

# Iwona Lorenc

---

## Filozofia sztuki wobec problemów ontologii sensu

---

Sztuka i Filozofia 1, 64-88

---

1989

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Iwona Lorenc

## FILOZOFIA SZTUKI WOBEC PROBLEMÓW ONTOLOGII SENSU

Ci filozofowie współcześni, którzy podejmują krytykę klasycznej, pokartezjańskiej wersji metafizyki, atakują przede wszystkim europejską racjonalność, znajdującą swój dobitny wyraz właśnie w systemie Kartezjusza. Termin "metafizyka" zachowuje jednak współcześnie swe znaczenie tradycyjne: oznacza uniwersalną naukę o bycie, filozofię pierwszą, podstawę wszelkich nauk. W niniejszym tekście nawiążemy zarówno do tego znaczenia terminu "metafizyka", jak i do jego normatywnego sensu, wywiedzionego przez Heideggera, z ducha krytyki nietzscheańskiej, a umocnionego i rozpowszechnionego między innymi przez takich myślicieli, jak: Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard.

Ta ambiwalencja znaczeń jest wyraźna na przykład u Heideggera. Bycie filozofem jest dla niego nieuchronnie związane z przyjęciem perspektywy metafizycznej w uniwersalnym rozumieniu: jest to również perspektywa greckiego logosu, pra-źródła wszelkich artikulacji sensu. Z owego źródła wyłania się dopiero, w postaci klasycznego modelu prawdy, odwieczny problem relacji bytu i świadomości, który zamyka tej ostatekniej dostęp do źródłowego logosu poprzez przyjęcie zasady ratio, rozumu przeciwstawionego temu, co nierozumne.

Wyłonienie się zasady świadomego siebie "ratio", które do-

konywało się w myśleniu posokratejskim, by znaleźć pełną artykulację w systemie Kartezjusza, stało się przesłanką podstawowej pewności, ale i zarazem podstawowej niepewności myślenia filozoficznego. Myślenie, świadome, iż jest myśleniem sensotwórczego podmiotu, zakreśla obszar swego władania. Jest to obszar obdarzony sensem i jako taki jest on produktem twórczej ekspansji rozumu. Ow akt uświadomienia sobie przez myślący podmiot własnych, sensotwórczych możliwości zapoczątkowuje zatem drogę ku zakreśleniu obszaru totalności rozumu, drogę, którą poszedł Hegel. Nic nie wymyka się tej totalności, nawet jej własne granice<sup>1</sup>. Rozum nie potrzebuje uzasadnień poza sobą samym. Czy słuszne jest zatem mówienie o jakiejś niepewności myślenia opartej na zasadzie "ratio"?

Zarówno Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida jak i Fromm, Habermas, Adorno, Horkheimer, zainspirowani przez Marksa i Nietzschego demistyfikatory poszukują źródłowej niepewności pod szczelinami rozpadającego się świata obiektywności racjonalnej, jakże często przeradzającej się we własne przeciwieństwo pod postacią wojen, przemocy, dyskryminacji, absurdów życia jednostkowego i społecznego. To nie przypadek, że ci filozofowie często dostrzegają i dokumentują związek między strukturą racjonalnej wiedzy i strukturą władzy oraz przemocy.

Pewność siebie klasycznego europejskiego rozumu ma swój rewers: strach przed tym, co nie - rozumne i przemoc jako remedium na własną niepewność. Dokonawszy rozpoznania tej "drugiej strony" racjonalności, filozofia zamknęła przed sobą drogę heglowskiej, samouspokajającej dialektyki, dialektyki wchłaniającej to, co Inne i przewyciężającej je w pojęciu. To, co Inne, Różnica, ów rewers racjonalności staną się nieodłącznym obiektem zmagania współczesnej myśli filozoficznej. Jak słusznie zauważa M. Foucault, kres samouzasadniającego się rozumu stał się faktem: "Niebawem nie omieszka umrzeć, już w nas umiera /.../ homo dialecticus: istota wyjścia, powrotu i czasu, zwierzę, które gubi swą prawdę i odnajduje ją w świetle, odzyskujący swojskość cudzoziemiec"<sup>2</sup>.

Czy możliwe jest myślenie ponad totalnością rozumu, myślenie, które dokonuje rzeczy karkołomnej z punktu widzenia zasad

dyskursu, a mianowicie myśli to, co Inne nie pozbawiając go inności? To myślenie ponad totalnością rozumu musiałyby wszak, jak twierdzą niektórzy współcześni - oznaczać dotarcie do samych źródeł rozumu. Czy możliwa jest zatem metafizyka nowego typu, metafizyka czerpiąca z praźródła Logosu, a zarazem będąca mową, będąca dyskursem? Pytanie to nie poprzedza żadnej gotowej odpowiedzi. Ma ono jedynie ukierunkować rekonstrukcję niektórych poszukiwań współczesnej filozofii i rekonstrukcja ta jest zamiarem niniejszego tekstu.

Najpierw zatem - za Husserlem, Heideggerem, Levinasem - zapytamy o możliwość uprawiania metafizyki jako nauki wypływającej bezpośrednio ze źródłowego Logosu, metafizyki ponad sztucznymi dychotomiami przedmiotu i podmiotu, bytu i poznającej go świadomości. Następnie postaramy się pokazać, iż postawienie tego problemu przez współczesną filozofię oznacza ponowne podniesienie filozofii sztuki do rangi filozofii uniwersalnej.

Współczesna filozofia sztuki zrodziła się bowiem z filozoficznej przygody demistyfikacji klasycznego racjonalizmu i żywi się poszukiwaniem formuły nowej metafizyki, poszukiwaniem drogi do własnych źródeł. Presokratejski Logos to nie tylko gleba artystów i filozofów, ale i tych filozofów, którzy wsłuchują się w głos sztuki.

Freudowskie, marksowskie i postmarksowskie /frankfurtczy-  
cy/ próby wniknięcia w tajemnicę "szczelin racjonalności" zaowocowały współczesnymi wersjami psychologii, socjologii, ekonomii. Natomiast penetracja sztuki jako doświadczenia poza totalnością rozumu doprowadziła do ukonstytuowania się nowego obszaru myślenia o sztuce. Niniejszym spróbujemy określić przynajmniej niektóre z powiązań owej wieloaspektowej sieci związków łączących wskazany nurt poszukiwań współczesnej filozofii z filozofią sztuki. Postawione wyżej pytanie o możliwość nowej metafizyki będzie również pytaniem o możliwość filozofii sztuki jako metafizyki nowego typu.

x

Świadomość "progu metafizycznego", o który potykały się koncepcje filozoficzne próbujące przezwyciężyć postkartezjański

dualizm podmiotowo-przedmiotowy, towarzyszyła już klasycznym filozofom niemieckim. U Schellinga ta świadomość /wyartykułowana w "Systemie idealizmu transcendentального" oraz w "Filozofii przyrody"/ zaowocowała "Filozofią sztuki". W dziele tym znajduje wyraz przekonanie, iż w zamierzeniu filozofa pragnącego zdać sprawę jednocześnie z aktywnego charakteru świadomości konstytuującej przedmiot, jak i z obiektywnego, realnego uprawnienia zarówno samego tego przedmiotu, jak i aktu konstytuowania świata, tkwi aporia<sup>3</sup>. "Filozofia sztuki" jest jedną z najbardziej interesujących prób wykorzystania przez filozofię specjalnego sposobu istnienia sfery artystycznej, która nie jest ani realnością w sobie, ani czystym produktem świadomości. Filozofia sztuki ma być dowodem na to, iż poza zakresem czystej świadomości oraz poza zakresem przedmiotowości przyrody, możliwe są takie doświadczenia, w których świadomość odznajduje swą bytową pewność i zakorzenienie, przedmiot zaś okazuje się być własnością i produktem twórczej, świadomej aktywności podmiotu.

