

Tomasz Majewski

Ricoeurowska idea jaźni a percepcja obrazu

Sztuka i Filozofia 2223, 78-95

2003

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.

Tomasz Majewski

RICOEUROWSKA IDEA JAŻNI A PERCEPCJA OBRAZU

I

Niniejsze rozważanie chciałem poświęcić porównaniu tożsamości podmiotu doświadczenia obrazu z tożsamością typu *ipse* konstytutywną dla Ricoeurowskiej Jaźni. Koncepcja antropologiczna francuskiego hermeneuty niesie, moim zdaniem, możliwość przekroczenia jałowej opozycji, jaka nadal wyznacza główne linie podziału we współczesnej teorii filmu. Mam tu na myśli dylematy dominujących koncepcji widza filmowego, które odwołują się do uproszczonych i antynomicznych względem siebie założeń antropologicznych. Większość dotychczasowych teorii odbioru, z wyjątkiem nurtu psychoanalitycznego, uznawała za aksjomat separację widza i przedstawienia, widzowi przypisując *locus* dekodującego, który istnieje na zewnątrz filmu-jako-tekstu. Ten model odbiorcy dekodującego pociągał za sobą wypieranie elementarnego uwrażliwienia na specyfikę doświadczenia wizualnego: zapoznanie żywych jakości charakteryzujących zmysłowe pole prezentacji w czasowym przebiegu i redukcję pola obrazu do „przekazu”, funkcjonującego w jednokierunkowym, linearnym procesie komunikacyjnym.

Zastąpienie widza teorii semiotycznych, z jego encyklopedyczną znajomością reguł kombinatorycznych i leksykonu, przez widza kognitywistów, któremu przyznaje się ucieleśnione w odbiorczej *praxis* różnorodne kompetencje, na poziomie, jaki tu rozpatruję, niezbyt wiele zmienia. Aktywność odbiorcy w obydwóch przypadkach oznacza „bycie gdzieś indziej”, faktyczną nieprzynależność do sfery przedstawionego, lokowanie widza na poziomie jego Ja empirycznego. Praca nad konkretyzacją filmowego uniwersum, na drodze postępowania sterowanego wskazówkami tekstu, choć wskazuje widzowi *locus* bliższe, jak się wyraził Francesco Casetti¹, pozycji interlokutora, to przecież nie otwiera możliwości wymiany

¹ F. Casetti, „W poszukiwaniu widza”, przeł. A. Helman (w:) *Panorama współczesnej myśli filmowej*, pod red. A. Helman, Kraków 1992.

i cyrkulacji między widzem i przedstawieniem, nie potrafi więc wytłumaczyć zasadnie podkreślonej przez psychoanalizę redefinicji tożsamości widza w czasie doświadczenia spektaklu.

Niewątpliwie problematyka aktu odbioru we współczesnych pracach spod znaku szkoły kognitywno-neoformalnej była traktowana ze zwiększoną uwagą i przy jej opracowaniu zostały uwzględniane dane charakteryzujące empiryczną sytuację kinową². Dodatkową zasługą badaczy, takich jak David Bordwell, czy Noël Carroll, jest to, że opracowali spójną teorię widza, której brak – co wyraźnie widać z perspektywy czasu – był jedną z głównych słabości filmoznawczej semiotyki. Pomimo jednak znacznego uelastycznienia kategorii opisu, trudno jest u tych autorów doszukać się świadomości fenomenu współprzynależności widza i obrazu w obrębie spektaklu, to znaczy zmiany, jakiej podlega status ontyczny jednego i drugiego w samym procesie prezentacji.

Mamy tutaj, jak sądzę, do czynienia z przypadkiem „zależności przez opozycję”. Polemiczny stosunek do wszystkiego, co w jakimkolwiek stopniu przypomina poglądy lansowane przez psychoanalityczno-strukturalno-marksistowską SLAB Theory (de Saussure, Lacan, Althusser, Barthes), doprowadził kognitywistów do równie jednostronnego i przesadnego podkreślania już nie bierności, lecz intelektualnej aktywności widza, aż po ewidentne rozminięcie się ich teorii z fenomenologicznym wymiarem doświadczenia i konstrukcją czegoś, co można by ochrzcić mianem ANTY-SLAB. Kognitywną *idée fixe* stało się stworzenie widza wzorowanego na Kartezjańskim *cogito*, świadomego wszystkiego, co czyni i czemu podlega, który to model nie da się pogodzić z jakimkolwiek elementem receptywności, czy pasywności – nie przypadkiem zapewne koncepcja „sterowania danymi” doświadczenia w procesie przetwarzania informacji typu dół–góra to najmniej wykorzystywane przez kognitywistów założenie ich teorii. To podmiot jest nieodmiennie tym, który modyfikuje dane, jego przekonania i schematy poznawcze raczej nie ulegają widocznej modyfikacji. Tymczasem, na co zwróciła uwagę Agata Bielik-Robson³, sfera nieświadomości oraz pasywności w zmysłowym doznaniu to paradoksalny konstrukt samego kartezjanizmu. Jeżeli wzorcem przyjętym dla operacji podmiotowych będzie logiczna czytelność działań

² Modelowe dla tego ujęcia są m.in. artykuły: Ed S. Tana, „Film fabularny jako maszyna emocji”, oraz Richarda Allena „Przedstawienie, iluzja, kino”, oba zamieszczone w zbiorze *Kognitywna teoria filmu. Antologia przekładów*, pod red. J. Ostaszewskiego, Kraków 1999.

³ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, Warszawa 1997, s. 31–72.

pojęciowych, a sfera podmiotowości zostanie utożsamiona z intelektualistycznie pojmowaną świadomością, to wszystko, co nie jest w swojej charakterystyce działaniem w pełni rozmyślnym i wolicjonalnym (tak jak abstrakcyjny sąd), staje się natychmiast w tej optyce aktywnością z gruntu nieświadomą. Tak jak sfera ostrego punkowego światła wywołuje dialektycznie tuż obok sferę nieprzeniknionego cienia, tak SLAB Theory zbierała elementy kinowego doświadczenia, które nie mieściły się w ramach Kartezjańskiego paradygmatu, przyjętego pierwotnie przez semiotykę, a następnie – opozycyjnie do SLAB – rozwijanego przez kognitywizm. Na tym elementarnym poziomie zarówno freudowska, jak i lacanowska psychoanaliza operuje pojęciem nieświadomości jako zakłócenia aktywności refleksyjnej, oraz nieświadomości jako sfery obocznej wobec podmiotu refleksyjnego. Jest to więc teoria *anty-cogito*, równie jednostronna i nieopuszczająca obszaru obrysowanego jedną i tą samą ramą pojęciową.

