

Nicoletta Salomon

Norma i forma

Sztuka i Filozofia 27, 160-178

2005

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.

Nicoletta Salomon

NORMA I FORMA¹

Opacité en toute transparence

Nicolas de Staël*

RÓWNIEŻ OSTRZE LOGIKI JEST NIEREGULARNE

Czy istnieje wolne od zatracenia się w skostniałej formie pojęcia prawo, które tłumaczyłoby i formalizowałoby nie indywidualne (porzucone w cieniu uniwersalnego abstraktu), ale jednostkowe doświadczenie?

Czy istnieje równanie, które odtworzyć by mogło układy niezliczonych zgieć na wachlarzu przeżyć?

Albo czy istnieje takie, które ujęłoby formę kryształów lodu na szybach okien zimą, postać otoczków rozrzuconych wzdłuż brzegu rzeki, wzory przepływających chmur, a także labirynt przemierzony spacerem po nieznanym mieście, bieg wydarzeń we śnie, formę miłosnego uścisku...?

Czy istnieje norma dla ich regularności?

Czy znajdziemy w nich model, ciąg, *nomos*?

Owszem, istnieje efemeryczne w swoich przejawach, niepowtarzalne i o wyjątkowej nietrwałości prawo indywidualne. Jest ono właściwym ośrodkiem każdej osoby i rzeczy. Nadając formę jednostkowemu życiu, nadaje także formę sobie samemu. Nie jest to prawo wyrażające się dyskursywnie, ale poprzez układ form. Jego oblicze nie ujawnia się wcześniej niż w formie ostatecznej, widzialnej *po* czasie. Czyli, właściwie nie ukazuje się. Obserwując ulotne przejawy jego działania w czasie, czyli monadę każdego poszczególnego momentu, można jedynie zakładać się o formę ostateczną prawa indywidualnego. Jest ono jednostkowe i niepowtarzalne, ponieważ każde zjawisko badane pod kątem jakości nie odpowiada modelom, lecz jest nieregularne, nierówne, jak ostrze najostriejszego noża oglądane przez lupę.

* N. de Staël, „La coupe de la phrase bonne l'âme...”, *L'Ephémère* 1967, nr 4, s. 3–14.

¹ „Norma e forma” *Estetica-rassegna Semestrale* 2003/1, *il melangolo*, Florencia 2003. Niektóre z prezentowanych refleksji są komentarzem do myśli Georga Simmla zawartej (w:) M. Vozzo (red.), *Filosofia dell'amore*, tłum. na język włoski P. Capriolo, Rzym 2001, i były wygłoszone w Syrakuzach, na Antico Mercato d'Ortigia 30 maja 2002 r.

Myśl, która stara się ten fakt pojąć i ustosunkować się do zjawiska, którym jest nóż, spogląda na ostrość, jak na ideał, z którym porównuje rzecz. Tym samym zapomina, że dana rzecz, przykładowy nóż, o ile jest nożem, jest także rzeczą. „Wielości w substancji prostej doświadczamy sami, gdy stwierdzamy, że najmniejsza myśl, jaką w sobie zauważamy, obejmuje różnorodność w przedmiocie”². Ostrze logiki, jeśli dopuszcza do siebie świadomość bycia ciałem materialnym, jawi się jako przedmiot nieregularny, który napotyka nieregularność przedmiotów. Ich spotkanie ujawnia łączący je związek, który nie jest związkiem aksjologicznym, ale pokrewieństwem. Nie polega on na przeciwstawieniu, ale na przystawianiu. Słowo jest klejnotem zawieszonym na szyi rzeczy. O której z dwóch piękności *mówi* słowo?

Tak, jak w doświadczeniu, w powstaniu pojęcia tkwi element nieprzewidywalny, nie tylko strzegący wartości ilościowych, ale skrywający także jakości. Owoce owych spotkań między słowem a zjawiskiem są za każdym razem inne, ponieważ pojęcie rozpatrywane z naszego punktu widzenia nie jest formą niezmienną: doświadczenie pojęcia nie jest tożsame z ideą pojęcia. Także bowiem pojęcie ulega zmianom, jest w ruchu. Za każdym razem, gdy się formuje i dochodzi do głosu, wchodzi w nowe relacje i otwiera nowe pola rozumienia (tego, co powiedziane, i tego, co niepowiedziane).

Jak klejnot noszony przez przywiązanie lub próżność, odziedziczony, postarzały lub świeżo oszlifowany i połyskujący w świetle, otoczony chmurką dymu, rozżarzony od płomienia, w towarzystwie eleganckiej sukni lub samotny, słowo-pojęcie jest wypowiedane przez pojedyncze osobne głosy i w różnym celu, formułowane jako myśl przemykająca przez umysł lub też jako myśl wypowiedana (do jednej czy wielu osób) raz jeden tylko, lub powtarzana, spetryfikowana w piśmie, w momentach, przez i dla różnorodnych osób, w materiałach nietrwałych, które nie powrócą.

Słowo-pojęcie jest inne, gdy rodzi się jako uświadomiona myśl, gdy powstaje jako skryta przeszkoda dla myślenia, gdy jest wypowiedziane w relacji miłosnej, gdy pada w relacji władzy, gdy jest oczekiwane, gdy pojawia się bez zapowiedzi, gdy jest odpowiedzią, gdy jest rzucone jako wyzwanie. Ponieważ jest wydarzeniem, wyjściem myśli na światło dzienne z chaosu bezforma, słowo-pojęcie prezentuje się jako zjawisko. Fakt ten

² G.W. Leibniz, *Monadologia*, punkt 16, tłum. H. Elzenberg, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1991.

stanowi właśnie samo jądro komunikującej przejrzystości słowa-pojęcia (zjawisko, fenomen, od *phainomai*, *phos*, światło). Jednak ta sama cecha zjawiska jest też jądrem jego nieprzejrzystości: każde zjawisko świeci wszak własnym światłem.

Gdy *phainomai* wypełnia oporny nośnik, cień tego, co niewypowiedziane, stanowi jego dynamiczną formującą granicę. Granica jest punktem styku powinowatych. Komunikowanie oznacza posuwanie się aż do samej granicy, gdzie ustala się punkty pokrewne, jako że elastyczny kres tego, co niewypowiedziane, nadaje formę słowu-pojęciu.

Nawet słowo w filozofii ulega witalnej zmienności: „Filozofia jest przede wszystkim buntem przeciwko regule równoważności, tak w tym, co nie burżuazyjne, jak i w tym, co burżuazyjne. Kto stara się pokazać je jako równoważne [...] oszukuje się w kwestii ich składnika witalnego, rytmu ich nieprzerwanego trwania, które jest charakterystyczne dla doświadczenia duchowego”³.

