

# Iwona Lorenc

---

## Lexis i logos : (na marginesie "Przyszłości filozofii" E. Souriau)

---

Sztuka i Filozofia 3, 43-49

---

1990

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.

LEXIS I LOGOS  
(NA MARGINESIE *PRZYSZŁOŚCI FILOZOFII* E. SOURIAU)

Wydane pośmiertnie w 1982 r. *L'avenir de la philosophie* jest swego rodzaju testamentem filozoficznym zmarłego w 1979 r. Etienne Souriau. Tytuł ów jest nieprzypadkowym nawiązaniem do *Przyszłości estetyki* (z 1929 r.) oraz kontynuacją *Instauracji filozoficznej* (z r. 1939). Książka, będąc swoistym podsumowaniem metaświadomości filozoficznej jej autora, niczym kłamrą spinając dorobek jego życia, skłania do specjalnego namysłu. Z pewnością domagałaby się, zarówno ze względu na wagę dorobku autora, jak i z uwagi na znaczenie szerszego kontekstu problemowego, który przywołuje, obszernego i kompetentnego opracowania o ambicjach monograficznych.

Niniejsze refleksje mają jedynie charakter uwag na marginesie, uwag, które nasunęły mi się przy okazji tej niezwykle pobudzającej do myślenia lektury. Ekspozuję jeden tylko, istotny i może najważniejszy, ale z pewnością nie jedyny wątek tej książki — po to, aby pokazać, iż jest on powodem do wpisania wypowiedzi Souriau na temat przyszłości filozofii w *kontekst współczesnej metaświadomości filozoficznej*. Książka francuskiego myśliciela będzie dla mnie pretekstem, aby naszkicować kilka uwag na temat współczesnych dyskusji o *statusie filozofii* oraz jej przyszłości, zdawałoby się dziś zagrożonej przez współczesne krytyki i demistyfikacje. Zacznę zatem od wątków pozornie odległych od problematyki zawartej w książce Souriau.

Po Nietzschem, Marksie, Freudzie i Heideggerze *objawienie końca filozofii* jako myślenia przestało być gorszącą rewelacją. Namysł nad tym, czym jest i czym być powinna filozofia, towarzyszy demistyfikacji złudzenia o uniwersalności jej pojęciowych środków. To, przeciwko czemu protestowali nie tylko Marks, Nietzsche, ale i Heidegger, Merleau-Ponty czy Lévinas, to pogłębiająca się abstrakcyjność filozofii w jej tradycyjnej wersji metafizycznej. Ta, abstrakcyjność filozofii, która dla Nietzschego jest objawem jej oderwania od życia, dla Marksa od praktyki społeczno-historycznej, ma swój rewers. Jest nim ryzyko popadnięcia w empiryczność, instrumentalność, pragmatyczność jako np. ideologii w służbie polityki.

Ratunkiem byłoby, być może, *przekroczenie filozofii* tak pojmowanej, jak postulują niektórzy<sup>1</sup>, powołując się na filozoficzne implikacje Hegłowskiego *Aufhebung* (jako aktu przekroczenia, ale i aktu urzeczywistnienia). Takie

---

<sup>1</sup> Por. chociażby Henri Lefebvre w *Metaphilosophie* (Paris 1965).

przekroczenie zakładałoby jednak pewien poziom metaświadomości filozoficznej, która zapytywałaby nie tylko o filozofię, ale i o **filozofowanie**, zdawałaby sprawę z tego, czym jest w rzeczywistości filozoficzny dyskurs, czym jest rzeczywistość filozofii.

Souriau — myślę w tym miejscu o jego *Przyszłości filozofii* — zdaje sprawę z wieloznaczności słowa „myśleć”. Można wszak „myśleć że...”, „myśleć o...”, można też wreszcie „myśleć”.

Np. myśleć, że człowiek jest śmiertelny, myśleć, że ja umrę, jest ustanawianiem sztucznej bariery między dwoma nierozłącznymi aspektami: *logosem* i *lexis*, tj. moim „ja myślę” i tym, *co* ja myślę. (To, co ja myślę, jest tu biernym residuum aktu, *lexis* można interpretować tu jako ucieczkę logosu w bierność.)