Okazuje się jednak u Schellinga, iż trudność zasadniczą sprawia sam opis takiej sytuacji. Z pozycji idealizmu transcendentального opis taki dokonywany jest z pełną, wręcz tragiczną świadomością niemożności uchwycenia istoty sztuki przez filozofa: aby to uczynić należałoby zostać artystą. Schellinga filozofia sztuki doprowadza filozofię transcendentálną do jej własnych granic. Uświadamia bezradność dyskursu filozoficznego wobec tego, co nie-dyskursywne. Jest ewidentnym dowodem gwałtu, jaki filozofia zadaje swemu przedmiotowi, a tym samym - ujawnieniem obszaru, który mając charakter jedni bez podmiotu i przedmiotu, bez podziału na rozumne i nierozumne, stoi jeszcze przed wszelkim filozofowaniem, tkwi u jego źródła.

Schellingiański absolut jest rozumem. Takim jednak rozumem, który jako niezróżnicowana jednia, jak w proskratejskim Logosie, zawiera w sobie rozum i bezrozum, mowę i milczenie. Przejawia się on poprzez różnice. To przejawianie się poprzez różnice jest jednak czymś zewnętrznym wobec samego absolutu. Można by zaryzykować stwierdzenie, iż mamy tu do czynienia ze świadomym wykroczeniem poza inkluzywność kartezjańskiego cogito. W jakimś sensie ta koncepcja absolutu, w którym filozofia

nie uczestniczy, wskazuje na obszar jedni, z której dopiero wy-  
lania się wszelki sens, wszelka artykulacja.

Taki też jest powód, dla którego Schellingiańska koncepcja  
absolutu wydaje się znacznie bardziej współczesnym ujęciem pro-  
blemu granic rozumu, niż wersja Hegłowska, wierna klasycznemu  
nurtowi filozofii zachodnioeuropejskiej<sup>4</sup>. Z pewnością zamiar  
Schellinga, aby uprawomocnić dyskursywny rozum filozoficzny po-  
przez zakorzenienie go w absolutie, również wywodzi się z tego  
nurtu. A jednak ta wspomniana bezradność filozofii wobec zada-  
nia objęcia własnych źródeł, świadomość wymykania się dyskurso-  
wi filozoficznemu innych artykulacji absolutu, niż filozofia,  
jak również świadomość przemocy, jaką język filozoficzny sto-  
suje wobec swego przedmiotu, czyni Schellinga prekursorem współ-  
czesnych poszukiwań źródeł kryzysu racjonalności, podejmowanych  
na przykład przez Husserla, Heideggera, Levinasa, Foucault czy  
Derridę.

Schellingiańska wersja pytania o możliwość filozofii sztuki  
okazuje się bardziej ważna. Jest to pytanie o możliwość fi-  
lozoficznego ujęcia doświadczeń, które nie są ani wyłącznie do-  
świadczeniami czystej świadomości, ani - wyłącznie artykulacją  
procesów przyrodniczych, nie są ani idealizmem, ani realizmem.

x x x

Aby wykazać, że te pozornie archaiczne dylematy klasycznej  
filozofii niemieckiej /nazwijmy je, zgodnie z tradycją, dylema-  
tami realistycznego i idealistycznego stanowiska w filozofii/  
mają dziś jeszcze wielkie znaczenie, należy odwołać się do Hu-  
sserla z "Medytacji Kartezjańskich" i "Kryzysu". Problematyza-  
cja przestrzeni teoretycznej filozofii, jaka dokonała się za je-  
go sprawą, rzuciła nowe światło na odwieczne spory realizmu i  
idealizmu, na obraz sytuacji problemowej filozofii wycznie re-  
dukowany do kartezjańskiego dualizmu świadomości i ciała, pod-  
miotu i przedmiotu, czy wręcz - dodajmy za Foucault i Derridę -  
rozumu i nie-rozumu.

Fenomenologia ejdetyczna i transcendentálna była niewąt-  
pliwym dowodem na możliwość filozofii, która - świadomie uchy-

lając pytanie o istnienie świata - unika również konieczności odwoływania się do uzasadnień, które wykraczałyby poza zakres i kompetencje świadomości konstytuującej świat fenomenalny. Opis konstytucji tego świata miał pełnić funkcje metafizycznie ujmowanej filozofii pierwszej.

Według Husserla dążeniem współczesności do stworzenia filozofii uniwersalnej /filozofii ponad podziałami/ towarzyszy kryzys zaufania do rozumu: "Sceptycyzm w odniesieniu do możliwości metafizyki, załamanie się wiary w uniwersalną filozofię jako siłę kierowniczą nowego człowieka, oznacza właśnie załamanie się wiary w rozum pojmowany tak jak u starożytnych episteme w przeciwstawieniu do doxa. Ten rozum jest tym, co wszystkim domniemanym bytom, wszystkim rzeczom, wartościom, celom, ostatecznie nadaje sens, mianowicie ich normatywne odniesienie do tego, co od początków filozofii oznaczało słowo byt. Z tym załamaniem się upada też wiara w rozum absolutny, z którego świat bierze cały swój sens /podkr. I.L./, upada wiara w sens dziejów, w sens ludzkości, w jej wolność, to jest w zdolność człowieka do nadania rozumnego sensu swemu ludzkiemu, indywidualnemu i ogólnemu istnieniu"<sup>5</sup>.

Po to, aby "doprowadzić utajony rozum do zrozumienia jego własnych możliwości i tym samym uczynić oczywistą możliwość metafizyki jako autentyczną możliwość"<sup>6</sup>, należy zdać sobie sprawę z naiwności XVIII-wiecznego racjonalizmu i jego repliki - irracjonalizmu, który nie jest niczym innym, niż "małoduszną złą racjonalnością". Należy ponad tymi sztucznymi podziałami podtrzymać wiarę w rozum uniwersalny - wiarę, która jest niezbędnym warunkiem uniwersalnej filozofii.

Jak wiadomo, Husserl proponuje uniwersalną filozofię jako efekt totalnej epoki, zawieszającej naturalne przeświadczenie o istnieniu. Świat przestaje być dla filozofii transcendentalnej czymś zastanym. "Świat jednakże - oddajmy głos Husserlowi - wzięty dokładnie takim, jaki wcześniej dla mnie był i wciąż jest, jako mój, nasz, ludzki, w którym subiektywne odmiany zawsze zachowują prawomocność, nie został wcale stracony z oczu, tyle, że podczas konsekwentnie przeprowadzonej epoki rozpastruje się go wyłącznie jako korelat podmiotowości, nadającej mu

jego sens bytu /Seinsinn/, na mocy którego to sensu on w ogóle jest"<sup>7</sup>.

Epoche dopiero otwiera drogę metafizyce jako nauce o bycie. Ma to być jednak nowa metafizyka, oparta na przeświadczeniu o kreatywnej, sensotwórczej roli rozumu, rozumu, który świadom tej sensotwórczej roli, zwraca się ku własnemu produktowi jako swemu horyzontowi i swojej możliwości.

W ten sposób została otwarta droga ku heideggerowskiej koncepcji Dasein. Husserl zdaje się sugerować, iż jeśli nawet nie nazwie się fenomenologii transcendentальной metafizyką nowego typu, to owa fenomenologia na pewno doprowadza do progu takiejże metafizyki. Świadczą o tym liczne fragmenty "Medytacji kartezjańskich", gdzie czytamy między innymi, iż "fenomenologia/.../ wyklucza tylko każdą naiwną, operującą absurdami metafizykę, nie zaś metafizykę w ogóle"<sup>8</sup>. Fenomenologia transcendentálna chciałaby siebie widzieć jako ontologię, jako rzetelną, uniwersalną naukę o faktach, która, porzucając ducha naiwności, opiera się na fundamencie apriorycznego uzasadnienia.