Sokrates uprzedza nas natychmiast, gdy tylko dialog zmienia zabarwienie, nie poprzez zmianę wypowiedzianych przezeń słów, ale dlatego, że załamuje się przyjazny ton dialogu. To samo bowiem słowo wypowiedziane zza katedry, z tekstu pisanego lub z przypisu, przez kogoś, kto myślał nad nim jedną chwilę, lub przez kogoś, kto poświęcił na nie całe życie, nie jest tym samym słowem. Jak w przypadku nazwy barwy, słowo wymawia samo siebie i odnosi do świata przedmiotu z odległości, która oddziela widzenie czerwieni od mówienia „czerwień”. Ta odległość wyznacza przestrzeń dla spotkania obu elementów jako przedmiotów, bez wartościujących uprzedzeń i ożywienia relacji łączącej ich sens poza znaczeniem. Obserwowane jak gwiazda w każdej z tych konstelacji, pojęcie przestaje być myślane jako statyczny system odniesienia i otwiera się na systemy ciał w ruchu.

Nie tylko forma naturalna (włączając kryształy), nie tylko forma geometryczna *in re* podlega prawu indywidualnemu. Podlega mu także pojęcie. Opiera się ono sobie samemu, przeciwstawiając się w każdej chwili swojej jednostkowości, która nie rozpuszcza się w idei pojęcia. A dzieje się tak dlatego, że pojęcie nie jest zawsze tym samym⁴. Pojęcie rodzi się,

³ T.W. Adorno, „Skoitenos ovvero comesi debbaleggere” (w:) idem, *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971, s. 137.

⁴ Autorka używa tu określenia „pojęcie” z rodzajnikiem określonym *il*. Brak tego rodzajnika w języku polskim zmusza do użycia przymiotnika zastępującego jego sens – wybrałam „zawsze tym samym”, gdyż według mnie najlepiej oddaje intencje autorki w danym kontekście – przyp. tłum.

wzrasta, deformuje, zużywa, poszerza, zawęża, ulega omyłkowym zmianom, metaforycznym przekształceniom, zestawieniom przez analogię, semantycznym zubożeniom itp. Pojęcie nie jest tożsame i osadzone w jednym miejscu. Jest przekształcającą się tkaniną elastycznych stosunków. Jest siecią splotów, która niczym welon kładzie się na przedmiotach, przyjmując bruzdy, barwy, pozy według formy przedmiotu, według ruchu ręki, która pozwala mu opaść, według intencji myśli.

Welon i przedmiot współtworzą płynne, chwilowe połączenia.

Vitaltheorie zachęca do uzmysłowienia sobie poszczególnych form życia, podczas gdy ich ujawnianie łączy się zarazem z ich płoszeniem. W nich, poprzez ich jakości, zapraszani jesteśmy do kontemplacji wielobarwnego, wyodrębniającego się wachlarza zdarzeń. Swoboda ich samo-określania jawi się jako forma wolności życia. Wyzwaniem dla *Vitaltheorie* jest dostrzeganie energii formującej w dyskursie logicznym przy jego spotkaniu z życiem i zanurzenie dyskursu w samym nurcie wolności. Jednak prawo indywidualne jako „reguła nieregularności”, jako niepowtarzalność, przez którą każdy moment staje się wydarzeniem, ujawnianiem się zjawiska o nieprzewidywalnych jakościach, pierzcha postrzeżeniu. Nie da się poświęcić mu uwagi.

„Jutro słońce będzie istnieć” – jest to przewidywanie, a raczej projekcja, a z punktu widzenia logiki nawet paradoksalny projekt. Paradoksalny, gdyż jest wnioskowaniem opartym na doświadczeniu, które owszem, powtarzało się co dzień, ale tylko *do dziś*. Jest więc możliwe, że słońce jutro będzie istnieć, ale nie jest to do przewidzenia.

A poza tym, jakie będzie jutro to słońce?

To właśnie umyka mojej uwadze. Nie sądzę nawet, by mnie interesowało, by mnie dotyczyło (wsłuchajmy się w „dotykanie mnie”, które pobrzmiewa w „dotyczyć mnie”⁵).

PRZYGODA CZY POWSZEDNIOŚĆ: UPRZEDZENIA MYŚLENIA

Jednak (nie)prawidłowość świata dotyczy mnie. Według Simmla, kiedy się zakochuję, prawo indywidualne spada jak olśnienie na

⁵ N. Salomon gra ze słowem „riguardarmi” („dotyczyć mnie”) i „guardarmi” („patrzeć na mnie”, przeze mnie przełożone na „dotykać mnie”). Pełen sens tej gry jest nieprzekładalny na język polski, ponieważ „riguardare” może także znaczyć uporczywe, powtarzające się przyglądanie się komuś. W kontekście całego artykułu odczytujemy tu nawiązanie do rzucania wyzwania prawu myślenia, logice, przez dotyczące je swobodnie kreujące się prawo życia – przyp. tłum.

niewypowiedzianą, „centralną i najbardziej bezpośrednią” część mnie. Nagle zdaje sobie sprawę z niepowtarzalności wszystkiego. Przytaczając niczym echo skomplikowany kod miłości, Simmel opisuje zakochanie się jako doświadczenie wyspowe, urywek bez związku z przewidywalnym i mierzalnym biegiem „normalnego” życia. Przedstawia stan zakochania jako sen, podróż do utopijnej Atlantydy duszy, jako narodziny, palinogenezę przepastnego świata, który wyłania się wokół nowego indywidualnego prawa miłości.

Pojawia się intensyfikacja, nadmiar sił witalnych, atopia (już nie utopia), a także wyjątkowość, która w swojej ekscentryczności okazuje się dośrodkowa, ponieważ czepia się tego właściwego, niepodrabialnego jądra mnie samego. Sam ten gest wyrzuca mnie na zewnątrz. Odpowiedniość między „ja” a „przedmiotem” zewnętrznym oraz ich wewnętrzną jednością wynika ze zgodności „ja” z samym sobą.

Niemniej, dla Simmela zakochanie jest przede wszystkim doświadczeniem iluzji zgodności tego, co wewnętrzne, z tym, co zewnętrzne, podmiotu z przedmiotem. Niezależnie od tego, na ile by owo doświadczenie było projekcją (która, jeśli nie podstawia, to co najmniej proponuje swój własny *typos* za *chorę* przedmiotu), każe brać – lub każe pragnąć brać – przedmiot za siebie samego. Dlatego też we mgłę złudnego zjednoczenia miłosnego „traci” się przedmiot. Dzieje się to dokładnie w momencie zetknięcia z nieredukowalnością odrębności przedmiotu⁶.