Inaczej jest w sytuacji „myślenia o...”. Myśleć o śmierci (np. gdy mój samochód nabierze niebezpiecznej szybkości lub w smutny, jesienny wieczór) — to znaczy przywoływać jej fantom, ale jej nie widzieć, znaczy to odczuć jej bliskość jako możliwą.

Natomiast „myśleć swoją śmierć” jest doświadczeniem bolesnym i głębokim; myślenie jest tu umysłowym zgłębieniem doświadczenia, którym jestem bez reszty ogarnięty. „Myśleć śmierć” jest ustanowieniem w jednym akcie jedności logosu i *lexis*.

Wyodrębniając i przeciwstawiając sobie logos i *lexis* Souriau powołuje się na swego mistrza, którego słuchaczem był na Sorbonie, na Leona Brunschvicga i jego interpretację filozofii Hegla. Za Brunschvicgiem podkreśla istotną trudność heglowskiej amfibolii trwania i dyskursu dialektycznego, porządku logosu i porządku *lexis*. Odnosząc to rozróżnienie do jednego tylko kontekstu problemowego Souriau zdaje się nie doceniać jego doniosłości.

Bowiem tacy współcześni filozofowie, jak Bergson, Heidegger czy Merleau-Ponty zdają sprawę z tego, iż filozofia to nie tylko „myślenie o...”, nie tylko „myślenie, że...”, ale że jest to myślenie. Wykraczając poza Hegła starają się oni wypełnić heglowski postulat nadania myśleniu solidności bytu. Zdają oni sprawę z tego, że filozofia skazana jest na dialektyczne napięcie między dyskursem (artykułowaniem) i czymś więcej, niż dyskurs, między wolnością tworzenia sensu i sytuacją zakorzenienia w nieskończoności bytu.

Filozoficzne mówienie jest mówieniem o...” i „mówieniem że...”, ale — jako mówienie — należy do bytu. Czy jednak filozofia może oddać tę sytuację tak, aby konstatacja owej przynależności filozoficznego mówienia do bytu, ponieważ zawsze posługuje się ona jakimś uprzednim wobec mówienia pojęciem bytu, nie wprowadziła na powrót metafizycznej separacji między porządkiem dyskursu i porządkiem przedmiotu tego dyskursu? Czy możliwa jest taka uniwersalna metafizologia, która nie popada w stary grzech abstrakcyjności wszelkiej metarefleksji?

Obawa ta, żywo artykułowana współcześnie (wypada tu wspomnieć choćby o Lévinasie), prowadzi do przeobrażeń w obrębie filozoficznej samoświadomo-

ści. Filozofia jest częściej określana jako wieczne zapytywanie, niż jako jakaś wersja odpowiedzi.

Taka otwarta i zapytująca filozofia pretenduje do miana metafleksji uniwersalnej, gdyż myśli ona siebie jako refleksję nad bytem i zarazem jako byt refleksji. Jako filozofia otwarta, jako filozofia zrzekająca się możliwości udzielenia pełnej odpowiedzi, skazuje się ona jednak na sytuację kłopotliwą. Odwołując się np. do nieskończoności bytu, do życia, praktyki czy boskiej transcendencji, nie ma ona możliwości objęcia samej siebie w ramach filozoficznego dyskursu. Tym samym dyskurs ów nie może spełnić warunku uniwersalności. Rezygnacja z dyskursu pojęciowego filozofii na rzecz życia, sztuki, religii czy rewolucyjnej praktyki zdaje się mieć źródło w tej sytuacji.

Nie do zlekceważenia jest zatem postulat tych filozofów, którzy dążą do uzyskania owego uniwersalnego poziomu samoświadomości w ramach pojęciowego dyskursu, bez opuszczania poziomu refleksji. Wydawałoby się, iż w świetle konstatacji o niewystarczalności filozofii jako myślenia jest to zadanie równie niewykonalne. Souriau należy do grupy tych filozofów, którzy je jednak podejmują.