Na tak w skrócie zarysowanym tle współczesnych sporów filmoznawczych Ricoeurowska hermeneutyka Jaźni wydaje się być teorią, która mogłaby pogodzić zwaśnionych przeciwników, oferując podstawę antropologiczną dla spójnej oraz elastycznej teorii widza, uprawomocniającej wyniki dotychczasowych badań empirycznych.

II

Relacja bycia podmiotem na sposób *idem* (bycia tym samym, identycznym ze sobą) i na sposób *ipse* (bycia sobą) ma w hermeneutycznej antropologii Ricoeura silne umocowanie w jego uprzednim, datującym się już na koniec lat sześćdziesiątych wypracowaniu siatki kategorialnej, która ukazała topografię pól wewnętrznych podmiotu. Model ten koresponduje szczególnie z jego rozpoznaniami nietożsamości *ś w i a d o m o ś c i* oraz *e g o*, którą to nieidentyczność ukazał on przekonująco, na kanwie konfrontacji idei podmiotu w psychoanalizie i filozofii refleksyjnej oraz odmiennych teorii znaczenia, rozwijanych w obrębie semiologii i fenomenologii. W znanym eseju „Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu”⁴ Ricoeur pisał o tym, jak należy rozumieć możliwość świadomości bez *ego*. Analizując obie Freudowskie trychotomie (nieświadomość, podświadomość, świadomość oraz *ego*, *id*, *superego*), Ricoeur jasno rozgraniczył tam *świadomość* jako „system percepcyjny”, regulujący

⁴ P. Ricoeur, „Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu”, przeł. E. Bieńkowska (w:) *idem, Egzystencja i hermeneutyka*, pod red. S. Cichowicza, Warszawa 1975.

nasz dostęp do rzeczywistości od *ego* jako „samoposiadania siebie” i „samopanowania nad sobą” (kierowania sobą). Stawanie-się-podmiotem okazuje się zatem być zadaniem dwojakiego rodzaju, czym innym jest bowiem „stawanie-się-świadomym”, czym innym zaś „stawanie-się-Ja”. Pierwsze wpisuje się w porządek postrzegania i rzeczywistości, drugie dotyczy problemu panowania i podporządkowania. Ich utożsamienie ze sobą stoi u podstaw problematyki nowożytnego *cogito* – stąd problem fundamentu poznawczego ujętego jako *cogito me cogitare* i roszczenie świadomości *ego-cogito* do bycia jednym biegunem wszelkich ujmowanych przez siebie sensów.

Pomieszanie obu porządków prowadzi także, jak wskazuje Ricoeur, do nierozróżniania pomiędzy adekwatnością a apodyktycznością poznania. Pewność apodyktyczna własnego istnienia zostaje rozszerzona na całość poznania w immanencji siebie. Wszystko to zaś w ramach konstytutywnego dla podmiotu-*cogito* potrójnego utożsamienia: *podmiotu, świadomości i refleksyjnej samoświadomości*⁵. „Konsekwencją takiego ujęcia subiektywności – pisze Agata Bielik-Robson – jest przede wszystkim to, że kartezjański podmiot jest całkowicie jednorodny, zachodzi w nim tylko jeden rodzaj zdarzeń – *myślenie*. Myślenie ma, zdaniem Kartezjusza, charakter zwrotny: pojawienie się myśli jest tym samym, co uświadomienie sobie faktu jej pojawienia się. Wszystkie, z pozoru tylko inne modi procesów psychicznych, w istocie sprowadzają się do jednego, podstawowego, jakim jest myśl”⁶. „Przez nazwę myślenie rozumiem to wszystko, co w nas zachodzi, gdy jesteśmy świadomi, o ile jest w nas właśnie świadomość tych rzeczy. Tak więc nie tylko rozumienie, chcenie, wyobrażanie sobie, ale także i czucie jest tutaj tym samym, co myślenie”⁷. Kartezjusz łączy je wszystkie jedną nazwą *cogitationes*, gdyż wszystkie bez wyjątku są przedstawieniami samego p o d m i o t u, całą ich zmienność odkrywa on jako logicznie (i ontycznie) zawisłą od postrzegającego: „Bo może być tak – pisze – że to, co widzę, nie jest naprawdę woskiem, że nawet oczu nie mam, którymi bym cokolwiek widział; ale jest rzeczą zupełnie niemożliwą, iżbym, skoro widzę lub (...) myślę, że widzę, ja sam myślący nie był czymś”⁸. Postrzegający ujmuje siebie w refleksji jako logiczny warunek postrzeżenia (jako to, co je umożliwia) i przekształca

⁵ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, op. cit., s. 31.

⁶ Ibidem.

⁷ R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbbska, Warszawa 1960, s. 10, cyt. za: ibidem.

⁸ Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbbska, Warszawa 1958, s. 43, cyt. za: ibidem, s. 23.