W efekcie, podmiot pochłania sam siebie jak ogień. Natrafia na „nieprzekraczalny mur odrębności drugiego”, ten sam, który relację zgodności „ja” ze sobą samym podgrzał do poziomu wykraczającego poza bezpośredniość. Pochłonięta sobą relacja zanika w tym własnym źródle, z którego pochodzi: we własnej indywidualności, nieopisywalnej, ponieważ nie do porównania z niczym.

Ale jak przejść od niemych doświadczeń do słowa? Jak opowiedzieć to efemeryczne, choć skondensowane doświadczenie stopienia ze samym sobą, bez więzienia go w pojęciach? Jak wypowiedzieć to powszechne doświadczenie związku pomiędzy jednostkami (a wszak bez relacji jednostka nie jest jednostką)?

Opowiada się o nim, wiedząc, że spotkanie, do którego dochodzi między zjawiskiem a pojęciem, jest spotkaniem między obcymi i krew-

⁶ Fragment nieprzekładalny na język polski bez utraty gry słownej wyrażenia *per se*, które raz użyte jest w znaczeniu *per se stesso*, czyli *za siebie samego*, a za drugim razem w znaczeniu *samego przez się* – przyp. tłum.

nymi, którzy nie mogą przekroczyć swoich własnych granic (*finis*) aż po obojętność. Pamiętać też trzeba, że metafora kapsuły jest złudna. Tak samo i metafora zjednoczenia wywoływana przez doświadczenie zakochania jest przezeń obalana. Pojęcie rozumiane jako *analogon* u boku przedmiotu intensyfikuje postrzeganie. Uznawane za *jeden* ze sposobów działania i komunikowania przeżyć, wzbogaca doświadczenie.

Stan zakochania jest dla Simmla momentem-miejscem wyjętym z rzeczywistości, jak intensywny i efemeryczny, niedający się zrekonstruować *témenos* przygody. Dualizm działanie-doznawanie jest nieodłącznym elementem życia awanturnika-podróżnika-marzyciela-somnambulika, rycerza fortuny. Jasność świadomości w miłości przekracza, bardziej jeszcze niż własne granice, terytorium retoryki filozoficznej, która, obserwowana z perspektywy jednostki, okazuje się często mową abstraktów nazw ogólnych. Tymczasem miłość, jedyna komunikacja pomiędzy „ja” i „ja”, oraz między „ja” i kochanym, opiera się jedynie na dwu imionach własnych i jest niewyraźna przez logos.

Logos jest siecią o dużych okach, która wychwytuje i wiąże tylko przedmioty dające się uogólnić. Nie ma słów dla określenia zindywidualizowanego absolutu, absolut ma jedynie nazwę własną (prawdopodobnie). Sposobem na określenie ukochanego jest teurgiczne wymawianie jego imienia, które jest śladem odwołującym się jedynie do niego, jedynym dźwiękiem, który go uobecnia i przywołuje. Często wymawia się zdrobnienie imienia, lub sekretne imię utworzone w warunkach „nowego życia”, wynalezione z powodu nieporównywalności doświadczenia miłości, które otwiera i zamyka w sobie cały osobny „świat”.

Ale czy rzeczywiście logos jest siecią, przez której oka ucieka wolno to, co nie daje się związać?

Czy też wszystko zależy od świata, w którym działa logos?

Każda „nazwa ogólna rzeczy” jest tylko nazwą. Niemniej, może stać się nazwą własną, imieniem, o ile jest myślana i wymawiana jako symbol odnoszący się do danej rzeczy w danym momencie.

Doświadczenie zakochania jest dla Simmla tragiczne. Całe piękno przygody zawiera się w chiasmie dialektyki między „ja” a innym, dwoma indywiduami, których żadna relacja, nawet ta, która uwodzi możliwością najintymniejszego porozumienia, nie uchroni przed konfliktem, co na nowo ich rozdzieli poróżnionych. Aby ochronić energię witalną przed petryfikacją w pewnej formie, która wystawiając ją na światło dzienne, zamraża jej nieustanną transmutację i nieuchronnie ją dusi, lecz by nadal pozostać formą witalną życia, miłość nie może się spełnić. Miłość musi

dać się wchłonąć źródłu, z którego bierze formę, czyli dobrze ustrukturyzowanej nicości, określanej przez Simmla „normalnym życiem”. Żądzą nim kategorie metafizyczne, norma-nomos, dzięki czemu można je planować, projektować za pomocą performatywów, opisywać w języku logiki. „Normalne życie” jest dwuwymiarowym, płaskim światem ilości.

Ogólne, źródłowe, dedukowalne, publiczne, przekazywalne, jest ono „konceptualnie zarządzalne”⁷, przewidywalne i przyszłościowe.

Oto tragiczny *télos* rafinacji najgłębszej istoty „ja”, przypisany pięknu i przygodzie. Naprzeciw powtarzalności tysięcy wirujących wokół nas epizodów życia codziennego staje pierzchliwość centralnego wydarzenia. Migotliwość barw samego centrum „ja” przystonięta zostaje monochromią codzienności. W koncepcji nieciągłości życia, rozumianej jako asymetryczna zmienność codzienności i wyjątkowości, okazyjności, zdarzenie staje się synonimem przygody. Jest jednostkową, prywatną terażniejszością, której nie można przekazać. Zdarzenie skazane jest na krótki żywot, na zająście za ten sam nieokreślony horyzont, zza którego wstało.

Z powodu przedpojęciowej dychotomii (która stała się właściwie topiczna), między wyjętym z codzienności momentem (cieszącym się łaską porozumienia i bogatej komunikacji „ja” z samym sobą oraz „ja” z innym) a morzem pomyłek, dysharmonii, asymetrii, a także morzem nudy powtarzalności „normalności”, pewna część życia może być orzekana za pomocą norm i uchwycona w zubażające ją pojęcia. Jednak nie odwrotnie, gdyż tylko to staje się normalnością, co mieści się w cytadeli fortu zwanego normą. Tymczasem przygodę stanowi wszystko to, co jest pozostawione wolności własnego biegu, działania, przekształcania się bez ograniczeń przez normę.

Simmel zauważa, iż za opisaną dychotomią filozof życia skrywa przesąd metafizyczny polegający na niepełnym uznaniu zjawisk. Staje się to głównym celem krytyki. Jak zawsze, krytyka jest tam, gdzie jest dualizm, rozbieżność, zawadzająca obecność tego, co chciałoby się ominąć, przezwyciężyć lub zanegować. Wszystko to kryje się tymczasem w samej formie negacji.

Rozziew pomiędzy wyjątkowością miłości a normą rządzącą życiem jest przesądem myślenia, a nie formą życia. Co więcej, jest on przesądem o myśleniu, przekonaniem, które przykuwa myślenie do jednej normy. Problem ten może zostać uchylony przez filozofię życia, która odzwierciedla to, co spieszy ku negacji, by ujawnić swój prawdziwy ukryty korzeń.