Zanim przejdę do problemów związanych z realizacją tego zadania przez Souriau, a będą to zarówno problemy sztuki, jak i filozofii, przywołam narzucający się w tym miejscu hermeneutyczny kontekst problemu.

Jak już zaznaczałam — a trzeba do tego wrócić raz jeszcze — *jedność porządku logosu i porządku lexis* pozostaje żywotnym problemem współczesnej metafleksji filozoficznej. Wszelkie mówienie (lexis), a wypowiedź filozoficzna i artystyczna w szczególności, jak to zauważają chociażby Heidegger i Derrida, wymaga pewnej odwagi, wzięcia na siebie określonego ryzyka. Jest to ryzyko dowolności kreowania sensu: świadomość (a szczególnie dotyczy to świadomości transcendentalnej) nie ma żadnej zewnętrznej i ostatecznej ostoi pewności, czy sens wypowiedzi filozoficznej nie jest li tylko efektem dowolnej, przypadkowej kreacji, np. kreacji królestwa wyobraźni. Żadne antropologiczne czy transcendentale wyznaczone a priori powszechnej konieczności sensu tej wypowiedzi, ani wyznaczenie warunków intersubiektywnej komunikowalności nie są w stanie rozproszyć owej obawy ryzyka, jakiego podejmuje się mówiący o świecie filozof. (Nie do wykluczenia wydają się tu bowiem pozornie niedorzeczne stare kartezyjańskie argumenty o możliwości oszukującego nas demona, czy zbiorowym „szaleństwie” zarówno zasad tworzenia sensu, jak i zasad jego rozszyfrowywania.)

Jeśli zatem założyć, iż owa obawa ryzyka ma swoje uzasadnienie i że wypowiedź filozoficzna jest pod tym względem podobna do wypowiedzi artystycznej tworzącej świat fikcji, to staje przed nami interesująca możliwość *przeformułowania problemu*. Mianowicie w sytuacji, gdy nie mamy podstaw, aby w sposób prawomocny orzec, czy istnieje ostateczna i zewnętrzna ostoja sensu filozoficznej wypowiedzi, możemy szukać tej ostoi pewności w jej obrębie.

Husserl powiedziałaby, iż jedynym uzasadnionym obszarem naszych poszukiwań powinna być struktura noetyczno-noematyczna (Souriau- nawiasem mówiąc — jest wierny tej husserlowskiej terminologii).

Aby problem przeformułować radykalnie, należy zatem odciąć się od wszelkich pytań o adekwatność filozoficznej wypowiedzi w stosunku do zewnętrznego świata, od wszelkich klasycznych i metafizycznych pytań o prawdę. Czy można jednak traktować *wypowiedź filozoficzną* tak, jak traktuje się *dzieło sztuki*, gdzie problem prawdziwości znika, gdyż fikcja artystyczna nie poddaje się weryfikacji w sensie klasycznym?

Trzeba przecież uwzględnić fakt, że ani wypowiedź artystyczna, ani filozoficzna — nawet jeśli obydwie uznać za fikcje — nie są bytami abstrakcyjnymi, lecz należą do bytu realnego. W przypadku filozofii ma to kapitalne znaczenie, gdyż świadomość owego realnego osadzenia w bycie należy właśnie do istotnościowych określeń filozofii. Souriau, dostrzegając ten problem, twierdzi, iż fikcyjność sztuki i domniemana fikcyjność filozofii różnią się zasadniczo. Filozof mianowicie nie rezygnuje z przekonania (i przekonywania innych) o tym, że świat przez niego wykreowany odpowiada światu realnemu. Nadal zatem do istotnych zadań filozofii należy usytuowanie wypowiedzi filozoficznej w bycie i wobec bytu.