Po to, aby skonstruować taką rzetelną naukę, taką uniwersalną filozofię, konieczna jest redukcja transcendentálna: "Trzeba najpierw stracić / verlieren/ świat poprzez dokonanie epoche, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać"<sup>9</sup>. Tym samym z kartezjańskiej zasady "cogito" został wyciągnięty niezwykle dla współczesnej filozofii brzemienny w skutki wniosek, iż to konstytucja subiektywności umożliwia najpierw teorię "pierwotnie zredukowanego ego", następnie zaś - fenomenologię intersubiektywności jako warunki opisu świata fenomenalnego.

"Gorącym punktem" tej propozycji pozostaje ów problem konstytucji subiektywności, a następnie - intersubiektywności. Czy konstytucja ta jest rezultatem redukcji /czy podmiot jest "danym sobie" elementem świata o strukturze neotypczno-noematycznej, zaś wszelkie dociekanie genezy podmiotowości musi oznaczać cofanie się do naiwności naturalnego nastawienia/, czy też - jak twierdzą fenomenologowie egzystencjalni - samo wyłanianie się podmiotu ze świata, w którym jest on zanurzony, nie należy w pełni do świata fenomenów?



Zatrzymajmy się przy tych dwóch wersjach ujęcia konstytucji subiektywności jako warunku nowej metafizyki. Pierwsza z nich jest wersją samego Husserla, druga znajduje swe artykulacje u Heideggera, w koncepcjach fenomenologii egzystencjalnej i w niektórych ujęciach tak zwanej filozofii spotkania. Wersja pierwsza pragnie umieścić i utrzymać opis tej konstytucji w obszarze aktów czystej świadomości, druga odwołuje się do doświadczeń o charakterze pozaświadomościowym. Wersja Husserla dociera do horyzontu świadomości od wewnątrz, druga - ten wewnętrzny opis treści świadomości próbuje uzgodnić z opisem horyzontu tej świadomości z pozycji doświadczeń wobec niej zewnętrznych.

Wprawdzie sprowadzanie Husserlowskiej wersji problemu do sfery czysto świadomościowej jest niezgodne z niektórymi interpretacjami, to generalnie należy zgodzić się ze zdaniem, iż "Husserl do końca życia głosił doktrynę transcendentального idealizmu, wymagającego wywiedzenia całej poznawczej rzeczywistości ze sfery "absolutnej subiektywności czy czystej świadomości"<sup>10</sup>. To dopiero następcy Husserla /Heidegger, Scheler, Levinas/ wyciągną wnioski z możliwości tkwiących w jego koncepcji aktu intencjonalnego, który nie jest aktem wyłącznie świadomościowym, ale całokształtem reakcji na przedmiot. Będą to również wnioski płynące z Husserlowskiej koncepcji horyzontu jako tego, co nie jest do końca określone przez doświadczenie świadomości, wnioski z takiego opisu doświadczeń podmiotowych, które - zakorzenione w sferze przedmiotowej - nie mieszczą się całkowicie w sferze treści immanentnych podmiotowi.

Zadaniem Husserlowskich badań fenomenologicznych jest opis struktury transcendentального ego. Bowiem - jak pisze niemiecki filozof - "Rozum nie jest żadną przygodną, faktyczną zdolnością /.../, lecz przeciwnie, uniwersalną formą istotową charakteryzującą strukturę transcendentальной subiektywności w ogóle"<sup>11</sup>. Zaś - czytamy dalej w "Medytacjach kartezjańskich" - "wszelkie uprawnienie /Recht/ stamtąd właśnie pochodzi, z naszej transcendentальной subiektywności samej, wszelka dająca się pomyśleć adekwacja wyrasta jako mające w nas samych źródło potwierdzenie, jest przez nas realizowaną syntezą, w nas posiada swą istotyczną, transcendentálną podstawę"<sup>12</sup>. To właśnie "w konstytu-

cji ego zawarte są wszystkie procesy konstytucji wszelkich istniejących dla niego przedmiotów, zarówno immanentnych, jak i transcendentnych, idealnych i realnych /.../. To, że istnieje dla mnie przyroda, świat kultury, świat ludzi z jego formami społecznymi itd., oznacza, że dane mi są możliwości odpowiednich doświadczeń, doświadczeń, które mogą w każdej chwili uruchomić i prowadzić swobodnie dalej w pewnym określonym syntetycznym stylu, bez względu na to, czy w tej właśnie chwili przedmioty te są przeze mnie rzeczywiście doświadczane czy nie"<sup>13</sup>.

Aprioryczna, uniwersalna struktura strumienia czystej świadomości, struktura transcendentalnej subiektywności jest więc strukturą sensu i zarazem istnienia, które ma badać nowa, uniwersalna metafizyka. Przedmiotem tej metafizyki nie jest już świat znaczeń przedustawnych, lecz świat, który znaczy na mocy procesów to znaczenie konstytuujących. Należy doń zarówno subiektywność, jak i jej konstytucja. Mówiąc o nim należy odrzucić tradycyjny podział na to, co rozumne i bezrozumne, na to, co obdarzone sensem i to, co sensu pozbawione: "Jeśli subiektywność ta /transcendentalna - I.L./ - powiada Husserl - jest uniwersum możliwego sensu, to wszelkie Poza-nią jest nonsensem. Ale nawet każdy nonsens jest odmianą sensu, a jego bezsensowność domaga się uchwycenia jej w akcie naocznego rozumienia"<sup>14</sup>.

U Husserla idealizm staje się nauką o bycie mającym sens. Jest wiedzą wykraczającą poza tradycyjny, przedschellingiański podział na idealizm /naukę o sensie/ i realizm /naukę o bycie w sobie/. "Jest on - jak czytamy w "Medytacjach kartezjańskich" - prowadzonym w rzeczywistym trudzie wydobywaniem sensu /Sinnesauslegung/ zastosowanym wobec wszelkiego rodzaju bytu, bytu dającego się w dowolnym czasie przeze mnie, ego, pomyśleć, w szczególności zaś zastosowanym wobec danej mi wstępnie w rzeczywistym doświadczeniu transcendencji przyrody, kultury, świata w ogóle"<sup>15</sup>. Nie jest więc tak, aby byt był czymś danym a zadaniem metafizyki było rozpoznanie jego proegzystującej istoty. Sam proces konstytucji sensu, jak i opisu tej konstytucji przez filozofię, należy do bytu, który staje się dla filozofii "idea praktyczną, idea nieograniczenie mnogich wysiłków określania teoretycznego"<sup>16</sup>.

Fenomenologia Husserla rozumiana może być zatem jako ontologia sensu. Problem istnienia świata przekształca się tutaj w problem obecności świata dla mnie. Husserl świadom jest, że takiemu rozumieniu ontologii grozi zarzut idealistycznego solipsyzmu. Podkreślając jednakże aprioryczny charakter swej nauki stara się jej nadać rangę uniwersalności. Problem obecności świata dla mnie /Für-mich-da/ jest problemem jego obecności dla każdego. Co znaczy owa obecność dla każdego? Jeśli jest to obecność świata dla innych, niż ja /dla wszystkich innych, niż ja/, to czy ów "inny" nie jest tylko produktem mojej sensotwórczej działalności, a więc jakimś powieleniem mnie samego? Czy - stosując się wier- nie do zasad redukcji transcendentalnej - mam prawo mówić o je- go inności? Wszak - jak czytamy w "Medytacjach" - "Inny odsyła w swym ukonstytuowanym sensie do mnie samego. Inny jest odzwier- ciedleniem mnie samego, a przecież nie jest odzwierciedleniem we właściwym sensie"<sup>17</sup>.

