych pracach A. J. Greimasa — po ataku dekonstrukcjonistów na jego ustalenia, „nabiera blasku”. Opracowana przez niego koncepcja *aisthesis*, w swym trójfazowym procesie, zawiera ów moment olśnienia — *quizzo*, który decyduje o rozsunięciu się dymnej zasłony na życie i śmierć, na przeżycie i bezpośrednie uchwycenie prawdy bytu. Dokładniej rzecz wyłuszczać: trójfazowy proces percepcji egzystencjalno-estetyczno-filozoficznej (w programie autora *O niedoskonałości* filozofia, estetyka i egzystencja to jedno) obejmuje: a/ przedrefleksyjny moment olśnienia, wywołany nadzwyczajnym zdarzeniem, z uwagi na charakteryzującą je desymetrię, przesunięcie w stosunku do zdarzeń codziennych; b/ wyłaniającą się ze zdarzenia niezwykłego (w szczególności *stricte* estetycznego) refleksję nad formowaniem się jego przeżycia wraz z równoległym do niej (semiotycznie) przedmiotem, konstytuującą się w ramach dialektyki podmiotu i przedmiotu; c/ rezultat — „wizję świata” powstałą w warunkach zjednoczenia się podmiotu i przedmiotu; jest to wizja doskonałości bycia, odsłonięta, sprowokowana przez niedoskonałość jawienia się; wizja ta osiąga spójność sensowną, pozapojęciowo konkretno-zmysłową.

Trójfazowy proces *aisthesis* łączy refleksyjne i emocjonalno-zmysłowe aspekty percepcji. Interpretując szczególne zdarzenie z książki M. Tourniera — zatrzymanie się, niespodziewane, spadającej kropli percypowane przez bohatera o imieniu Robinson — Greimas wypunktowuje takie oto fazy doświadczania przeżycia:

„Osadzenie w codzienności, oczekiwanie, przerwanie izotopii, które jest pęknięciem, zachwianie się podmiotu, szczególny status przedmiotu, zmysłowa relacja między obydwojma, jedność doświadczenia, nadzieja totalnego połączenia w przyszłości”¹⁵. Moment olśnienia — uchwycenia prawdy (estetyczno-filozoficzno-egzystencjalnej) jest natury indywidualnej, sensorycznej i refleksyjnej zarazem. Jest momentem semiotycznie przygotowanym, ale osobiście doświadczonym i jako taki poszerzony zostaje o wymiar emocjonalno-zmysłowy, który jest zhierarchizowany. Wymiar ten, obejmujący kształty, kolory, na naj-

¹⁵ A.J. Greimas: *O niedoskonałości*, op. cit., s. 24.

głębszym swym poziomie wzbogacony i zdominowany zostaje przez światło. Próbując przybliżyć i nazwać ten fenomen Greimas posługuje się słowem *quizzo*, które wyjaśnia mu się „jako coś, co oznacza trzepotanie małej rybki wyskakującej z wody, jako srebrzysty, lśniący błysk światła i wilgoć wody”¹⁶.

I tak prawda w najnowszej koncepcji autora *Semantyki strukturalnej* łączona zostaje z problematyką światła, która zaczyna „odświeżać” znane od wieków pojęcia *veritas revelata*, *veritas illuminata* czy *veritas splendida*. Nie można jednak zapominać, że Greimasowska *veritas splendida* wydobywa się z „barwy ciemności”, jest *revelata* na moment, aby znów w niej się pogrążyć i na nowo zaświecić. Po destrukcji postmodernistycznej *veritatis splendor* jest krótkotrwały; chodzi jednak o to, by próbować go wydobywać, chociaż co jakiś czas.

W ten sposób zostaje zaspokojona odwieczna ludzka potrzeba prawdy¹⁷ i utrzymana strukturalna opozycja między światłem i ciemnością; opozycja utrzymująca uniwersum egzystencji ludzkiej, waloryzowana etycznie, estetycznie i filozoficznie. Jest ona wystarczająca, by odróżnić przynajmniej to, co „dopuszczalne” i „niedopuszczalne”, co „odpowiedzialne” i „nieodpowiedzialne”. Dlatego zapewne swą książeczkę *O niedoskonałości* Greimas kończy słowami: „Mehr licht”.

¹⁶ Ibidem, s. 32.

¹⁷ L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Paryż 1972.