się tym samym dla siebie w podmiot, to znaczy z formalnego warunku własnego istnienia założonego w akcie percepcji czyni substancjalną podstawę zmiennych postrzeżeń. Problem tożsamości zostaje tu rozwiązany zanim został w ogóle postawiony: podstawą mnogich percepcji jest ten, czy je one są – ten, do kogo one należą.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że samo pojęcie „podmiot” ma rodowód metafizyczny i sugeruje ono tożsamość ugruntowaną ontologicznie. Podobnie jak jego grecki odpowiednik – *hypokeimenon*, którego *subiectum* jest łacińskim tłumaczeniem, podmiot oznacza „podłoże”, bytową podstawę tego, co zmienne, nietrwałe i od tejże podstawy zależne w swym istnieniu. Tak rozumiany w scholastyce „podmiot” nie był pojęciem zarezerwowanym dla osoby ludzkiej, lecz określano nim każdą rzecz wobec jej określeń (faktury, barwy, uformowania), które bez niej nie istniałyby samodzielnie. To źródłowe znaczenie pojęcia przypomina Vincent Descombes: „Czym w istocie jest podmiot? Podmiotem (...) nazywamy byt, którego tożsamość jest wystarczająco stała, by pozwolić mu podźwignąć, we wszystkich znaczeniach tego słowa (podtrzymywać, służyć za fundament, stanowić podstawę), przemianę, to znaczy alterację. Podmiot pozostaje tym samym, podczas gdy modyfikują się przypadkowe jakości”⁹. Ruchem Kartezjusza modyfikującym tę tradycję było zawężenie tego znaczenia, poprzez scedowanie właściwości podstawy bytowej na świadomość ludzką. Wszystko, co nie jest *ego-cogito* doświadcza degradacji ontologicznej do poziomu przypadłości, określeń drugorzędnych i zawisłych od *cogito* jako od swojej podstawy. Świat z poziomu otoczenia współistniejącego i równorzędnego bytowo stacza się do poziomu zmiennych przedstawień zawisłych od stabilnej, trwałej tożsamości *p o d m i o t u*. *Cogito* rządzi zatem przedstawieniami, są one zawisłe od niego. Świadomość pozostaje tu w funkcji *ego*, a samo *ego* zawłaszcza jako własną treść wszystko, co ujmuje świadomość. Natomiast apodyktyczność doświadczenia własnego istnienia zostaje obrócona w pewność wewnętrzną *cogito* – pewność egzystencji pomyłoną z byciem-takim-oto, z bezustanną obecnością siebie dla siebie.

Zdawał sobie z tego sprawę już do pewnego stopnia Kant. W apendyksie do *Krytyki czystego rozumu* – tak zwanych *Paralogizmach czystego rozumu* – krytykuje on kartezjańskie rozwiązanie kwestii tożsamości osoby, pisząc: „Jedność świadomości, która znajduje

⁹ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997, s. 92.

się u podłoża kategorii, bierze się tu za daną naoczną, w której przejawia się podmiot jako przedmiot i zastosowuje się do tego kategorii substancji”¹⁰. Tymczasem, jak pisze wcześniej Kant, „(...) przez analizę świadomości samego siebie w myśleniu w ogóle nie zyskuje się nic dla poznania samego siebie jako przedmiotu. Logiczne omówienie myślenia uważa się mylnie za metafizyczne określenie przedmiotu”¹¹. Według Kanta, tożsamość podmiotu jest przede wszystkim zasadą formalną poznania, pisząc o „czystej apercycji”, pokazuje on, że tożsamość podmiotu jest pusta, a bezpośrednia świadomość siebie nie ujmuje żadnej bliżej określonej treści: „(...) w transcendentalnej syntezie różnorodności przedstawień w ogóle, a więc w syntetycznej pierwotnej jedności apercycji, jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się sobie przejawiam, ani tak, jakim jestem sam w sobie, lecz jedynie (świadomy jestem) tego, że jestem”¹². Czysta apercycja, która towarzyszy wszystkim postrzeżeniom, jest zatem nie tyle świadomością siebie (czyli samoświadomością), lecz jedynie *świadomością własnego istnienia*, doświadczaniem własnego bycia.

Podmiot, nie będąc samoświadomością, nie może zatem być sam ze sobą tożsamy na podstawie tego, czym dla samego siebie jest. Nie będąc zaś ufundowany na samoświadomości, podmiot, jaki się sobie przejawia, nie będzie tożsamy z tym, jakim jest. Upada zatem substancjalna zasada tożsamości podmiotu jako identityczności ze sobą. Formalna odmiana tej zasady tożsamości – identityczności tego, co takie samo we wszystkich moich postrzeżeniach – jest natomiast możliwa do zanegowania na gruncie fenomenologicznym. Ricoeur pokazał to jasno na przykładzie Huma, cytowanego przezeń podczas wykładu „Tożsamość osobowa”¹³. „Są filozofowie – pisze brytyjski empirysta – którzy wyobrażają sobie, iż w każdej chwili jesteśmy wewnętrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja, i że czujemy jego istnienie i ciągłość naszego istnienia; mają też oni pewność, więcej oczywistą niż by to mógł sprawić dowód, zarówno tego, że nasze ja jest dokładnie identityczne, jak i tego, że jest proste. (...) Co do mnie, to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 132.

¹¹ Ibidem, s. 120.

¹² Ibidem, t. 1, s. 266.

¹³ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 34–35.

moim ja, to zawsze napotykam na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści (...). Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję. Gdy moje precepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam *mego ja* i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje. (...) Jeżeli ktoś, zastanowiwszy się poważnie i bez uprzedzeń, myśli, iż ma inne pojęcie swojego ja, to muszę wyznać, nie mogę dłużej z nim rozmawiać. (...) Być może, jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa swoim ja, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy”¹⁴. I dalej: „(...) stawiając na uboczu pewnych metafizyków tego pokroju, mogę zaryzykować i twierdzić, że reszta ludzi to nic innego niż wiązka czy zbiór różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu. Nasze oczy nie mogą się poruszać w swoich orbitach, nie wywołując zmian w naszych percepcjach. Myśl nasza jest jeszcze bardziej zmienna niż nasze pole widzenia (...). Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuając się kolejno (...). Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej prostoty nawet w jednej chwili ani też tożsamości w chwilach różnych (...) porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzać w błąd. Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie; nie mamy zaś nawet najbardziej odległego pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym by się te sceny rozwijały, ani pojęcia o składnikach, z których umysł się składa”¹⁵.

Apodyktycznie dane jest nam jedynie nagie doświadczenie własnego istnienia, które – jak pokazuje Ricoeur za Freudem – pozostaje stale osadzone w popędowości, będąc apetytywnym kierowaniem się ku czemuś i doznawaniem oporu. Według hermeneuty, teza o archaizmie pragnienia ma zasadnicze znaczenie dla ponownego podjęcia problemu *cogito*: „...śladem Arystotelesa, Spinozy, Leibniza i Hegla, Freud osadza akt istnienia na osi pragnienia”,¹⁶ przez co popędowe ufundowanie poprzedzające *cogito* pozwala odsłonić jego bycie w funkcji żądzy panowania konstytuującej *ego*. „Podmiot – pisze Ricoeur – zawdzięcza wszystko miłości

¹⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, s. 325–327.