Odeszliśmy od głównego nurtu rozważań w sposób jedynie po- zorny. Dotarliśmy bowiem do miejsca, w którym przed ontologią sensu stanął problem natury zasadniczej. Jeśli mianowicie opis sensotwórczej aktywności podmiotu /jakkolwiek byłby on pojmo- wany/ ma odsyłać do czegoś więcej, niż do tej aktywności, ma mia- nowicie wypływać z samych jej źródeł, z owego logosu, który jest jeszcze przed podziałem na słowo i rzecz, a zatem, jeśli ma on wskazać na to, że sam podmiot jest również produktem procesów sensotwórczych, to istnieje konieczność określenia tego, co in- ne, niż ów podmiot. Nie jest to zatem problem przedmiotu w tym znaczeniu, w jakim występuje on w tradycyjnej, dychotomizującej, pokartezjańskiej metafizyce. Jest to raczej problem samookreś- lenia się podmiotu, uchwycenia tego, co inne /obce, różne, od- mienne/, jako koniecznego momentu podmiotowej samokonstytucji.

Husserl miał głęboką świadomość trudności związanych z roz- wiązaniem tak postawionego zadania. Próbując pogodzić tę świa- domość z koniecznością wobec przyjętych założeń transcenden- tal- nych, ujął ów problem jako problem transcendencji w immanencji. Oddajmy głos autorowi "Medytacji": "Ja sam, zredukowane Ja czło- wiecze /Ja psychofizyczne/ jestem tedy także ukonstytuowany ja- ko członek świata, ukonstytuowany wraz z innymi mnogimi członami,

które stanowią pewne Poza-mną; ale to ja sam konstytuuję to wszystko w mojej duszy i intencjonalnie w sobie unoszę. Gdyby się w ogóle miało okazać, że wszystko to, co ukonstytuowane jako moja własność, a więc również zredukowany świat należy do konkretnej istoty konstytuującego podmiotu jako jego nieodłączne, wewnętrzne określenie, wtedy w procesie autoeksplicacji Ja odnajdowałoby swój własny świat jako coś wewnątrz /drinnen/ siebie, z drugiej zaś strony, przebiegając ten świat wprost /geradehin/, natrafiałoby w nim na siebie samo jako ogniwo tego, co jest mu w jego własnej sferze dane na zewnątrz i musiałyby /wtedy/ przeprowadzić granicę pomiędzy sobą a światem zewnętrznym"<sup>18</sup>.

Powyższe rozwiązanie nie zadowoliło, jak wiadomo, wielu współczesnych filozofów, w tym - Heideggera i filozofów egzystencji. Zarzucali oni Husserlowi bezskuteczność wysiłków ukierunkowanych na przełamanie solipsyzmu świadomości: nawet w późnych, poświęconych problemowi intersubiektywności pracach Husserla świat, alter ego, inni są pochodną od świata subiektywności mojego czystego Ja. Jest jednak faktem niepodważalnym, iż na gruncie Husserlowskiej fenomenologii dokonało się to, ku czemu zmierzali filozofowie począwszy od przełomu XVIII i XIX wieku: filozofia wkroczyła na drogę powrotu do jedności przedstawiania z doświadczaniem bytu. Owa jedność, będąc jednością źródłową, jest niedostępna naiwnej, wiecznie dychotomizującej świadomości, pozostając zadaniem dla myśli skierowanej ku zrozumieniu własnego zakorzenienia w świecie, który jest zarazem jej własnością.

x            x            x

Realizacji tego zadania służy Heideggerowski postulat dotarcia do źródeł myślenia. Jest to fundamentalna, historyczna, sfera związku człowieka i świata, gdzie świadomość i rzecz stapiają się w jedną, nierozdzieloną jeszcze całość. Zgodnie z fenomenologiczną inspiracją swoich zamierzeń filozoficznych, Heidegger postuluje filozofię wracającą do "rzeczy samych", przewyciężającą naiwność tych koncepcji, które są filozofią bytu oderwanego od ludzkiego doświadczenia i próbują odkryć prawdę ostateczną oraz sformułować ostateczny cel filozofii.

Dla "późnego" Heideggera przewyższenie tradycyjnej, pokartezjańskiej metafizyki nie polega na przeciwstawieniu jej jakiejś "gotowej" prawdy, lecz na przeciwstawieniu tej właśnie gotowej prawdzie nieustannej gotowości poszukiwania. Filozofia przewyższająca metafizykę jest "nieustannie w drodze, jest ciągłym wysiłkiem, jest nieprzerwanie ponawianą próbą - ponieważ wiemy już przez sam fakt, że jesteśmy, a bycie z istoty nigdy nie wychodzi w pełni na jaw"<sup>19</sup>.

W centrum Heideggerowskiej filozofii stoi, jak wiadomo, kategoria Dasein /byt jestestwa ludzkiego/. Byt jestestwa ludzkiego nie jest dla samego człowieka niczym danym, ani bezpośrednio jawnym. Zadaniem filozofii jest odsłanianie jego sensu poprzez wysiłek zrozumienia jego sposobów artykulacji. Filozofia ma być hermeneutyką Dasein - ludzkiego jestestwa, jedynego jestestwa, któremu przysługuje rozumienie Bytu.

Filozofia nie jest zatem myślową, gotową prawdą, lecz raczej "rozmową" z Bytem, w której ostatecznie słowo nie należy do filozofa, gdyż rozmowa ta jest nieustannym dialogiem. Ta rozmowa filozofii z Bytem odbywa się poprzez mowę i dzięki mowie, bowiem rozumienie Bytu dane jest człowiekowi przede wszystkim dzięki temu, iż posiada on zdolność nazywania. Mowa jest horyzontem naszego rozumienia świata. Jest ona - jak określa filozof - domem bytu. Właśnie w mowie, a w szczególności w poezji, przejawia się prawda Bytu. Dlatego poezja - jak twierdzi Heidegger - jest pierwotna względem wszystkich rodzajów sztuk. Poezja jest "doświadczeniem niewymówionego" i jako taka stanowi skarbnicę dla filozofii, która stawia sobie za zadanie hermeneutykę Dasein. Czynność hermeneutyczna nie oznacza dla niej bynajmniej "przekładu" języka poezji na język filozofii, lecz dialog filozofii z poezją jako dwóch odrębnych sposobów przejawiania się prawdy Bytu.

Ow dialog filozofii i sztuki bynajmniej nie zakłada ani redukcji sztuki do wymiarów myślenia filozoficznego, ani też estetyzacji filozofii. W istocie swej ujawnia on strukturę Dasein, które jawi się myśleniu jako rozdwojone, będąc wszakże jednością.

Sztuka jest dla filozofa o tyle korzystnym partnerem dia-

logu, że jej istotna zasada odpowiada zasadzie prawdy, jaka stoi u podstaw fenomenologicznej hermeneutyki Heideggera. Prawdy nie w sensie klasycznej veritas, lecz w sensie starogreckiej alethei - jako ujawnienia nieskrytości. Prawda to coś nie do końca ujawnionego, coś, co może być odsłonięte jedynie częściowo, i to zawsze kosztem utraty z pola widzenia czegoś innego.