Filozof może zatem poszukiwać owej wspomnianej już *ostoi pewności* własnej wypowiedzi o świecie w dwojaki sposób. Pierwszy z nich to wyznaczenie wewnętrznych granic dowolności wypowiedzi filozoficznej, drugi zaś — to zdanie sprawy z rzeczywistości bytowej tej wypowiedzi. Pierwszy z nich dotyczy wewnętrznego porządku wolności i konieczności sensów wypowiedzi (*lexis*), drugi — relacji wyznaczonych przez realne usytuowanie wypowiedzi filozoficznej w bycie (*logos*). Jedność tych dwóch porządków wyznaczałaby — postulowaną przez wiele współczesnych nurtów filozofii współczesnej — jedność *lexis* i *logosu*.

Określając rzecz inaczej powiedzieć można, że dla współczesnej filozofii, która nadal zapytuje o byt, ale pragnie uchronić się przed abstrakcyjnością owego zapytywania, zdanie sprawy ze statusu ontologicznego wypowiedzi filozoficznej często pozostaje sprawą wewnętrzną tej wypowiedzi. Samookreślenie się filozofii jako elementu realnego bytu dokonuje się na drodze autoanalizy jej wewnętrznych (strukuralnych) relacji dialektycznych sfery subiektywności ze sferą obiektywności, fikcyjności z rzeczywistością, wolności z koniecznością etc. Świat wypowiedzi filozoficznej — analogicznie do świata dzieła sztuki — jest w owym metafizycznym oglądzie traktowany jako przejawianie się transcendencji w immanencji.

Obecność transcendentnego źródła filozoficznej wypowiedzi, wymykającego się wszelkiej próbie zamknięcia go w pojęciach, jest poświadczana poprzez wewnętrzne, strukturalne napięcia w obrębie tekstu (tak, jak to jest np. w przypadku metafory, na co wskazują chociażby Jaspers czy Ricoeur). Souriau

w swojej *Przyszłości filozofii* próbuje dokonać takiego strukturalnego oglądu form filozoficznego wyrazu. Jest to ogląd systematyzujący, podobny do tego, którego dokonuje teoretyk literatury, ale pozornie tylko formalistyczny i porządkujący. Wyodrębnia się tu np. filozoficzną wypowiedź, dialog, medytację, aforyzmy, formę epistolarną etc. W istocie chodzi tutaj o takie potraktowanie dzieła filozoficznego, jakby było ono dziełem sztuki. Pogląd ten wypływa z głęboko umotywowanych przeświadczeń francuskiego myśliciela.

Souriau należy, jak się zdaje, do tych współczesnych filozofów, u których *analiza dzieła sztuki nabiera wymiaru filozoficznego*. Odwieczny, metafizyczny niepokój filozofii, jej nigdy nie dający się zaspokoić głód rzeczywistości jest zaspokajany, u takich myślicieli, jak np. P. Ricoeur, za pośrednictwem modelowej analizy fikcyjnego świata sztuki<sup>1</sup>.

Souriau, zdaje się, poszedł tą drogą dalej niż inni. Twierdzi bowiem, iż *filozofia*, ponieważ zawsze prowadzi do kreacji dzieła, *jest sztuką*. Rozumie bowiem sztukę szeroko i uniwersalnie: *sztuka jest mądrością instauracji*. Do pojęcia instauracji wróć jeszcze w niniejszym tekście. Tutaj trzeba wyjaśnić tyle przynajmniej, iż ów spełniany przez sztukę akt powołania instauracyjnego można rozumieć jako akt urzeczywistniania sensu, jako kreacyjny akt kulturowy. Ów akt instauracji, niezależnie od tego, czy jest dokonywany w sztuce czy w filozofii, w istocie jest tym samym. Instaurację filozoficzną cechuje jednak obowiązek bezustannej weryfikacji obranych dróg. Na filozofii spoczywa odpowiedzialność stałej korekty, która chroni akt instauracji przed ryzykiem całkowitej dowolności.