¹⁵ *Ibidem*, s. 327–328.

¹⁶ P. Ricoeur, „Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu”, op. cit., s. 197.

własnej, której wewnętrzna struktura przypomina strukturę *libido* powiązanej z obiektem. Istnieje żądza własnego ja, czyli *libido*, analogiczna do danej *libido* obiektu. To właśnie narcyzm wypełnia złudną konkretnością czysto formalną prawdę myślę–jestem. Narcyzm wywołuje pomieszanie *cogito* refleksyjnego i świadomości bezpośredniej oraz każe mi wierzyć, że jestem takim, jakim sądzę, że jestem. Lecz skoro podmiot nie jest taki, jaki ma być w moim przekonaniu, wówczas trzeba poświęcić świadomość, aby odzyskać podmiot¹⁷. Ricoeur w tym miejscu – idąc zresztą za tradycją wywodzącą się od Augustyna – pokazuje *libido cognoscendi* jako rzeczywistą odmianę *libido dominandi*, która funduje *ego*. Przekracza tym samym horyzont psychoanalizy Freuda, dla którego *libido* to przede wszystkim *libido carnalis*. Gdzie zatem można szukać samej świadomości – świadomości bez *ego* – która nie wiązałaby się z popędem dominacji, fundowania w sobie *cogitationes*? Przesłankę po temu daje Ricoeurowi możliwość redukcji samowiedzy podmiotu do konstytutywnego dlań pola znaczeń:

Zasadniczą sprawą dla narodzin świadomości jest obrócenie świata w otwarte pole rozumienia, co dzieje się, według Ricoeura, dzięki dystansowi pomiędzy nami a naszym ja uwikłanym w pragmatyczne projekty sytuacyjne. W tym znaczeniu ujmuje on redukcję fenomenologiczną. „Wszystko staje się znaczeniem z chwilą, gdy każdy byt jest ujmowany jako sens pewnego przeżycia, poprzez które podmiot rzuca się ku temu, co transcendentne. (...) Fenomenologia może wręcz utrzymywać, że tylko ona otwiera obszar znaczenia (...), jako pierwsza tematyzacja aktywności intencjonalnej i znaczącej podmiotu ucieleśnionego, postrzegającego, działającego i mówiącego”¹⁸. Zawieszenie nastawienia naturalnego jest dla Ricoeura tylko warunkiem negatywnym ustanowienia względem świata stosunku znaczącego¹⁹. Akt narodzin świadomości jest zatem chwilą zdziwienia, wyswobodzenia się z ograniczeń danej sytuacji, dzięki czemu uzyskujemy świat, który „za jednym zamachem stał się znaczący”²⁰. Świadomość jest wtedy polem pojawiających się znaczeń i nie ma charakteru egologicznego. Ricoeur podkreśla zachodzącą tutaj korelację – przez redukcję świat odłania się nam jako znaczący i jest to zarazem początek życia znaczącego, czyli faktyczny moment narodzin świadomości oraz

¹⁷ Ibidem, s. 196.

¹⁸ Ibidem, s. 200.

¹⁹ Ibidem, s. 213.

²⁰ Ibidem.

właściwego ustanowienia podmiotu. Równoczesne narodziny świata jako znaczącego i podmiotu jako miejsca ujawniania się znaczeń odsłaniają głęboką przynależność świadomości i świata, różną od bolesnego uwikłania samego ja pomiędzy popędy, nakazy, zakazy i opór rzeczywistości. „Apodyktyczne jądro formuły «myślę» – pisze francuski hermeneuta – jest warunkiem transcendentalem funkcji symbolicznej, inaczej mówiąc: to, co się opiera wszelkiemu wątpieniu, to akt wycofania się, dystansu, stwarzający odstęp, dzięki któremu możliwy jest znak oraz możliwość nawiązania ze wszystkimi rzeczami relacji znaczącej, a nie jedynie przyczynowej”²¹. Dystans ten nie wymaga jednak redukcji owych znaczeń do świadomości jako tej, która „zna siebie” tak, jak zna zawłaszczane przez siebie znaczenia.

Złudzenie, że świadomość zna siebie, prowadzi ją do przekonania, że wszystkie poznane sensory ugruntowuje ona w samej sobie. Tymczasem „znajduje ona siebie” na drodze poprzez odkrywane sensory, czyli *jest sama dla siebie zapośredniczona poprzez sensory przyswojone*. Nie zna – i znać nie może – siebie wprost, to jest bez mediacji poprzedzających ją znaczeń, ani też nie może prawomocnie ujmować siebie jako *bieguna wszystkich znaczeń*. Świadomość mogłaby być biegunem wszystkich intencji sensory jedynie wtedy, gdyby wszystkie możliwe znaczenia były jej już z góry znane. Roszczenie takie jest zaś absurdalne, nie uwzględnia ono bowiem czasowej naury rozwijającego się poznania i skończoności każdego podmiotu. Świat preistoczony w pole sensu jest zawsze szerszy niż zakres podmiotowej wiedzy. Natomiast pole wiedzy (tego, co wiem, co znam jako *cogito me cogitationes*) koresponduje ściśle z Ja, będącym ośrodkiem swoistego *libido cognoscendi*.

III

Aby roszczenia do prawdziwości Ricoeurowskiej antropologii mogły zostać uznane za uzasadnione także wobec podmiotu doświadczenia obrazu, trzeba wydobyć z opisu tego doświadczenia to, co staje się aporią dla tradycyjnej antropologii, to, co nie daje się w jej obrębie ująć, gdzie ja i świadomość są ze sobą tożsame. Rozpocznę od przykładu, który ma dopomóc wydobyć rozszczepienie zaprzeczające idyntityczności podmiotu,

²¹ Ibidem, s. 216.

jako moment istotowy samego doświadczenia obrazu, a przez to wykazać, że zaszczerpienie hermeneutyki jaźni na doświadczeniu percepcji obrazu nie jest zabiegiem dowolnym.