⁷ T.W. Adorno, „Soggetto-Oggetto” (w:) idem, *Parole chiave*, Milano 1974, s. 212.

LOGICZNA KOKIETERIA NORMY

Dzieło daje znać o przesądzie metafizycznym, który w sobie kryje. Przejawem tego jest melancholia tchnąca ze wszystkich Simmłowskich esejów zawartych w *Filozofii miłości*. Podążając za łatwo dostrzegalnymi wskazówkami autora, dostrzegamy, że melancholia, uważana tu za znaczącą dla świadomości tragicznej, do której prowadzi przygoda miłosna, jawi się przede wszystkim jako samoobrona „ja myślę”, ciągle niegotowego, by rzucić się w wir poszukiwań określenia, które by odpowiadało życiu i nie ustępowało mu w jego płynności. Gdyby myślenie osiągnęło ten cel, straciłoby swą uprzednią pozycję bycia na obrzeżu świata, z dala od nurtu życia.

Za tragicznym związkiem przygody i formy, którą jest zakochanie, skrywa się archetyp zatrzymania. Dlaczego logos nie kąpie się w falach życia?

Wciągnięty w fale logos odkrywa, iż tragiczne nie jest cierpienie z powodu fragmentaryczności, przemijania czy rozpadu. Tragiczne jest zadanie myśleniu rozwiązania konfliktu pomiędzy tym, co przeżywane, a nieusuwalną pretensją, by przerwać potok wydarzeń i zatrzymać zeń coś stałego, choćby tylko w myśli, i by ochronić to „coś” od płynności.

„Zatrzymanie” jest iluzją, która urzeka myślenie.

Odwrócony przesąd metafizyczny stanowi możliwość przetrwania dla *cogito* zagrożonego przez przygodność formy.

To, co dzieli powierzchnię życia (czyli przemijanie, które nadaje kształt istnieniu) na życie normalne i przygodę, jest jeszcze jedną patologią myśli, nie życia.

Oto, co mówi Simmel: „Cień tego, co konstytuuje przygodę, ciąży na każdym doświadczeniu”⁸. Tak oto melancholia ukazana jest jako myśl w okowach niemożliwości zatrzymania czegokolwiek, nawet samej siebie. Dzięki aktywnej bliskości strumienia życia, całego życia, widzimy, że „tym, co w przygodzie fascynuje, nie jest bynajmniej jej treść [...], ale raczej forma, dzięki której tej treści doświadczamy, intensywność oraz napięcie, sprawiające, że właśnie w danym przypadku postrzegamy życie samo”⁹.

Przygoda kształtuje całe życie, także myśl. „O ile przygoda może wydawać się ufundowana w wewnętrznej różnorodności życia, to także

⁸ G. Simmel, „Przygoda” (w:) *Filosofia dell'amore*, op. cit., s. 69.

⁹ Ibidem, s. 68, tłum. z języka włoskiego BJO.

życie jako całość może być postrzegane jako przygoda. W tym wypadku nie mamy na myśli awanturnictwa, ani doświadczania wielu poszczególnych przygód. Osoba, która posiada omawiany stosunek do życia, odnosi się w sposób konieczny nie tyle do totalności życia, co do pewnej jego wyższej jedności, że tak powiem, nad-życia (*Überleben*), które tak się ma do totalności, jak bezpośrednia jedność życia do wszystkich poszczególnych doświadczeń, które są dla nas konkretnymi przygodami”¹⁰.

Doświadczenie jest przygodą, jeśli nie jest pojmowane okiem umysłu (czyli surowym krystalizatorem norm, sztancą normalności), ale gdy jest przeżywane przez dziecięcy stupor filozoficzny. W obliczu niepowtarzalności życia w najmniejszym nawet momencie, stupor sprawia, że każde zjawisko jest przygodą. Niemożliwe jest też *wypowiedzenie myśli* inaczej, niż poprzez nowe przygody logiczne. Gra logiczna jest nieskończona, nie stara się uchwycić formy, ale napotkać ją, nadać obraz ujednostkowionej relacji, a następnie porzucić ją, by powróciła w strumień zmian.

Płynny logos odpowiada na błaganie *Vitaltheorie* o bezstronność. Logos obmywa, zrasza, gasi pragnienie, odzwierciedla, daje się poprowadzić po nierównościach rzeczy, połyskuje w ciemności pochłonięty przez jaskinie umysłu, wyłania się potem jak z jeziora, by rzucić się ponownie w morze bezkształtu. W ten sposób logos przemierza dystans dzielący postrzeżenie i słowo, nadając kształt nie rzeczy, ale drodze przebytej przy pokonywaniu tego dystansu. Teraz widzimy, że *każde* przeżycie, nawet logos, jest przygodą formy.

Przygoda jest formą dynamiczną, uwagą poświęcaną formie, która podąża naprzód. Normalne życie nie ulega normie, jeśli potrafie przyglądać się kropli wody na liściu przed moim oknem (jak Giorgio Morandi). W ten sposób zwyczajne, normalne życie staje się przygodą.

Filozof-awanturник ceni przede wszystkim odkrywanie, iż *różnica* należy do myślenia, nie jest *wzięta z życia*. Nie da się zwieść na pokuszenie myśli przyłapanej na kontemplowaniu przygody miłosnej w prześwicie niewypowiadalnego, myśli, która chętnie deklaruje niemożność opowiedzenia miłości, jako że swoje zasoby łowieckie posiada w gąszczu „normalnego życia”, gdzie złapać może w więzy samą siebie.

Żądza kuszenia należy do myśli-słowa, które *nie* oddaje się zjawisku, ale ciągnie zjawisko ku sobie, naginając je do normy. Odkrycie, iż myśl może nie tylko wybiegać poza samą siebie, ale też sama siebie

¹⁰ Ibidem, s. 61, tłum. z języka włoskiego BJO. Przy tłum. włoskim cytowanym przez N. Salomon notatka autorki: „tłum. nieznacznie zmienione” – przyp. tłum.

myśleć, wywołuje u filozofa lęk, gdyż nie pozostawia mu już nic. Przede wszystkim nie pozostawia mu nudy (nawet tej upewniającej) powielania się rzeczy, pojęć i zwykłych słów. Nuda powtarzalności ujawniona jako fantom myślenia, jako ślepotą oka, które nie chce widzieć, nie jest ani formą rzeczy, ani centrum osoby zawsze gotowym do przeżywania przygód.