U Heideggera, podobnie jak na przykład u Schellinga dla którego sztuka i filozofia były dwoma równoprawnymi sposobami przejawiania się absolutu, dziedziny te są wzajem do siebie niesprowadzalne i równie "prawdziwe" jako prześwity prawdy Bytu. O ile jednak Schelling dążył do ujęcia odmienności sztuki środkami filozoficznymi /mając jednocześnie pełną świadomość, iż istota sztuki wymyka się myśleniu filozoficznemu/, to Heidegger ukierunkowuje wysiłek hermeneutycznego rozumienia na przestrzeń dialogu między myśleniem filozoficznym i sztuką. Jest to obszar między "pytaniem", jakie pada ze strony filozofa, kiedy przystępuje on do odczytania sensu dzieła sztuki, a odpowiedzią, jakiej udziela samo dzieło; ale także obszar między pytaniem, jakie pada ze strony samej sztuki, gdy odsłania ona nieujawnione dotąd obszary sensu, a "słowem" filozofa, który ów sens nazywa i zarazem dokonuje swoistego "zakrycia" prawdy /za pomocą uprzedmiotawiających kategorii, dychotomii myślenia itd./. Dialog sztuki i filozofii jest próbą wyjścia poza granice myślenia skazanego na wąsko pojętą metafizyczność, poza formułę filozofii jako zamkniętego systemu pojęć, jako konstruktu czysto myślowego.

x x x

Podobny zamiar przyświeca również Merleau-Ponty'emu gdy zwraca się on ku doświadczeniu wcześniejszemu, niż myśl. Zjawiskiem, jakie francuski filozof stawia w centrum swej uwagi jest fenomen percepcji. Percepcja jest tym, co poprzedza zarówno porządek natury, jak i porządek myślenia. W obrębie percepcji relacja podmiotu z przedmiotem zachodzi w ramach szerszej struktury sensu, którą ona przywołuje i współkonstrytuuje zarazem. Postzegając świat za każdym razem ustanawiamy go na nowo. Per-

cypując nie tyle odbieramy to, co do nas dociera ze strony świata samego w sobie, ile ujmujemy ów świat w ramach całości sensu przywołanego przez to postrzeganie i w tym postrzeganiu konstytuowanego. To właśnie w percepcyjnym doświadczeniu świata dochodzi do powiązania porządku ciała i świadomości, faktyczności rzeczy i sensu, a owa jedność dokonuje się "w każdej chwili ruchu istnienia".

Każde bycie człowieka w świecie /od zachowań naszego ciała do wysublimowanych form zachowań kulturowych/ jest byciem sensotwórczym i ekspresyjnym. Ludzkie istnienie nie odnosi się do jakiegoś przedustawnego porządku znaczeń; wystarczy wejść w relacje ze światem postrzeganym, aby rzeczy pojawiły się w określonym porządku, aby nabrały sensu. "Wystarczy - pisze filozof - że pośród rzeczy wyźłobimy pewne zagłębienia, pewne szczeliny - a robimy to przez całe życie - aby zawitało na świat to, co jest mu najbardziej obce; s e n s"<sup>20</sup>.

Formy ludzkiego istnienia są więc sposobami ekspresji, są formami swoistymi, niepowtarzalnymi, tak, jak niepowtarzalne jest ludzkie istnienie. Również sztuka jest formą ekspresji naszego istnienia, sposobem nadawania sensu rzeczom, z którymi się stykamy. /"Ekspresja malarska podejmuje i posuwa dalej pracę formowania świata rozpoczętą przez postrzeganie"<sup>21</sup>/. Źródła sztuki - podkreślmy to jeszcze raz - szuka Merleau-Ponty w przestrzeni między "jednostką a jej sytuacją", gdzie rodzi się wszelki sens.

Sztuka jest wybraną dziedziną ludzkiej ekspresji, gdyż demonstruje ona genealogię sensu. Artysta bowiem za każdym razem "zaczyna od początku", nie posługuje się gotowymi, skostniałymi znaczeniami, lecz na nowo formuje swój świat sensu. Ta cofająca się do źródeł czynność sensotwórcza artysty jest zbieżna z zadaniem, jakie stawia Merleau-Ponty przed filozofią: "Jeśli naprawdę chcemy zrozumieć genezę znaczenia - a bez tego nigdy nie pojmimy twórczości i kultury, będziemy zmuszeni założyć rozumność świata, gdzie wszystko od początku ma znaczenie - musimy odrzucić wszelki sens dany z góry i cofnąć się do sytuacji wyjściowej, gdy świat jeszcze nic nie znaczy, do sytuacji twórcy, który dopiero przystępuje do mówienia"<sup>22</sup>. To cofnięcie się do

źródłowego Logosu, tego Logosu, z którego wyłania się dopiero wszelki sens i wszelki dyskurs jest podstawą zarówno wszelkiej twórczości artystycznej, jak i wszelkiego filozofowania.

Ogląd dziejów sztuki ujawnia filozofii możliwość rozwiązania tradycyjnego filozoficznego problemu: w jaki sposób to, co subiektywne staje się tym, co obiektywne, jak to, co wewnętrzne staje się tym, co zewnętrzne, w jaki sposób jednostkowy akt percepcji okazuje się być składnikiem świata historii i kultury. Merleau-Ponty wyraża tę myśl wprost: "Gdyby nasze pojęcie dziejów kształtowało się na przykładzie sztuki lub też mowy, do czego mocno zachęcamy, zapewne łatwiej byśmy odnaleźli jego prawdziwy sens"<sup>23</sup>.

Taki sposób myślenia o sztuce, w którym pełni ono rolę do- wodu dla filozofii odznaleźć można - jak wspomnieliśmy - już u Schellinga. Merleau-Ponty nawiązuje jednak do tej tradycji raczej poprzez Hegla, który stanowi dla niego swoistą inspirację. Swoistą, gdyż francuski filozof wydobywa z Heglowskiej filozofii jedynie pewien wątek: refleksję nad tym, kiedy wewnętrzne staje się zewnętrzne. Filozofia, jak wszelka myśl zresztą, jest pojmowana przez niego jako forma ekspresji fundamentalnego stosunku istnienia do świata. Taką formą ekspresji jest również sztuka, która zdaje się nawet pełnić rolę istotniejszą niż filozofia: "To, co czyni dzieło sztuki czymś niezastąpionym, nie tyle środkiem dostarczającym przyjemności, ile organem ducha, podobnie, jak jest nim każda myśl filozoficzna czy polityczna, to fakt, że zawiera ono w sobie coś więcej, niż idee, mianowicie matryce idei; dostarcza nam symboli, których sens nigdy nie da się wyczerpać, bowiem wstępując razem z nami w świat, do którego nie mamy klucza, uczy nas myśleć i widzieć w sposób, jaki niedostępny jest dziełu analitycznemu, ponieważ analiza odnajduje w przedmiocie tylko to, cośmy już tam, uprzednio włożyli"<sup>24</sup>.

Filozofii jako myśleniu pozostaje albo - uświadamiając sobie własne ograniczenie - przystać na hermeneutyczne założenie postępowania po kole, albo zrezygnować z tradycyjnej, wyłącznie myślowej formuły filozofii i usytuować ją w pozycji dialogu ze sztuką /jak widzieliśmy na przykładzie poglądów Heideggera, te dwie możliwości nie wykluczają się nawzajem/, albo wreszcie zre-



zygnować z filozofowania, zgodnie z formułą, iż należy milczeć o tym, czego nie można wypowiedzieć.

Z pełnym rozmysłem dokonaliśmy w niniejszym tekście zestawienia koncepcji Husserla, Heideggera i Merleau-Ponty'ego. Dla nas ważna jest bowiem konstatacja, iż w koncepcjach pohusserlowskich, skoncentrowanych na hermeneutyce sensu, z niezwykłą siłą /tak, jak to już było w klasycznej filozofii niemieckiej/, powraca problem filozoficznej nośności kategorii sztuki. To nie przypadek, że ta filozofia, pragnąca dotrzeć do źródeł sensu i pragnąca na powrót zanurzyć się w jedności przedfilozoficznego doświadczenia, zwraca się ku mowie poetyckiej /Heidegger/, ku sztuce jako formie ekspresji ludzkiego bycia w świecie /Merleau-Ponty/. To nie przypadek również, że owa pohusserlowska płaszczyzna ontologii sensu, sprzyja poszukiwaniom takich rozwiązań. Tam natomiast gdzie ontologia sensu kreowanego przekształca się w metafizykę transcendencji, sztuka przestaje odgrywać istotną rolę dla filozofii. Jest to wyraźnie widoczne u Emmanuela Levinasa.

x x x

Wyartykułowana w "Kryzysie" Husserlowska krytyka racjonalności zachodnioeuropejskiej, wyrasta z potrzeby rewindykacji rozumu uniwersalnego. Po Husserlu fenomenologiczno-egzystencjalne oraz hermeneutyczne poszukiwania sposobów dotarcia do źródeł sensu, przywracając filozofii sztuki jej XIX-wieczną rangę, pozwoliły na zakwestionowanie samej ontologii sensu opartej na idei źródłowego Logosu, uniwersalnego porządku ludzkiego, realizującego ideę rozumnego wymiaru ludzkości.