W tym sensie filozofia jest wybranym sposobem kulturowej kreacji. Jako „kultura kultur”, jak ją Souriau nazywa, zdolna jest ona świadomie przyjąć taki punkt widzenia (*apopsis*), który został obiektywnie wypracowany w toku rozwoju ludzkiego gatunku, a który może pełnić funkcję zabezpieczenia przed dowolnością, funkcję labilnego punktu równowagi kultur oraz kultury i natury.

Paul Ricoeur nie jest tak radykalny, aby utożsamiać dzieło sztuki i dzieło filozoficzne. Warto jednak zestawić jego poglądy z koncepcją Souriau. Ujęcie hermeneutyczne bowiem otwiera dla tej koncepcji pewien, dotąd nie wykorzystany, jak się wydaje, obszar zastosowań.

Ricoeur pokazuje, jak w procesie odbioru dzieła literackiego dochodzi do nadania mu statusu rzeczywistego bytu. Dzieje się tak, ponieważ proces odbioru dzieła (lektura) jest terenem ścierania się dialektycznych relacji wolności fikcji i konieczności wewnętrznej wizji świata z jednej strony, z drugiej zaś — jest terenem konfrontacji świata tekstu i świata lektora, walki horyzontów oczekiwań tekstu z oczekiwaniami czytelnika, zanurzonego w swej codzienności, w kulturze, w tradycji. Jest to relacja analogizująca. Na mocy tej relacji

<sup>1</sup> P. Ricoeur (*Le temps raconté*. Paris 1985, s. 228) pokazuje, jak w procesie lektury dzieła literackiego dochodzi do urealnienia fikcji, co jest ruchem przeciwnym do ruchu ufikcyjnienia historii.

dialektyka wolności i konieczności — wewnętrzna wobec procesu twórczości artystycznej — za pośrednictwem tekstu zostaje przeniesiona w całej swej rozciągłości w obręb procesu hermeneutycznego.

Warto jednak zastanowić się, czy ów proces hermeneutyczny nie zakłada jakiejś „nadświadomości” estetycznego odbioru. Aby bowiem urzeczywistniła się owa fuzja oczekiwań i aby mogła ona stać się przedmiotem hermeneutycznego procesu, nie wystarczy być odbiorcą dzieła sztuki. Trzeba również mieć świadomość, iż jest się odbiorcą dzieła sztuki. Nie wystarczy być zniewolonym przez fikcyjność. Trzeba również mieć świadomość tej fikcyjności.

*Należy klamać, aby być prawdziwym*, powiada Sartre, mając na myśli sztukę. Należy jednak również mieć świadomość owego „być może”, jakie stoi u podstaw wszelkiej kreacji światów fikcyjnych. Bez tej świadomości nie byłoby możliwe odkrycie, iż to ja (artysta, współtworzący odbiorca) jestem twórcą świata fikcji, oraz że ów świat fikcji stawiając mi realny, a nie fikcyjny opór, ukazuje mi modelowo moje rzeczywiste relacje ze światem prawdziwym; bez tej świadomości sztuka nie miałaby tak głęboko *metafizycznego znaczenia*, jakie przypisują jej filozofowie.

Czy jednak ten, mający swoje źródło w Kantowskiej *Krytyce władzy sądenia*, model relacji dialektycznych w sztuce nie odnosi się i do filozofii? Czy i w filozofii nie zakładamy jakiegoś „być może” i próbujemy je zrozumieć?

Souriau twierdzi — wróć znowu do jego *Przyszłości filozofii* — iż w historii myśli nie istnieje żaden linearny porządek. Propozycje filozoficzne mają status kolejnych „być może” i pozbawione są charakteru asertorycznego<sup>1</sup>. Taki status filozoficznych wypowiedzi chroni je przed mechanizmem wzajemnego znoszenia się, umożliwia integrację filozoficzną.