Każda norma jest zanurzona w przygodnych falach prądu widzenia, słyszenia, dotykania, nadawania imion rzeczom. Strumień życia minuta za minutą wyciąga rzeczy z anonimowości, pod którą ukryły je normy myślenia, myślenia, które rozjaśniało szklane klatki pojęć, przez których przezroczystość oglądać można było życie.

Słowo poszukuje ciała rzeczy oraz własnego nieprzejrzystego ciała. I nagle odnajduje się w dziewiczym ogrodzie, gdzie wszystko woła o zwrócenie nań uwagi i prosi o nazwanie.

Filozof życia porzuca nie zwyczajne życie, tylko przekonania, które są mu narzucane przez normy, np. że wszystkie krople wody są jednakowe, i ujrzawszy jedną, zna się je wszystkie, albo że dane słowo wypowiedziane teraz lub za moment jest tym samym słowem. Lęka się jedynie, by nie dzielić więcej życia między pewność powtórzenia a ekscytację wyjątkowości. Życie staje się dlań podróżą z lekkim bagażem przez kolejne miasta.

EKSCYTACJA I SKUPIENIE

Dostrzegamy, że przygoda nie rozprasza, ale skupia uwagę. Nie oznacza zatracenia się w centryfudze zdarzeń, ale odnalezienie się w ruchu dośrodkowym. Oznacza nie rozproszenie, ale koncentrację, nie donżuańskie, wyniszczające i tragiczne (jak najbardziej) zbieranie nieuniknionych powtórzeń (które nie są przygodami, gdyż czynią z przygody normę), ale oczekiwanie, skupienie, obserwację.

Przygoda oznacza nie obłądny niepokój widzenia, ale cierpliwość patrzenia: patrzenia, które do głębi mnie przegląda i mnie właśnie dotyczy, gdyż „kierowanie uwagi na to, co obecne jako takie (*das Gegenwärtige als solches*), nazwane jest teraz *doświadczeniem*”¹¹.

Przygoda jest patrzeniem w skupieniu na opór teraźniejszości, która wychodzi nam na spotkanie, *das Gegenwärtige*. W tym tkwi ryzyko przygody.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 16.

Przyglądanie się wyglądowi powierzchni nie pociąga za sobą przenikania pod przejrzystą powłokę (która zakłada, przed własnym pierwszeństwem, istnienie głębi pod powierzchnią). Przygoda jest formą relacji, w której patrzeć jest zwrotne i przebiega jednocześnie od rzeczy ku mnie i odwrotnie, i ja jestem wewnątrz rzeczy tak samo, jak rzecz we mnie. Widzieliśmy to już w przypadku zakochania.

Język, ponieważ rozróżnia podmiot działający od samego działania i od przedmiotu działania, jest zwierciadłem naszej normatywnej wizji życia. By w języku czuć obecność kilku perspektyw, również spojrzenia przedmiotu, trzeba by móc powiedzieć: „kropla malarz oglądać”.

Po przezwyciężeniu plagi złudzenia anonimowości bez wyrazu, rzeczy oczekują, że nadam im imiona, które odzwierciedlać będą i je, i mnie, w których ujawni się moje i ich wewnętrzne centrum. Nadane imię jest jak strzała, która łączy wyrzucające ją ramię z tarczą, a jednocześnie przekracza obie te rzeczy.

Tak rozumiana filozofia jest sztuką, jest zawsze oryginalna i jest przygodą. Wymaga ryzyka nadania rzeczy imienia, w którym jednocześnie brzmieć będzie ten, kto je „wymyśla” i wymawia, z tym, kto (włączając rzeczy) słysząc je, daje się przywołać i uobecnić. To ryzyko zbliża filozofię do miłości, gdy w imieniu ukochanego wybrzmiewa także uczucie, które imię wyraża.

Życia nie da się opowiedzieć, ale da się je nazwać za pomocą jednostkowych zawołań. Zawołania te nie angażują nazw, by osiągać nieuchwytnie rajske ogrody, lecz ujawniają się w ogrodach należących do żywych, którzy oczekują podarunku w postaci imion, by te, niczym szkatułki, skryły w sobie całą wagę i niepowtarzalność związku łączącego je z tym, kto je dostrzegł i w pewnym momencie przywołał.

Każda chwila jest momentem narodzin żyjącej istoty o imieniu własnym.

Powierzchnia rzeczy oglądana z perspektywy filozofii życia jest powierzchnią głębi, jak skóra dla ciała, jak barwa dla przedmiotu. Aby wygenerować imiona oraz ich niezliczone związki, ekscytacja przecieka przez sztuczną zaporę nazwy „przygoda” i zalewa normalne życie.

Oblekanie kolorem jest symbolem powierzchni głębi. Delikatne pociągnięcia pędzla pokrywającego barwą całą powierzchnię rzeczy wciągają oko w głąb bez uciekania się do iluzji perspektywy.

Przyobleczenie jest formą *alethei*. Powierzchnia i głębia, utajenie i jawność razem pojawiają się i znikają, jednocześnie wzajem ukazując swą wartość.

Nadanie imienia jest naraz wywołaniem, ujawnieniem i przyoblekaniem, narzuceniem woalu, od którego rzecz już się nie wyodrębnia¹². *Aletheia* jest powłoką *połączoną* z rzeczą, a nie tylko tym, co jak się wydaje, widzimy *wewnątrz* rzeczy, pod jej przezroczystą powłoką. Taka filozofia jest sztuką, ponieważ uważnie ogląda i nazywa niepowtarzalne zdarzenia, umiejąc je oblec tak, by je przedstawić. Nazywa je jedno-razowymi imionami, które powstają z prawa indywidualnego i w końcu same obracają się w prawo.

Imiona są jak klejnoty, które zdobią piękność, nie przyćmiewając jej. Żadne filozoficzne określenie (będąc imieniem) nie będzie słowem ostatecznym, ale tymczasową szatą, welonem narzuconym na rzecz, by przyciągnąć wzrok ku temu, co kryje się pod spodem, pod jego powierzchnią. Przywołuje to moc przygody jako skupienia. Sposób mówienia o „nadchodzącym, które odchodzi” stanowi przejrzystość powłoki, jest *aletheia* strzeżoną w imieniu w momencie jego wypowiedzania.

Oto czym jest ujawnianie imienia: efemerycznym, przemijającym objawieniem, śladem wskazywania powierzchni jako głębi, w stroju indywidualnego chwilowego nazywania.

Jednak powierzchnia ma wiele wymiarów: na, ponad, w poprzek, do środka, jak głęboka czerwień Marka Rothko, powierzchnia spowija głębię aurą barwy. Oko nie może przeniknąć głębi, ponieważ samo zatapia się w głębię tej powierzchni, która je wokół otacza, udrapowana we wszystkich kierunkach, naciskając na jego ścianki.