Fotografia ukazuje – dajmy na to – starszego mężczyznę na nartach w garniturze i kożuchowej czapce. W tle nieostro zarysowany jest skraj stoku i iglaki. Narciarz stoi z dala od stoku na płaskim grzbiecie wzniesienia. Pochylenie kijków i sprzeczne z nim wyprostowanie ciała, także nienaturalne zwrócenie głowy w bok z uśmiechem ku czemuś, co w polu obrazu nie jest widoczne, wskazuje na pozowanie jazdy na biegówkach, a nie na uchwycenie jej rzeczywistego momentu. Widzę bezruch sylwetki i uchwytuję pojedyncze detale, takie jak ślady na śniegu, ułożenie nogawek i skórzane pętlice pasków od kijków na rękach (gołych, bez rękawic). Do tego, co widzę, dołącza wyczucie anegdotycznego charakteru przedstawionej sytuacji. Dopiero kiedy *celowo chcę zauważyć* cechy samej fotografii, dostrzegam – w akcie odwrócenia się od normalnie przebiegającego i bezwysiłkowego postrzegania – załamania papieru fotograficznego i niewielkie żółknięcie u dołu. W postrzeganiu samoczynnym – kiedy nie kieruję wolicjonalnie swoim widzeniem – pozostają one niezauważone. Także jednak je postrzegając, nie przechodzę wcale od obrazu do nich, ale obraz (to, co ukazuje i przez co ukazuje) dla nich porzucam. Plama i zadrapania mają wyraźny charakter czegoś odmiennego i są przedmiotem zupełnie innego stylu widzenia. Nie postrzegam ich tak, jak obrazu, ani tak, jak jego części – czyli nośnika jakiegoś przedstawionego elementu, który mogę postrzegać dwojście – ale widzę je raczej w taki sam sposób jak wszystkie inne materialnie obecne wokół mnie przedmioty. Zadrapania i zaplamienia nie mają tej podwójnej natury jak plama farby na obrazie malarskim przedstawiająca szal. Czerń i biel fotografii – będąca tu ścisłym odpowiednikiem takiego nośnika – nie daje się w ogóle widzieć *jako odrębne „coś”*. Jakość nasycenia oraz kontrasty mogę jedynie uchwycić jako moment *tych szarości, które są cieniem na śniegu, kijkami i fałdami spodni*. Nie postrzegam teraz prostokątka papieru pośród innych przedmiotów w tym kontinuum przestrzennym do którego należy moje ciało. Właściwie rzecz biorąc, nie widzę obrazu, lecz „widzę według obrazu” projektując moje ciało w nowe pole percepcji. Patrzę *poprzez* fotografię *w jej głębi*. Widzę w obrębie obrazu, rozglądając się „w jego wnętrzu”: oto kanty spodni, nogi zgięte w kolanach oraz narty, na których zjazd udaje przed fotografem uśmiechnięty mężczyzna w staromodnej, kożuchowej czapce.

Ponieważ ów obraz rozwija się teraz jako horyzont moich wszystkich postrzeżeń, jest to już symptomem przemieszczenia ja poza pozycję

wyjściowej samotożsamości ze sobą. Po pierwsze, *istnieje tutaj pewien sens, który można rozumieć jako wykroczenie poza związek siebie z własną cielesnością*, ale jak się wydaje, świadomość percepcyjna nie ogranicza się jedynie do takiego naruszenia spoistości podmiotu. W trakcie tego patrzenia unieobecniam się przede wszystkim dla siebie cielesnie obecnego pośród innych cielesnie obecnych rzeczy – to modus bycia, który Husserl określał jako „zapomnienie o sobie” (*Selstverگessenheit*)²². Nie oznacza to, że tracę rudymentarne poczucie siebie, ono akurat przylega do aktualnego widzenia i biegnie do niego równoległe. Nie jestem natomiast, percypując ten obraz, świadomy siebie – to znaczy samoświadomy w refleksji – ani ze sobą obecnym (w pokoju przy moim biurku) jednoznacznie tożsamy. Odkleitem się od siebie-cielesnego oraz wykroczyłem poza poczucie wyosobnienia ja ze wszystkiego, co nim nie jest. Nadal jednak *jestem* i to poczucie „mojego własnego bycia” współtowarzyszy temu, co widzę. Nie chodzi o to, że jestem świadomy „że widzę”, raczej jestem świadomy tego, „co” widzę. Nie jestem *świadomy siebie* – mam zaledwie poczucie tego, „że jestem”, nie tego zaś, że to ja-jako-Ja²³ tu jestem, gdyż *jako Ja* nie mogę z pewnością być *tutaj* (tzn. w polu widzenia otwartym przez obraz). Niezbywalnemu poczuciu własnej jaźni nie towarzyszy teraz „ja” w jego roli ontycznego i intencjonalnego centrum wszystkich możliwych relacji. Poczucie własnego istnienia – Kantowskie *Seinsgefühl*²⁴ – nie jest więc „soczewkowo” skupione w jednym biegunie Ja. Natomiast poczucie siebie oddzielone wyraźnie od bycia-ego nie jest momentem tego, co widziane, ale – tak jak pisał o percepcji Hume – pozostaje uchwytnie na jego tle. Nie chodzi zatem o „anihilację”, o zatracenie siebie, ale o współaktualność „bycia-sobą” samemu widzeniu. Widzeniu rozumianemu jako bycie-przy-przedmiocie i jako „miejsce bycia przedmiotu” – które wiąże się tajemniczo

²² I. Lorenc, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2001, s. 131.

²³ Obarczone notoryczną niejasnością słówko „ja” różnicuję w zapisie. Piszę je małą literą, gdy jest odpowiednikiem „poczucia siebie”, „poczucia własnego istnienia”, czyli kiedy tożsamość nie jest jeszcze usztywniona relacją identityczności z pewną wewnętrzną treścią siebie uznaną w refleksji. Natomiast „Ja” pisane od dużej litery to już podmiot ugruntowany w sobie i umieszczony w centrum funkcji przedstawieniowej, co oznacza także identyfikację ze swoją lokalizacją cielesno-przestrzenną. Przez pozostawienie „ja” w cudzysłowie sygnalizuję formalną funkcję ja, centrum potencjalnej identyfikacji, która może się intencjonalnie lokalizować bliżej pierwszego lub drugiego bieguna.