Krytyka racjonalności przeprowadzona przez takich myślicieli, jak: Adorno, Levinas, Foucault, Derrida, Lyotard poszła znacznie dalej, niż ta, która została zawarta w Husserlowskim "Kryzysie". Próbowała ona mianowicie zakwestionować samą ideę uniwersalności sensu ludzkiego świata. W sposób przejmujący zaprotestował przeciwko owej idei Adorno, przywołując doświadczenie Oświęcimia. Dla tej linii krytycznej podstawowym argumentem stanie się historia współczesna, ten jej etap, na którym

nasz bez reszty uczyłowieczony świat ujawnia swoje nieludzkie oblicze poprzez absurd i nonsens.

Levinas wyraża tę myśl wprost: "Nieustająca możliwość potworności, o której świadczyć będzie aż po krańce czasu fakt Oświęcimia, symbolu, modelu czy odbicia okropności naszego wieku dla wszystkich kontynentów, sugeruje obsesyjną myśl, że redukcja mającego sens do absurdu należy być może do wyznaczników filozoficznych kultury"<sup>25</sup>. W tym samym tekście czytamy również: "W archeologii ruin, wykopalisk i muzeów nic nie powraca do nieludzkiego przyrody; w nieludzkim zaś, na którym kończy się dobra wola ideologii, wyrafinowanie ludzkie doskonali tortury"<sup>26</sup>.

To właśnie zasadniczy protest przeciwko temu, co nieludzkie w owym na wskroś ludzkim, zamkniętym świecie sensu, zadecyduje o "romantycznej" /jak mówią myśliciele typu Habermasa/ tonacji tej refleksji. Wiążąc krytykę wiedzy z krytyką władzy skieruje się ona przeciwko panowaniu rozumu nad tym, co inne, stanie w obronie filozoficznych praw kategorii Innego, Różnicy.

Uprawomocnienie tych kategorii wymaga jednak odwrócenia perspektywy, jaką zakłada ontologia sensu typu husserlowskiego. Dlatego też Levinasowi zamiar filozoficzny wyrasta z krytycznej recepcji Husserla i Heideggera, którego Levinas traktuje jako kontynuatora ontologii sensu.

Filozofia Husserla jest nie tylko negatywnym odniesieniem ułatwiającym realizację zamiaru przekroczenia ontologii sensu, czy - jak to Levinas ogólniej nazywa - totalności rozumu. Owo przekroczenie może się wszak dokonać tylko poprzez rewindykację doświadczenia subiektywności. Dlatego zgodnie z Husserlem /choć inaczej, niż u niego/ pierwszym zadaniem filozofii jest według Levinasa pokazanie konstytucji subiektywności. Myślenie totalizujące, czyniąc przedmiot swą własnością, zamyka to, co nieskończone /przedmiot/ w tym, co skończone /w myśleniu/. Przekłamanie myślenia totalizującego wymaga pójścia drogą wyznaczoną przez Husserlowską ideę intencjonalności, ideę ważną, gdyż zdała ona sprawę z nieskończoności przedmiotu i skończoności myślenia.

W koncepcji Levinasa konstytucja subiektywności podobnie jak u Husserla jest wynikiem redukcji transcendentalnej. Jest

to jednak redukcja o zupełnie odmiennym charakterze. Nie jest ona bowiem aktem świadomości. Doświadczenie, będące uzasadnieniem dla wyłaniającej się subiektywności jest doświadczeniem tylko częściowo myślowym. Francuski filozof nazywa je egzystencjalnym doświadczeniem transcendowania bytu w "il y a". Ma ono predyskursywny charakter, a wszelkie mówienie o nim i każdy jego świadomościowy opis jest udziałem subiektywności już ukonstytuowanej. Można je opisać jedynie metaforycznie i taki też charakter mają ustępy poświęcone kategorii "il y a" w "Le temps et l'autre"<sup>27</sup>. Możliwość transcendowania bytu rodzi się zatem w płaszczyźnie pierwotnych doświadczeń egzystencjalnych, nie jest zaś - jak chciałby tego Husserl - efektem świadomościowej epoki.

Tak więc zamiar przekroczenia Husserlowskiej ontologii sensu polega u Levinasa na umieszczeniu pojęć w horyzoncie życia subiektywnego, czyli tam, gdzie zostały one ukonstytuowane.

Dla Husserla, jak twierdzi francuski filozof, rzeczy i myśli mają swój sens wyłącznie dzięki myśleniu. Zanim obejmiemy rzecz spojrzeniem, już ją rozumiemy. Jednak rozumienie - zauważa on wbrew autorowi "Idei" - nie jest prostą absorpcją przedmiotu zewnętrznego przez treści wewnętrzne, przeto życie ducha jest sprawą otwarcia i wszelkie zaangażowanie człowieka w świat okazuje się być częścią jego życia duchowego. Husserl sprowadza to zaangażowanie do myślenia, choć, co należy mu przyznać, ma rację, gdy widzi w intencjonalności ratunek przed sprowadzaniem rzeczy do sfery czysto świadomościowej.

Postulowana przez Levinasa metafizyka jest zakorzeniona w płaszczyźnie egzystencjalnej, w pragnieniu tego, co Inne. Jest to pragnienie nie teoretyczne, nie pragnie ono przeto wrócić do siebie, jak w dialektyce Hegla.

W doświadczeniu egzystencjalnym subiektywność wykracza ku temu, co Inne i w tym procesie sama się konstituuje. Ono również jest źródłem, jak już wspominaliśmy, konstitucji subiektywności wychodzącej ku Innemu. Jednak drugim wymiarem owego procesu konstitucji jest zjawisko, które Levinas nazwał hipostazą. Mianowicie, subiektywność może się potwierdzić poprzez świadomościowe, a następnie praktyczne zawłaszczenie świata, potrak-

owanie go tak, jak gdyby istniał on wyłącznie dla niej. Istotą rozumu - twierdzi Levinas - jest solipsyzm. Rozum uogólnia wszystko do swej uniwersalności, sprowadza Inne do Tego Samego, stając się tym samym źródłem przemocy. Czy możliwa jest metafizyka wolna od tych uproszczeń rozumu? Oto francuski filozof odpowiada, że w granicach zachodnioeuropejskiego modelu kultury, w ramach kultury immanencji jest ona niemożliwa.

Traktując tę kulturę jako pole przemocy Tego Samego nad Innym, jako zamykanie Innego /przyrody/ w totalności sensu /kultury/, Levinas pozostaje wierny Nietzscheańskiej wizji kultury przedstawionej w "Tako rzecze Zaratustra" w postaci węża pożerającego własny ogon. Kultura immanencji żywiąca się własnymi treściami to sposób nawracania "Innego na bycie w zgodzie z sobą Tego-Samego"<sup>28</sup>. To nie przypadek, że czerpiący z tejże nietzscheańskiej inspiracji Foucault uzna opozycję szaleństwa i rozumu za symptomatyczną dla tendencji kultury zachodniej, tendencji samoobrony Tego Samego przed Innym.

Levinas dostrzega analogiczną opozycję: kultury i barbarzyństwa. Kultura posługująca się pojęciem barbarzyństwa to kultura przemocy nad Innym, kultura jako wiedza, wchłaniająca to, co Inne jako przedmiot wiedzy. "Do wiedzy zatem - twierdzi filozof - sprowadzałyby się stosunek człowieka do zewnętrżności, stosunek Tego-Samego do Innego, gdzie Inny zostaje pozbawiony swej inności, gdzie staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja - moją immanencją"<sup>29</sup>.