Kto przygląda się komu, przyglądając się powierzchni głębi?

Ujawnienie tajemnicy *alethei* oznacza zarzucenie woalu na głęboko płynące soki rzeczy, które można z niej toczyć, na *secretum*, które jak każde *secretum* przebywa na jej powierzchni, na wierzchu, w świetle, cały czas na jej oczach.

Zgadza się, ale trzeba (chcieć) mieć oczy.

Skupienie dopuszcza do tajemnicy związku między rzeczą a „ja”. Pozwolenie na wydarzenie się przygody spotkania z rzeczą poza normami oraz na wybranie dla rzeczy imienia, *odkrywa naraz rzecz i „ja”*.

Niezależność i komunikatywność pojęcia przynależy do przygodności nieregularności pojęcia, nie do normy jego zaostzonego ostrza.

¹² Kolejna gra słów nietłumaczalna na język polski: czasownik *rivelare* (wywoływać, odkrywać, ujawniać) ma w sobie rdzeń *velare*, zastanianie, który pochodzi od terminu *velo*. Przedrostek *ri-* oznacza powtórzenie czynności. *Rivelare* może dzięki temu znaczyć zarówno odsłanianie, jak i powtórne zastanianie – przyp. tłum.

FORMA DYNAMICZNA, FORMA OSTATECZNA

Oglądanie kryształu lodu, przepływu chmur, pejzażu twarzy, jest spostrzeżeniem własnej obecności, jest byciem sobą. Jednak nie z powodu upodobania do minimalizmu lub rozczarowania fragmentarycznością, ale dlatego, że patrząc, odbiera się zwrotne spojrzenie przemijających zjawisk. Wymieniając spojrzenia, nawiązuje się ze zjawiskiem relację bez norm, czyli wkracza się w obszar przygody.

Własna obecność nie jest przy tym indywidualnym absolutem, ale (o ile jest anormalnie związana z rzeczą) jest absolutem zindywidualizowanym. Absolut jest zindywidualizowany i związany w relacji, gdyż jest ufundowany w monadycznej analogii między jednostkami, które odpowiadają na wzajemne indywidualne prawo jakości, w jedności komunikowania na zasadzie analogii, przez podobieństwo kształtu.

Między jednostkami niezindywidualizowanymi, czyli czysto indywidualnymi, nie zachodzi ani komunikacja, ani związki. Łączy je jedynie zasada seryjnego powtórzenia. Odpowiadając na założenia uniwersalnych norm, przez nieświadomą służalczość uniwersum intelektu, biegun założeń indywidualności jest radykalizowany aż po izolację. Wiara w uniwersalne normy obraca się w swoje przeciwieństwo – w indywidualistyczną krótkowzroczność.

Tymczasem można nie używać przemocy, którą jest przypisywanie pewnego konkretnego znaczenia, nie łączyć wydarzeń na siłę (przy pomocy rynsztunku normy) w łańcuch (ubolewając przy tym nad nudą zwyczajności), ale przyglądać się im, jakby były kochanymi oczami, toczyć z nich naszą własną tajemnicę.

Tajemnica ujawnia się zawsze w relacji z rzeczą, a zatem zawsze jest także tajemnicą rzeczy: ukazuje mi formę mojej własnej formy. Tajemnica zawsze nabiera materialnego kształtu w czasie i w relacji z innymi monadami. Jej wewnętrznym *telosem* jest nieprzerwana zmiana.

Forma aktualizuje się, kiedy dopełnia się w projekcie, który jest mną, jednak tylko o tyle, o ile zasadza się na niepowtarzalnych relacjach z innymi. Jest ona *entelechią*, indywidualizacją w relacji, której forma toczy się w czasie, by wypełnić się po czasie. Moje uczestnictwo w prezentowaniu się mojej własnej, efemerycznej formy jest pasywnym działaniem, które generuje moją historię, ale jej nie posiada (nawet w procesach rozumienia). Owo działanie gromadzi ją jedynie, i czyni sobie zeń narzędzie ukazywania się w czasie.

Gest filozoficzny *par excellance*, czyli zbieranie głębszego sensu *post factum*, nie może ujrzyć spełnienia formy w *entelechi*, ponieważ jego ukończony program będzie widzialny dopiero po zamknięciu czasów. Niemniej może on rozładowywać się z energii indywidualizacji w barwnym wachlarzu chwil przygody życia, które potrafiło skupiać się na sobie, przyciągając możliwości w formie widzialnej. A każda możliwość ma swoje jedyne imię, które nie może być użyzione innym. Taka właśnie jest ikoniczna przejrzystość formy ostatecznej – ani nie ukształtowana przez prawo *a priori*, które proairetycznie wykrawa wydarzenia w życiu, ani nie uwikłana w sieć sądów *a posteriori*, ani nie wrzucona w morze wirtualnego bezformia obojętności.

Trzeba dokonać wyboru (każdy moment się go domaga), by przeszłość wybuchła w przyszłości, a także, by każdy moment obecny łączył przeszłość i przyszłość. Wybór ruchu jest trudny do połączenia z utrzymaniem jedności centrum. Trudno jest umieć wybierać, ale i dać się wybrać przez własną przygodę życia, rozpoznać nadejście chwili wydarzenia. Trudno jest być gotowym na przyjęcie łaski jego daru, nastroić się, jak wtedy, gdy się patrzy w oczy kochanej osoby, gdy po wahaniu obopólnego dostrajania jest się wewnątrz patrzenia i nieodróżnialnym staje się, kto patrzy, a kto jest oglądany, ponieważ wszystkie oczy zestrzają się.

Tak rozumiana przygoda nie naprowadza na siebie, ale prowadzi ku pełni związku ze stawaniem się naszej własnej formy. Nie odwraca uwagi, ale nawraca, zwraca ku centrum. Trzeźwy rozsądek potrafi to ogarnąć, współświadom faktu, iż jest na wskroś formą, przygodą, która zdarzając się, nadaje formę indywidualnej *entelechi* jako relacji z życiem.

Także filozof może wybrać pomiędzy tym, czy czytać przygodę każdej chwili jako fragment niezwiązany z resztą, czy też jako oczko w jedynej elastycznej tkaninie świata. Jego wybór jest zarazem wyborem formy swego własnego logosu. W swym wyborze filozof nie jest pod presją żadnego prawa *a priori*. Żadna sieć nie narzuca mu swego systemu. Myśliciel może natomiast zestroić się z tonacją relacji z samym sobą. Jest to ryzykowny wybór, który bezkonfliktowo dołącza filozofię do życia tego, kto ją uprawia.