Właśnie *perspektywa integracji filozoficznej* wyznacza kierunek przyszłej filozofii. Możliwe jest bowiem integralne, uniwersalne, metafizyczne myślenie, które — jak powiada francuski filozof — nie będzie ani eklektyczne, ani synkretyczne. Przed eklektyzmem uchronią je obiektywne mechanizmy, które cechują wszelkie filozofowanie. Są to mechanizmy gwarantowane poprzez doświadczenie całego gatunku ludzkiego, oparte na zjawisku równoważenia się kultur, oraz zjawisku owej labilnej równowagi, jaką osiąga kultura wobec „rzeczywistości kosmicznej” (takiej, jaka dana jest ludziom).

Filozofię rozumie Souriau jako przejaw i pewien sposób konstytuowania *integralnego człowieczeństwa* — takiego człowieczeństwa, które byłoby wykorzystaniem różnorodności doświadczeń kulturowych. Jako akt instauracji filozofia jest określonym przejawem uniwersum, które również przejawia się w sztuce. O *instauracji* Souriau pisze w jednej ze swych wczesnych prac, iż „jest ona zespołem poczynań ukierunkowanych i umotywowanych, które wyraźnie zmie-

<sup>1</sup> Owo „być może” filozoficzne wiąże się każdorazowo z aktem ryzyka. Ryzyka porównywalnego z tym, jakie podejmuje podróżnik świadomie decydując się na wybór nieznannej sobie drogi. Por. E. Souriau: *L'avenir de la philosophie*. Paris 1986, s. 86.

rzają do wyprowadzenia jakiegoś bytu z nicości czy pierwotnego chaosu do istnienia pełnego, jednostkowego, konkretnego, manifestującego się w akcji niewątpliwej obecności”. Jest to zatem „wznoszenie bytu od nicości do stanu pełnej egzystencji”<sup>1</sup>.

I sztuka i filozofia odpowiadają zatem na wyzwania tej samej rzeczywistości; zarówno sztuka jak i filozofia są terenem przejawiania się *dialektyki instauratywnej* i w tym sensie zarówno przygoda filozoficzna jak i przygoda artystyczna są przygodami bytu: akt instauracji jest niczym innym, jak wypełnieniem przeznaczenia ontologicznego bytu. Artystyczne i filozoficzne kreacje należą do bytu, wypełniają jego przeznaczenia. Ich kreatywny charakter jest chroniony przed dowolnością przez sam byt, ponieważ są one składnikami kultury narzucającej im obiektywną dyscyplinę w wyborze odpowiedniego (nie dowolnego, lecz jedynie możliwego) punktu widzenia.

Souriau nazywa tę dyscyplinę *ascezą apodyctyczną*. Porównuje ją do poszukiwania przez malarza najlepszego miejsca dla swych sztalug. Ten punkt widzenia, podobnie jak w przypadku kryterium praktyki, jest pewnym sposobem „uwierzytelnienia natury poprzez jej działanie” (np. Diogenes jest tym, co czyni Diogenes) i stanowi, zdaniem francuskiego myśliciela, wystarczające kryterium, aby wyeliminować niebezpieczeństwo dowolności w konstruowaniu i interpretacji sensu przez filozofię.

Dla Souriau *filozofia jest kulturą* i w tym sensie stanowi ona monumentalne zwieńczenie konstruktywnego wysiłku zaadaptowania integralności człowieka do totalności bytu. Zarazem jest myśleniem. Myśleniem nie tyle w sensie *cogito*, ile w sensie *cogitamus*, które jest przejawieniem się i współtworzeniem kultury. Jest jednością logosu i lexis.

Eksponując ten właśnie wątek poglądów francuskiego filozofa dokonałam, rzecz jasna, pewnego wyboru. Wyboru, który (jak zwykle w takich przypadkach) dał dość jednostronny obraz *Przyszłości filozofii*. Książka ta, przypomnę raz jeszcze, była jednak dla niniejszych uwag jedynie pretekstem, aby zaznaczyć istnienie szerszego kontekstu problemowego, w który z pewnością na trwałe została wpisana.

---

<sup>1</sup> E. Souriau: *La correspondance des arts. Eléments d'esthétique comparée*. Paris 1947. W: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*. Warszawa 1980, tłum. I. Wojnar, s. 270, 271.