Czy chodzi zatem o odrzucenie owej dominacji wiedzy, nadającej kulturze jej ekspansywny charakter, inaczej mówiąc, o wyjście poza paradygmat kultury określany przez Kartezjańskie cogito? Czy może Levinasowi chodziłoby o uchylenie innych, nie tylko świadomościowych przejawów imperializmu sensu uniwersalnego? Zapytajmy inaczej: czy krytyka racjonalności Zachodu oznacza tu krytykę Rozumu w ogóle /jako jakiegokolwiek porządku/, czy tylko wąsko pojętej racjonalności negowanej w imię jakiejś źródłowej mądrości uniwersalnej, jakiegos źródłowego Logosu, tego, do którego bezskutecznie próbowała dotrzeć ontologia sensu?

Jest rzeczą interesującą, iż Levinas zdaje się być bliski poglądom Merleau-Ponty'ego, gdy twierdzi, że istnieje możliwość

wskazania na źródła sensu. Te źródła, gdzie To Samo i Inne jest jednością. Sama dyferencjacja na To Samo i Inne okazywałaby się sprawą wiedzy. Tak jak Merleau-Ponty, Levinas wskazuje na źródłowy charakter obszaru ekspresji, gdzie rodzi się wszelki sens, gdzie rodzi się także sztuka. "Oto wczesne czy też źródłowe ucieleśnienie myśli, narodziny kultury artystycznej w jej różnorodności, gdzie to, co ma sens nie odsyła do struktury neotyčno-noematycznej konstytucji transcendentальной w wiedzy, ani do jakiejś wspólnej reguły, lecz gdzie akordy, dysonanse w tym, co ludzkie powstają bez odwoływania się lub redukcji do tego, co uniwersalne i pozostają w radykalnym egzotyzmie tej różnorodności. Nie dyskutuje się o gustach!"<sup>30</sup>.

Ten źródłowy charakter ekspresji artystycznej jako prajedności Tego Samego i Innego został jednak zawłaszczony przez kulturę immanencji, która w sztuce, w poezji ujrzała potwierdzenie własnej jedności. Owa kultura wiedzy i sztuki zostaje przyporzędowana neoplatońskiemu ideałowi Jedności, którego apogeum - jak to pokazał system Hegla - jest państwo jako ucieleśnienie idei jedności. Ten sam Logos, który - jako prajednia - wyłania z siebie sztukę i wiedzę, wyłania również ideę Państwa uniwersalnego.

Przemoc wiedzy, odnajdująca swe samopotwierdzenie w prajedni sztuki, przekształca się w przemoc polityki. Dlatego - twierdzi Levinas w "Totalite et Infini" - uprawnione jest łączenie w ramach krytyki racjonalności protestu przeciwko totalizmowi myślowemu z protestem przeciwko totalizmowi politycznemu.

Dlatego też - w ruchu przekraczania kultury immanencji - należy wskazać na inne źródła, niż prajednia sztuki, na źródła absolutnej dyferencjacji. Należy zatem wskazać na takie relacje Ja z Innym, które nie są poprzedzone żadnym uprzednim rozpoznanem, żadną syntezą. W tym sensie relacja etyczna jest źródłem kultury alternatywnej wobec kultury Zachodu, źródłem kultury transcendencji, "kultury poprzedzającej politykę, kultury, która oznajmiając zbliżenie się moje do bliźniego, nie polega na jakimś braku lub stracie w stosunku do Jedności Jedynego"<sup>31</sup>.

Droga, którą podążał Zachód dobiega swego kresu, nie jest ona jednakże drogą jedyną. "Jest też kultura - czytamy u Levinasa - w której przeciwieństwie do tej kultury wiedzy, techniki i sztuki, nie chodzi o to, aby Ten Sam mojego Ja ludzkiego utwierdzał się w swej identyczności wchłaniając Innego Przyrody lub w nim znajdując środki ekspresji - lecz by podał w wątpliwość samą tę identyczność, jej nieograniczoną swobodę i moc, nie powodując, by utraciła znaczenie tego, co jedyne. Kultura etyczna, gdzie twarz drugiego - tego absolutnie innego - budzi w identyczności mego ja nieustającą odpowiedzialność za innego człowieka i dumę z bycia wybranym"<sup>32</sup>.

Generalnie rzecz biorąc, przywołana w niniejszym tekście Levinasowska krytyka europejskiej racjonalności, wiąże się ściśle ze sformułowaną przez tegoż filozofa, propozycją stworzenia nowej metafizyki. Levinas pojmując ów postulat inaczej, niż Husserl próbuje go realizować wykraczając w ogóle poza ontologię sensu. Słusznie dostrzega nieprzypadkowy związek łączący ontologię sensu z refleksją nad sztuką w ramach jednego paradygmatu: kultury immanencji. Wydaje się jednak, iż w owej refleksji nad sztuką dostrzega jeden tylko wątek: postheglowski.

Sztuka jest dla filozofii Zachodu przesłanką wiedzy o całości. Sztuka i filozofia /jako ontologia, jako wiedza o bycie/ wywodzące się z Logosu, z koniecznością stanowią podstawy apologii władzy, państwa jako urzeczywistnienia idei totalności. Pojmując sztukę po heglowsku, jako przesłankę wiedzy sprzymierzonej z władzą Levinas jest w swej antytotalistycznej intencji zgodny z tą linią krytyki, którą reprezentują Foucault i Derrida /choć, z pewnością, ich rozumienie sztuki jest zupełnie inne/.

Autor "Totalite et Infini" proponuje kulturę transcencji w przeciwieństwie do zachodniej kultury immanencji. Czy to jednak prawda, że kultura Zachodu jest kulturą immanencji podporządkowaną idei jedności? Czy zwrócenie się przeciwko idei Logosu jako idei generującej zachodnią kulturę nie dotyczy tylko jej niektórych nurtów?

Jak już wspominaliśmy na wstępie, owa idea Logosu jest wszak pojmowana przez współczesną filozofię w dwojakim sensie /w sen-

się presokratejskim i posokratejskim, jak to, niezbyt precyzyjnie, choć dość wyraziście, rozróżnił Foucault/. Również Levinasowską krytykę racjonalności zachodnioeuropejskiej można rozpatrywać w dwóch płaszczyznach. W pierwszej z nich krytyka Logosu dotyczyłaby "klasycznego" paradygmatu kultury zachodnioeuropejskiej, opartej na kartezjańskim Rozumie, kultury dychotomizującej, wyodrębniającej podmiot i przedmiot, rozum i bez-rozum. Byłaby to krytyka prowadzona w imię jakiegoś Logosu presokratejskiego, w którym mamy do czynienia z pierwszym niezróżnicowaniem; ów Logos wyłaniając jakikolwiek porządek, rodząc jakikolwiek artykulacje, wyłania zarazem własne zaprzeczenie. Byłaby to zatem krytyka rozumu kultury europejskiej w imię jakiegoś pierwszego bez-ładu i nie - uporządkowania.

W płaszczyźnie drugiej krytyka porządku Rozumu, kultury immanencji, kultury panowania Tego Samego nad Innym prowadzona byłaby w imię porządku etyczności - fundamentalnego porządku kultury transcendentności. Teza o źródłowym charakterze jednego porządku wypierałaby tu zatem tezę o źródłowym charakterze porządku innego. Pierwotna byłaby już nie relacja konstytuująca, sens, lecz - ustanowiona społecznie i kulturowo etyczna relacja objawiania sensu transcendentnego. Głosząc tezę o niewystarczalności idei samouzasadnienia się konstytucji sensu, Levinas - przekonany, że konstytucja sensu sama siebie nie uzasadnia - przyjmuje tezę o jej uzasadnieniu transcendentnym. Tym samym czyni pierwotnym "datum" określone relacje etyczne i religijne. Nie wymagają one innego umotywowania poza tym, że są objawieniem transcendentności.