Wyboru dokonuje się samotnie. Wygrać przygodę można jedynie, stawiając na możliwość, iż „forma ostateczna” zrodzi się z relacji między fragmentami życia. W przeciwnym razie, ogranicza się przypadkowość w automatycznym niewolniczym geście *coup*, którego powtarzalną nagłość Benjamin ujmuje analogicznie do zrywu robotnika spod jarzma maszyn, przy których pracuje: „niewolnictwo robotnika najemnego jest w pewien

sposób analogiczne (*fait pendant*) do zniewolenia hazardzisty. Praca jednego, jak i drugiego jest jednakowo zdolna do przyjęcia każdej treści¹³.

Gracz rozpoczyna zawsze od początku. Przechodzi przez piekło, „w którym rozgrywa się istnienie tych, którym nie było dane spełnić nic z tego, co rozpoczęli”¹⁴, nie nabiera doświadczenia (*Erfahrung*), co więcej, jako ten, który kusi (los?), zbiera *Erlebnisse*.

Jednak istnieje wiele sposobów gry. Najbardziej ryzykowny jest sposób, w którym nie powtarza się gestów, chociaż powtórzenie jest wielką pasją umysłu, ale dostrzega się i w każdym momencie staje wobec nowej scenerii wydarzeń. Tymczasem jednostkowa forma dąży ku indywidualizacji. Stawia się na tę ostatnią, a także na czas, „w którym forma się dokonuje”.

Forma ostateczna wyzwala porywczego gracza od skłaniania się ku powtórzeniom i otwiera go na wolność artystycznego ryzyka wyboru, nastawionego na dokonanie. Dla awanturnika pokładanie nadziei w możliwościach jest graniem danymi na korzyść realizowania się „ja”. Owo „ja” występuje w liczbie mnogiej, i przez to jest pozbawione możliwości oswojenia uprzedniej fragmentaryczności. Liczba mnoga już zakłada relację *między sobą a sobą*.

Czyż nie przypisuje się filozofowi-graczowi-hazardziście, że zakłada się o oczywistości (a cóż to za gra, jaki hazard?), a także tego, że nie liczy się z negatywnym rezultatem? Jak się zdaje, filozof, podejmując ryzyko ratowania autoformującej się żywotności życia, zniszczyłby ją. Poza tym, osiągając swój intelektualny sukces częściowego nie-usztywnienia formy (jako, że to, co niedokończone, nieuformowane ma przewagę nad uformowanym), straciłby siłę sprawczą *Überleben*, czyli jedność życia ponad życiem, czyli formę życia w akcji, formę ostateczną, *entelechię*, którą ujmuje nie tylko refleksja, ale także zmysł apercpcji (przy czym przedmiot i zmysł wewnętrzny pojawiają się naraz).

Wygrana, której oczekuje gracz, jest także pewną postacią rzeczy, nawet jeśli postacią nieprzewidywalną. Jest ateleologicznym planem, który rozwija się w czasie życia (przy czym „rozwój” nie odnosi się do ruchu liniowego, ani progresywnego, ale kierunkowego). Gracz nie *ujrzy* jego formy, gdyż ta spełni się dopiero u końca czasu jego życia (czas jest pudełkiem, do którego chowa się grę).

¹³ W. Benjamin, „Di alcuni motivi in Baudelaire” (w:) *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, tłum. B.J. Obidzińska, Torino 1995, s. 119.

¹⁴ Ibidem, s. 115.

Niemniej, będąc hazardzistą, może robić o nią ryzykowne zakłady aż po ostatni moment. Nigdy się nie dowie (jeśli się dowie), czy wygrał zakład.

Forma ostateczna jest założeniem istnienia samego gracza. Gdyby zamiar gracza był tylko zabawą dla przyjemności ryzykowania, byłby manieryzmem estetycznym powodowanym obawą przed zakładem o wynik, ukrytym pod intelektualną sztuczką (nie pod pozorem dziecięcej zabawy, która tylko dla oka dorosłego wydaje się nie mieć celu).

Pod obojętnością wobec wyniku kryje się strach przed wyborem. Myśl obojętna nie świadczy o odwadze, ponieważ nie śmie przyznać, że żadne myślenie nie potrafi czytać ani wyrażać form kreślonych przez życie. Ta myśl udaje obojętną kontemplację ręki życia, która coś gryzmoli. Udaje, że zbiera wyrzucane przezeń kartki, ale deklaruje przy tym nieświadomość własnej niewiedzy.

Forma ostateczna nie przybiera tragicznych barw myśli, która z bliska podąża za życiem jego drogami. W formie ostatecznej, nie tylko nieprzewidywalnej, ale przede wszystkim niewidzialnej (chyba, że dla jakiegoś niemożliwego obserwatora, który patrzy na pudełko czasu „z zewnątrz”), nie akcentuje się tego, co proairetyczne, metodyczne, teleologiczne, pojednawcze. Myśl ta jest, o ile to w ogóle możliwe, jeszcze tragiczniejsza od każdej tragicznej myśli, gdyż nie potwierdza się nawet w negacji, ani w wiecznym powrocie sporów, ani w pozostaniu bez czasu uciętego przez tragedię, ale otwiera się na nieprzewidywalny sukces. To oznacza, że ucina własne myślenie.

Chiazm pozostaje otwarty dotąd, aż przyjmie ryzyko pozytywności, formy, której oko nie zobaczy, a która nadchodzi (być może) w mimowolnym darze.

Forma życia przeżywanego jako przygoda jest dynamiczna. Nie zatrzymuje się w żadnym momencie, i przez to nie stawia oporu, ale staje się korytem dla nurtu życia. Co do *entelechii*, można się jedynie zakładać, grać o realizację jej postaci, wybierać właściwe momenty, by uaktywnić jej energię, odczuć kiedy i w jaki sposób się przekształca. Nie da się jej wypowiedzieć, nie da się zatrzymać w myśli lub słowie. Można ją jedynie przeżywać, całe życie poszukując słów, które by zdołały przywołać ją, wiedząc, że nie istnieje jej wizerunek. Wszystko polega na zestrojeniu się z losem, na zawierzeniu możliwości, aż wywoła się jej spełnienie.

Właśnie dlatego, że forma ostateczna nie jest widzialna, może być formująca dla samej siebie, tak, jak śmierć, która nadaje formę życiu

i obiera tę samą formę w każdym momencie, nie tylko na końcu, gdy zjawia się – nieujrzaana – jako spełniona, jako owoc pracy całego życia¹⁵.

Przeżywa się przygodę danego momentu. Następnie próbuje się ją opowiedzieć. Odkrywa się, że uwaga skierowana na dany moment wywołuje *aposiopesis*, zamilknięcie, niedomówienie, znak dawany przez ciszę.

Nie istnieje całkowita cisza, która próbowałaby przemówić, i odwrotnie, przemilczeć. Nie istnieją fragmenty bez związku.