²⁴ Zob. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, op. cit., s. 50–55.

z modyfikacją poczucia własnej tożsamości, to znaczy odbieraniem siebie, co do treści (czym jestem), jako „echa” odbitego od widzenia (tyleż mojego, co nie mojego) w obrębie pola obrazu. Jestem, choć nie-jako-ja jestem. Jestem tożsamy z miejscem pojawiania się widzianego przedmiotu, a to nie to samo, co być tym kimś „czego jest to widzenie”. Fenomenologicznie rzecz biorąc, w widzeniu nie ma zatem uchwycenia Ja jako bieguna jednoczącego wielość spostrzeżeń. Widzenie przedmiotu – gdy obraz rozbija tę wyjściową spójność identyfikacji siebie z sobą, tego, iż „Ja tutaj jestem” – ma wręcz tę samą dwuznaczność, jaką Heidegger wskazywał w *genetivus* zwrotu „myślenie bycia”²⁵: myślenie jest myśleniem „czyimś” (bycia) i myśleniem o... (wsluchiwiem się w bycie). Widzenie obrazu, jak można przypuszczać, ujawnia właściwy sens bezpośredniego widzenia, ukryty i nieujawniający się nam wprost w widzeniu potocznym, „zaafowanym”, to znaczy w nastawieniu na codzienną *praxis*. Widzący – jak zauważa Merleau-Ponty – „choć widzenie jest jego dziełem, odbiera je jako płynące ze strony rzeczy, tak, jak mówiło wielu malarzy, jak bym się czuł oglądany przez rzecz i moja aktywność była identyczna z biernością”²⁶. Francuski fenomenolog akcentuje w widzeniu jego charakter doznawania, czystej pasywności i jedynie wstępnego ujmowania czegoś w sposób nieprzedmiotowy. W podobnej sytuacji Ja – rozumiane jako moja odrębność i ustabilizowana tożsamość – jest czymś wysoce problematycznym. Podobne spostrzeżenie poczynił Ingarden: „W tym sposobie doznawania – pisał on – nie uświadamiamy sobie także, że to, co odczuwamy lub odbieramy, jest jakoś od nas, doznających, różne. Ślizgamy się tylko jakby po coraz nowych, na ogół wciąż zmieniających się «treściach» – pierwotnych danych wrażeniowych – ku wciąż nowym datom. (...) O jakimkolwiek «przedmiocie intencjonalnym», który by się odcinał jakoś od prostego płynięcia w strumieniu dat wrażeniowych i który przeciwstawiałby się doznającemu «ja» (stanowiącemu jakąś całość odrębną w stosunku do strumienia lub nawet w jego obrębie) – nie ma w ogóle mowy”²⁷.

Mamy oczywiście możliwość ujmowania tego, co się prezentuje w obrazie, co najmniej na dwa sposoby: bądź wychodząc intencjonalnie od

²⁵ M. Heidegger, „List o humanizmie”, przeł. J. Tischner (w:) idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1977, s. 79.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekład zbiorowy, Warszawa 1996, s. 143.

²⁷ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa 1985, s. 163.

przestrzeni fizycznej, którą zajmujemy i – co ważniejsze – od swojej tożsamości z samym sobą, bądź całkiem na odwrót: wychodząc od nowej pozycji, jaką wyznacza nam przestrzeń ewokowana w obrazie. Podstawą doświadczenia obrazu można uczynić to, co w nim się prezentuje wraz z konstelacją relacji, jakie prezentacja wnosi ze sobą, lub przeciwnie, wyjść od niezbywalnego poczucia *ego* i jego roli jako ontycznego centrum wszystkich możliwych relacji. Ta niejednoznaczność, umożliwiająca przyjęcie całkowicie odmiennych orientacji, sprawia, że obraz można rozumieć: raz jako *uobecnianie się czegoś w mojej przestrzeni*, a raz jako moje uobecnienie się – *moje zjawienie się – w przestrzeni, jaką ewokuje pole obrazu*. Chodzi tu cały czas o dwie modalności istnienia jednego i tego samego bytu. Obraz istnieje bądź jako przedmiot naszej intencji i naszego spojrzenia, bądź istnieje jako pole widzenia, które konstytuuje tożsamość samego widzącego w nowy dla niego sposób. Obraz to byt, który może zostać włączony *na sposób przedmiotowy* w gotowe i poprzedzające jego pojawienie się pole podmiotu – gdy to, z momentem jego pojawienia się nie podlega żadnemu przeorientowaniu – bądź też *podmiot może doświadczyć „bycia włączonym” w pole obrazu* i zająć pozycję na nowej orbicie grawitacji wokół centrum, jakie ustanawia intencja od obrazu. Innymi słowy, podmiot może narzucić tu swoje własne reguły gry, bądź przyjąć reguły gry obrazu. Może też przechodzić od jednej do drugiej pozycji, bawiąc się tą sytuacją na sposób estetyczny. Przyjęcie „perspektywy zobrazowanego” nie oznacza anihilacji podmiotu. Zawieszenie prerogatyw subiektywności to rodzaj pasywnego rozluźnienia, gdzie inicjatywę i aktywność wycisza się na rzecz gotowości doznawania, co prowadzi do włączenia podmiotu w szerszą całość, którą konstytuuje ontyczna przynależność widza i zobrazowanego.

Ta pozycja zakłada nie tyle „dekonstrukcję” podmiotu, co raczej jego *epoché* i „rekonstrukcję” na nowych zasadach. Zgodnie z określeniem Ricoeura, zamieniamy wówczas Ja (*moi*) pana-niego-samego na jaźń (*soi*) ucznia prezentującego się świata²⁸. Udane doświadczenie obrazu odśłania zasadniczą prawdę o subiektywności. Podobnie jak każde efektywne doświadczenie w obszarze sztuki pozwala przekonać się o tym, że pomiędzy biegunami sfery podmiotowości rozumianymi jako *Kartezjańskie cogito* oraz nieobecność Ja – „*śmierci podmiotu*” w ujęciu Foucaulta

²⁸ P. Ricoeur, „Fenomenologia i hermeneutyka”, przeł. M. Drwięga, *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXIV, z. 3, s. 164.