Krytyka Levinasa oznaczałaby przeto: albo - całkowite rozmycie się pojęcia racjonalności jako jakiegokolwiek porządku, albo - zastąpienie porządku jednego "pierwotnego datum" - wiedzy, innym "pierwotnym datum" - etyką i religią.

Można mieć również zastrzeżenia wobec apodyktycznego sposobu, w jaki francuski filozof łączy sztukę z modelem kultury immanencji i podporządkowuje ją wiedzy. Zdaje się, iż w sposób nieuprawniony Levinas rozciąga Heglowski model sztuki i jej znaczenie dla myślenia racjonalnego, na całą kulturę zachodnioeuropejską. Wiadomo, iż począwszy od przełomu XVIII i XIX wie-

ku obecny jest w filozofii niezwykle silny nurt myślenia o sztuce jako o doświadczeniu poza totalnością rozumu. Ten nurt, począwszy od romantyków, skończywszy na próbach hermeneutycznych i tekstologicznych ostatnich lat próbuje - poprzez dialog ze sztuką - wejrzeć w szczeliny obiektywnie rozpadającej się kultury immanencji rozumu.

Propozycja Levinasa należy do najbardziej radykalnych prób przezwyciężenia - w płaszczyźnie metafizyki - ontologii sensu, zwłaszcza jej wersji Husserlowskiej. Krytyka tej ontologii oznacza jednak zaprzepaszczenie największego jej osiągnięcia: jest nim powiązanie poznawczej eksploracji rzeczywistości z zadaniem jej tworzenia poprzez przywołanie płaszczyzny konstytucji sensu.

Przykład Levinasa ujawnił również, iż we współczesnych dyskusjach z ontologią sensu sytuacja filozofii sztuki jest co najmniej dwuznaczna. Z jednej strony u Heideggera, Adorna, Merleau-Pontyego, Derridy zachowuje ona swą - przejętą po romantykach - rolę narzędzia autodestrukcji rozumu. Z drugiej zaś strony, krytycy typu Levinasa - za Hegłem - widzą w sztuce przesłankę totalności rozumu. W pewnym sensie ma zatem rację Habermas, gdy twierdzi, że owo charakterystyczne dla omawianego paradigmatu myślowego zstępowanie ku predyskursywnym źródłom sensu grozi nieobliczalną dowolnością.

#### Przypisy:

<sup>1</sup>W innym tekście /"Fenomenologia ducha: droga do rzeczywistości myślenia". "Studia Filozoficzne" 1986, nr 5/ starałam się pokazać, że u Hegla filozofia widzi siebie samą jako świadomość posiadającą granice, rozwijającą się poprzez to, co inne, ale granice te są przez filozofię uwewnętrznione. Filozofia jako system rozwija się właśnie dzięki świadomości swego nie-Ja, dzięki świadomości tego, co w ruchu nieustannego włączania się do jej krwioobiegu, a następnie przezeń odrzucane jako przezwyciężone - podtrzymuje i stymuluje jej rozwój.

<sup>2</sup>M. Foucault: Szaleństwo, nieobecność dzieła. "Literatura na Świecie" 1988, nr 6, s. 145.

<sup>3</sup>Zdaniem Schellinga filozofia, której z zasady niedostępna jest możliwość pełnego oglądu tożsamości podmiotowo-przedmioto-



wej, może rekonstruować akt samowiedzy bądź od strony podmiotu, bądź od strony przedmiotu. Filozofia zmuszona jest zatem ową całość przedstawiać w postaci szeregów: idealnego bądź realnego. Tymczasem w Ja wiedza i byt stanowią jedność, Ja jest tożsamością tego, co idealne i realne. Całkowita rekonstrukcja pierwotnego aktu samowiedzy wymagałaby zatem odnalezienia takiego punktu, w którym szeregi realny i idealny jednoczyłyby się w akcie tożsamości. Schelling pokazał, że odnalezienie takiego punktu tożsamości na terenie filozoficznej samowiedzy jest z zasady niemożliwe /por. I. Lorenc: Relacja sztuki i filozofii u młodego Schellinga a kryzys filozofii sztuki. "Studia Filozoficzne" 1985, nr 5/.

<sup>4</sup>U Hegla czytamy: "Elementem filozofii jest proces, który sam sobie wytwarza wszystkie swoje momenty i sam je przebiega, całość zaś tego ruchu jest tym, co pozytywne i owej pozytywności prawdą" /G.W.Hegel: Fenomenologia ducha, s. 60, t. I., Warszawa 1963, s. 60.

<sup>5</sup>E. Husserl: Kryzys nauki europejskiej a transcendentálna fenomenologia. "Studia Filozoficzne" 1976, nr 9, s. 99.

<sup>6</sup>Tamże, s. 101.

<sup>7</sup>Tamże, s. 113.

<sup>8</sup>E. Husserl: Medytacje kartezjańskie. Warszawa 1982, s. 235.

<sup>9</sup>Tamże, s. 236.

<sup>10</sup>A. Pólitawski: Słowo wstępne. W: Husserl: Medytacje kartezjańskie, op. cit., s. XVIII.

<sup>11</sup>E. Husserl: Medytacje kartezjańskie, op. cit., s. 81.

<sup>12</sup>Tamże, s. 86.

<sup>13</sup>Tamże, s. 110.

<sup>14</sup>Tamże, s. 123.

<sup>15</sup>Tamże, s. 126.

<sup>16</sup>Tamże, s. 129.

<sup>17</sup>Tamże, s. 137.

<sup>18</sup>Tamże, s. 145.

<sup>19</sup>K. Michalski: Heidegger i filozofia współczesna. Warszawa 1978, s. 221.

<sup>20</sup>M. Merleau-Ponty: Proza świata. Eseje o mowie. Warszawa 1976, s. 193.

<sup>21</sup>Tamże.

<sup>22</sup>Tamże, s. 190.

<sup>23</sup>Tamże, s. 219.

<sup>24</sup>Tamże, s. 225.

<sup>25</sup>E. Levinas: Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne. "Studia Filozoficzne" 1984, nr 9, s. 26.

<sup>26</sup>Tamże.

<sup>27</sup>W "Le temps et l'autre" - wykładach wygłaszanych w Kolegium Filozoficznym założonym przez Jeana Wahla w 1946 r., Levinas - zainspirowany refleksją Wahla nad kluczowym znaczeniem doświadczenia śmierci - wyciągnął radykalne wnioski z Heideggerowskiego "rzucenia w byt" /"Geworfenheit"/, wnioski o możliwości doświadczenia bytowania bez bytującego. Zdawać by się mogło, iż rzecz jest z Heideggerem sprzeczna. To przecież dla autora "Sein und Zeit" bytowanie jest zawsze czymś bytowaniem, samo bytowanie bez bytującego byłoby absurdem. Jednak o takiej możliwości interpretacyjnej świadczy - zdaniem Levinasa - zarówno pojęcie Geworfenheit, jak i Heideggerowskie "lęk" i "troska". Doświadczenie istnienia bez istniejącego nie jest zabiegiem czysto myślowym. To w konkretnych sytuacjach egzystencjalnych "zawieszeniu" podlega realność naszego bytowania. Nie jest to nicosć. Ta byłaby czysto myślową negatywnością ontologicznie spreparowanego bytu. Levinas ma raczej na myśli doświadczenie kompletnej nieobecności czegokolwiek, istnienia bez jakiegokolwiek rzeczy, anonimowe i bezosobowe. Takie czyste istnienie, owo "jest" w ogóle /"il y a"/ odpowiada Heideggerowskiemu "es gibt".

<sup>28</sup>E. Levinas: Filozoficzne określenie idei kultury, op. cit.,

s. 27.

<sup>29</sup>Tamże, s. 28.

<sup>30</sup>Tamże, s. 31.

<sup>31</sup>Tamże, s. 32.

<sup>32</sup>Tamże, s. 34.