Trwają poszukiwania słowa, które „wypowie, to, czego powiedzieć się nie da”, powie to, owijając się mgiełką wokół rzeczy (jak szata, klejnoty). Jest to *Unnennbar*.

Poszukiwane słowo robi *aluzję*: otwiera (*ad*) grę (*ludus*) ponad przyjemne złudzenie (*lusus*). Przestaje się łudzić, że zamknie grę w sobie, że uwieczni gracza w strachu przed zamknięciem się w pewnej wypowiedzi. W ten sposób rodzi się woal imienia. Imię zostaje ciśnięte przeciwko ciszy i przeciwko słowu, które próbuje mówić.

Przygoda jest próbą myślenia „ja” w liczbie mnogiej, zgodnie z prawem indywidualnym. Jest także byciem ludycznie i artystycznie kształtującym. Wymaga zakładów o *entelecheię*, formę bez potwierdzenia, formę nie do weryfikacji. „Myśląc mechanicystycznie jesteśmy mechanizmami. Myśląc coś żywego, sami jesteśmy żywi”¹⁶.

Wygrywać formę oznacza wygrywać życie.

FORMUJĄCY NURT: NICOLAS DE STAËL

Ikona filozofii życia jako żądza przygody chwilowego nadchodzenia i znikania z życia indywidualnej formy woła o analogię malarską, gdzie *mimesis* nie jest metaforą, ale metonimią żyjących.

Poza naocznością wielobarwnych impresjonistycznych kronik światła¹⁷, poza istotową zmiennością *in re* malarstwa Cézanne’a¹⁸, przywołuję twórcze malarstwo Nicolasa de Staël. Postacie w ruchu elastycznej formy, której, same chronione od zatrzymania, pozwalają się zmieniać. Dynamika

¹⁵ Zob. G. Simmel, „Metafisica della morte” (w:) ibidem, *Arte e civiltà*, red. D. Formaggio, L. Perucchi, Milano 1976, s. 69.

¹⁶ G. Simmel, „Henri Bergson” (w:) A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna 1994, s. 233, tłum. z języka włoskiego BJO.

¹⁷ Zob. G. Lukács, „Georg Simmel”, tłum. włoskie (w:) G. Simmel, *Arte e civiltà*, op. cit., s. 117–122.

¹⁸ A. Dal Lago, *Il conflitto....*, op. cit., s. 72.

oraz ukazywanie się możliwości, nie stoją w sprzeczności z widzialnością „kształtowania się formy” w każdym momencie. De Staël sprawia, że staje się widzialnym strumień formy w formowaniu się jej samej. Pomieszczenie tego, co uformowane, z tym, co nieuformowane rodzi pewną *trzecią formę*, dynamiczną i o zmiennych zasadach nią rządzących, formę, która nieustannie staje się i toczy, przyjmując różne zasady. Formie, która rozwija się i cofa, olśniewa barwami, choćby tylko naocznie, powierzone zostało świadczenie temu, że w każdym momencie jesteśmy przygodami, formami, o których żaden logos nie będzie w stanie orzec, czy dopiero nabierają formy czy też ją tracą, ani też przewidzieć, jaką. Oto też ich wolność.

Niemniej istnieje oko skupione na obserwacji aktu dojrzewania formy, nawet dopiero u końca czasu (kiedy już nie będzie mogło jej widzieć), zbiera ono każdą byłą formę, przekroczoną natychmiast przez formę indywidualną. Temu momentalnemu oku forma nigdy nie przestaje się odstaniać.

Jeśli każde wydarzenie jest zarazem znikaniem, każdy *casus* to *occusus*, ich występowanie po sobie jest projektem w ruchu, historią, która toczy się „pod postacią” i jak schody prowadzi do skoku poza czas. Dopiero stamtąd postać *entelechii* będzie widzialna.

O ile Simmlowski Rembrandt „wizualizuje rytm, tony indywidualnego życia, historyczność życia psychicznego, tymczasowość przeżywanych doświadczeń”¹⁹, zawierając swemu autoportretowi z młodości wirtualność *entelechii*, a autoportretowi z okresu starości „echo minionego czasu”²⁰, de Staël pozostawia otwartą tak wirtualność, jak i echo, bez zamykania ich w finale czasu życia.

Ale dlaczego czas nie mieści się, choćby na dalekim skraju, w oku, które może kontemplanować spełnienie chwilowej formy? Gdyby się mieścił, gdyby w pełni uobecniona *entelechia* mogła stać się widzialna, punkt widzenia usytuowany byłby po „tej” stronie śmierci. Śmierć nie byłaby wtedy immanentną częścią życia aż po ostatnią chwilę. A przede wszystkim, indywidualna forma byłaby do archiwizowania, byłaby muzealnicza w każdym jej momencie.

Przy świadomości, że przygoda jest grą *poza* czasem, spełzyłby, w petryfikacji „tak to było”, wszystkie tragiczne barwy stawek o *entelechię*, rzucanych w każdym momencie na stół gry życia.

¹⁹ M. Voza, *I confini fluidi della reciprocità. Saggio su Simmel*, Mimesis, Milano 2002, s. 80, tłum. z języka włoskiego BJO.

²⁰ Ibidem.

Indywidualny los byłby do uhistorycznienia, obrysowania, jak postać ukończona *przed* końcem czasu. Niemożliwe byłoby uniknięcie stawania się, nawet jeśli tylko na moment przed poczęciem w bezruchu śmierci.

Jednak dla Simmla życie nie poddaje się syntezie nawet w formie historii, ponieważ w każdym momencie, aż po ostatni, życie jest przyszłością, teraźniejszością i przeszłością. „Jego wyjątkowa ciągłość utrzymuje się na zewnątrz powyższego podziału, jako że przeszłość faktycznie istnieje w teraźniejszości, a teraźniejszość faktycznie przedłuża swe istnienie w przyszłość”²¹.

Przygoda w każdej historii jest przygodą form poszczególnych *entelechii*, figurą, nie dyskursem, ewentualnie dyskursem figuratywnym, słowem twórczym, poetyką, która ujawni się w pewnym momencie, po ukończeniu. Jej forma od zarania nie jest do wypowiedzenia przez logos, ponieważ w każdym momencie jest wolna. Wolny jest także wybór dotyczący zakładania się o formę ostateczną naszej wielorakości (jest ciągłym otwarciem na możliwości). Wybór jest formą wolnego wyrażania się życia. Jego piękno jest niewysłowione, ale można je ozdobić klejnotem słowa.

Przełożyła Bogna J. Obidzińska

²¹ G. Simmel, „Transcendentny charakter życia” (w:) S. Magala, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 165.