– istnieje szerokie pasmo doświadczeń, które implikują bycie nas samych na sposób „*ślabego podmiotu*”. Podmiot taki jest pasywno-aktywny, gdyż gotowość do doznawania i decentracji, to jest wykroczenia poza ukonstytuowaną formę tożsamości, nie jest u niego wynikiem ubezwłasnowolnienia ani przypadkiem patologicznej regresji. Ricoeur złudzenie, które nie pozwala nam tego rozpoznać, wiąże z zapoznaniem w nowożytnym dyskursie antropologicznym różnicy między byciem podmiotem na sposób *Ja* a byciem podmiotem na sposób *jaźni*, tak, że ta druga modalność naszego istnienia od czasu wypracowania koncepcji *cogito* traktowana jest tak, jakby była w istocie tym samym, co utrata podmiotowości. Pasywność-jako-doznawanie jest natomiast stale obecna w doświadczeniu cielesności, percepcji, w sferze afektywnej oraz na gruncie etycznym i praktycznym, które mają swój udział w kształtowaniu tożsamości osób ludzkich. W ten sposób rozjaśnienie treści doświadczenia obrazu wymaga dokładniejszego zdefiniowania kategorii podmiotu, tak aby została uwzględniona bardziej elastyczna koncepcja jego tożsamości.

Podstawą i kryterium odróżnienia odmiennych modalności bycia podmiotem-osobą, jest bowiem to, w jaki sposób trwa się w czasie i utrzymuje tożsamość. Bycie podmiotem na sposób *Ja* to zachowywanie zdefiniowanej uprzednio tożsamości, to tożsamość typu *idem* – zogniskowanie na niezbywalnej iden-tyczności siebie z sobą. Taka tożsamość jest dana i traktowana jako ostateczna, trudno ją pogodzić z możliwością zmiany podmiotu w czasie. Jest to tożsamość rozumiana substancjalnie jako substrat zmiennych cech. Natomiast bycie podmiotem na sposób *Jaźni* związane jest z tożsamością *ipse*. Nie opiera się ona na elemencie, który „trwa” i jest niezmienny. Nie ujmuje się tu siebie jako podstawy i centrum każdego doświadczenia. *Jaźń* istnieje w czasie oraz na sposób tego, co w czasie, czyli doświadcza niebezpieczeństw wolności poprzez realizację różnych możliwości. Zmienia się, doświadczając różnych sytuacji, poddając się regułom nowych doświadczeń. Jej bycie polega na dążeniu do rozpoznania tego, kim się ma być, co nie jest oczywiste ani dane wprost. Tożsamość już ukonstytuowana nie jest w wypadku bycia *Jaźnią* także czymś ostatecznym. Jej zachowanie w przyszłości zależy od wierności sobie, od przyjmowania na siebie skutków własnych minionych decyzji, od wysiłku zachowania konsekwencji w działaniu. Bycie sobą więc jest wyborem, tak, jak wyborem jest również poddanie się doświadczeniu gry obrazu, przyjęcie jego reguł i „nie-bycie-Ja” przez pewien czas, aktualizacja odmiennej modalności istnienia, i wreszcie powrót, jako wybór tamtej uprzedniej tożsamości, już jako własnej. Owa tożsamość jest w takim

momencie już nie naturą zastaną, ograniczającą i konieczną, jest właśnie niekonieczna, ale dlatego właśnie *wybrana* – podjęta z zamiarem jej kontynuacji. Jak pisze Ricoeur, „modelem tożsamości *ipse* jest obietnica”. Modelem tożsamości *idem* jest natomiast charakter – trwała struktura cech, która stawia ograniczenia projektującej własne istotowe możliwości Jaźni. Mamy więc, w dużym uproszczeniu, podmiot jako trwałą substrat cech i podmiot jako zadanie. Te dwa sposoby istnienia konstytuujące ludzką podmiotowość nie są sobie ostatecznie przeciwstawne – nie należy ich ujmować skrajnie antynomicznie. Bez tak zarysowanego modelu tożsamości osobowej popadamy, jak podkreśla Ricoeur, w antynomie bez rozwiązania. „Albo musimy ustanowić podmiot identyczny z samym sobą poprzez mnogość jego różnorodnych stanów, albo za Humem i Nietzschem musimy utrzymywać, że identyczny podmiot nie jest nigdy więcej niż substancjalną iluzją, którą eliminuje wydobycie na światło dzienne wielości niepowiązanych ze sobą myśli, emocji i aktów woli. Ten dylemat znika, jeśli zastąpimy tożsamość rozumianą jako bycie tym samym (*idem*) tożsamością w sensie jaźni, rozumianą jako bycie sobą (*self-same, ipse*). Różnica między *idem* a *ipse*, to nic innego, jak różnica pomiędzy tożsamością formalną czy substancjalną a tożsamością narracyjną [otwartą na nowe znaczenia – przyp. T.M.]. Bycie samym sobą jako „wierność sobie” (*self-constancy*) może się wymknąć dylematowi Tego Samego i Innego w tym stopniu, w jakim tożsamość jest strukturą czasową korespondującą z modelem dynamicznej tożsamości”²⁹.

IV

Filmowa sytuacja prezentacji, tak jak każda gra, wspiera się na wstępnym, dobrowolnym akcesie widza. Akces ten polega na specyficznym i dwukierunkowym *epoché*. Mamy tu więc, po pierwsze, do czynienia z zawieszeniem mocy obowiązywania świata rzeczywistego. Ta neutralizacja odnosi się tak do mnie samego w mojej faktyczności: moich afektów, interesów, fizycznego ciała i licznych innych nici intencjonalnych łączących mnie ze światem, jak i rzeczywistości, w jakiej jestem zanurzony i do jakiej cała ta intencjonalność odsyła. Zawieszeniu ulega nie tylko obowiązująca mnie czasoprzestrzeń, w którą wpisuje się własne ciało fizyczne (*Körper*), ale także wszystko, co mnie z tym światem

²⁹ P. Ricoeur, *Time and narrative*, v. 3, transl. by K. Blamey & D. Pellauer, Chicago 1988, s. 246.

łączy: całe moje w ów świat zaplątanie: plany do zrealizowania na jutro i dzisiejsze obowiązki. Zawieszam wówczas jednocześnie to rudymentarne czasowe napięcie, w którym coś jest „zaraz”, bądź „jeszcze nie” lub „właśnie już teraz”, co pozwala mi, gdy jestem zanurzony w świecie, działać, licząc się z płynącym w nieodwracalny sposób czasem naszego *Lebenswelt*.

Z drugiej strony, mamy zawieszenie jednoznacznej niewiary w świat przedstawiony w filmowym obrazie. Nie jest to jednak odrębny akt *epoché*, ale – by tak rzec – wewnętrzna, choć ukryta początkowo dla mnie strona tego samego aktu. Zawieszenie wiary w istnienie, odroczenie obowiązującej nas rzeczywistości świata codziennej krzątaniny, usuwa odium fikcji, tego, co nierealne, ze świata prezentowanego. Wtedy świat prezentowany uzyskuje nową modalność istnienia, staje się tym, co jest możliwe, tym, co mogłoby się rzeczywiście zdarzyć. Z tym wiąże się po drugiej stronie równoczesne przekształcenie świata rzeczywistego, będącego dla mnie do tej pory przestrzenią wszelkich odniesień, trosk, interesów, w to, co w owym ruchu wycofania z istnienia, jest już tylko możliwe. Świat, którego wszystkie nici intencjonalne spoczywają teraz zwinięte we mnie, odsłania się oglądowi w miarę, jak ustalają się nowe nici intencji wiążących mnie ze światem ukazany na ekranie. Świat życia przestaje być czymś, co mnie nieuchronnie „ma” i „dosięga”, i przekształca się w sens. Spoglądam więc na świat własnego życia jak na możliwość i odwracam się (cały czas jestem zwrócony) ku czemuś, co także mogłoby być, ku temu, co jest możliwe. Zmienia się zatem moja pozycja intencjonalna wobec faktyczności świata, własnego życia i własnej tożsamości, o których teraz nie rozmyślam, ale które są w relacji do tego, co teraz postrzegam jako możliwe. To z kolei, co kiedyś w swojej pretensji do istnienia rysowało się dla mnie jako niemożliwe i nierealne, konstytuuje się teraz jako pewien świat, do którego się odnoszę i z którym nawiązuję nici kolejnych relacji: niepokoju o dalszy los bohatera, współodczuwania jego zmęczenia po walce, widzenia skomplikowania sytuacji, której on, dążąc do czegoś w obrębie nieusuwalnego naporu świata i napięcia obowiązującego go „już” i „jeszcze nie”, po prostu nie widzi – nie może bowiem zobaczyć tak, jak i ja nie mogę tego zobaczyć, kiedy obowiązuje mnie mój codzienny świat.

Oczywiste jest, że otwierające się miejsce na możliwość czegoś innego niż to, co do tej pory było nieubłagane rzeczywiste (dla mnie, w moim

życiu), nie jest tym samym, co prostolinijna „wiara w istnienie” prezentowanego świata fikcji. Nie jest też tak, że otwiera się tutaj świat pełnoprawny alternatywny. Wyjątkowość doświadczenia fikcji polega na zanurzeniu się w coś istniejącego i jednocześnie trzymaniu „w rękę” nici własnego stosunku do własnego świata, który teraz istnieje jako sens.

Tak rozumiane *epoché estetyczne* ma oczywiście odmienne znaczenie niż w nastawieniu fenomenologicznym. Nie jest tutaj bowiem metodą poznania, lecz sposobem konstytucji ontologicznego wymiaru prezentacji filmowej, przez który poznaję ukształtowanie misternej sieci wielu intencji, poprzez które wnikam bezpośrednio w świat: odczucie własnego ciała wplecionego w ruch w głąb obrazu, radość oka, które kieruje się na gałąź jabłoni, niepewność, co do właściwego rozpoznania drobnego szczegółu, który chcę ponownie wyłowić okiem z pola obrazu, moment posłyszanego szelestu, który otwiera dla mnie za plecami przestrzeń nieobecną dla oczu. Zażenowanie na egzaminie i spocone ze strachu ręce, czyjś wyczuty w zbyt gwałtownym krzyku, strach; nieufne napięcie kierujące całą uwagę na odgadnięcie rzeczywistej intencji mojego rozmówcy. Gdy dochodzi do tego siatka fabuły, ogarniam całe obszary świata, który uwidacznia się sam jako sens wcielony, sens, który teraz rozumiemy, ale nie potrafilibyśmy – i nie ulegamy nawet takiej pokusie – aby próbować go jednoznacznie nazwać.

Zawieszenie rozszczeń *ego* oraz obowiązującej mocy realności świata otaczającego, to dwa podstawowe warunki gry prezentacji. Otwierają one możliwość zaktualizowania się obrazowanego wycinka świata, w taki sposób, aby wraz z nim był nam współdany horyzont życia codziennego jako świata na nowo już zrozumianego i „ujawnionego” w swoim sensie. Pozwala to uczestniczącym w grze otworzyć się na pewne egzystencjalne możliwości, dające nową perspektywę w spojrzeniu na samych siebie. Prezentacja, na czas swojego trwania, oferuje nową modalność istnienia tak zmysłowo uobecnionemu światu, jak i spektatorowi, którzy pozostają ze sobą w korelacji ontycznej. Na podłożu tej przynależności toczy się gra, dopuszczająca wiele możliwych form dystansowania się podmiotu wobec obrazu filmowego, aż po stosunek zawłaszczania estetycznego i wyobcowujący z przeżycia widowiska teoretyczno-poznawczy dystans. W nim subiektywność nie respektuje reguł prezentacji i „gra” przeciw nim, różnicując prezentację na „formę” (przedmiot oderwanej estetycznej rozkoszy) i „zawartość”, przez co *de facto* zrywa samą grę. Prezentacja w swoim podstawowym sposobie istnienia jest więc konstytuowaniem świata bez

konstytuującego ego lub, dając posłuch intuicji Lacana w ostrożniejszym, hermeneutycznym przeformułowaniu – procesem konstytucji, który może wyłonić ego widza w nowym kształcie samorozumienia. W grze, jak pisał Ricoeur, pozbywamy się siebie i swoich przeświadczeń o otaczającym świecie, aby pozwolić być światu prezentacji. Gra ta daje możliwość, aby zamienić „Ja (*moi*) pana-niego-samego na jaźń (*soi*) ucznia” prezentującego się nam świata³⁰. Przyjemność polega tu właśnie na owym doświadczeniu możliwości bycia kimś innym i byciu gdzie indziej, z której można czerpać także po zakończeniu gry w ramach codziennego życia przy formowaniu nowego projektu własnej tożsamości.



³⁰ P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka*, op. cit., s. 164.