

ESTETYKA W ERZE PO-METAFIZYCZNEJ

„Z zasady konieczne jest podniesienie tego, co odczuwalne, do ponad-odczuwalnego, a w kwestiach metafizycznych powinno się być nieodwołalnie nie-estety; skoro jednak żegnanie tego, co odczuwalne, nie jest całkowicie możliwe (co należy przecież do ludzkiej kondycji), to w kwestiach typowo estetycznych można być także estetyą z wyboru. Zasadniczo fałszywe byłoby całkowite zrezygnowanie z wzniesienia się do nie-estetyczności; ale błędne byłoby także, w znaczeniu odwrotnym, metafizyczne uwolnienie wszystkiego, co odczuwalne, całkowite wykluczenie estetyki”¹

1. Kres metafizyki

Pojawia się wiele głosów filozoficznych, deklarujących kres metafizyki. Każdy z nich wychodzi nieodzownie z jakiegoś jednego lub kilku specyficznych pojęć metafizycznych, które uważa za przewyciężone już w różnych współczesnych aspektach pojmowania roli i znaczenia świata. Najbardziej wpływowy nurt takiego nastawienia filozoficznego wywodzi się niewątpliwie od Heideggera – nie bez silnego wpływu Nietzsche’go i Dilthey’a.

Według tego ujęcia, droga metafizyczna byłaby z istoty swej naznaczona utożsamianiem bytu i myślenia w procesie uzasadniania wszystkiego, co jest, wraz z konsekwentnym sprawozdaniem rzeczywistości do pojęcia. W czasach nowożytnych droga ta nabrała wyraźnie znamion uzasadniania rzeczywistości w podmiocie ją pojmującym. Idealizm – wraz ze swym największym przejawem u Hegla – naznaczył

* Urodził się w 1964 r. w Portugalii, jest specjalistą w zakresie teologii fundamentalnej i autorem następujących pozycji książkowych: *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz*, Frankfurt a. M. 1997 (doktorat); *Homo credens: para uma Teologia da Fé*, Lisboa 2004; *Dizer Deus na pós-modernidade*, Lisboa 2003; *Cultura contemporânea e cristianismo*, Lisboa 2004; *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo*, Lisboa 2004; *Educar para a diferença*, Lisboa 2005.

¹ W Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1990, s. 25.

punkt wyjścia tej drogi, na której subiektywne pojęcie utożsamia się z całą rzeczywistością, w miarę jak cała rzeczywistość utożsamia się ze świadomością – która zdobywa prawdę o sobie i o wszystkim, kiedy osiąga poziom samo-świadomości lub świadomości siebie samej (*Selbstbewusstsein*) – jako świadomość transcendentálna lub tworząca byt i myślenie².

W takiej sytuacji każdy punkt wyjścia jest już punktem końcowym. I w tym właśnie znaczeniu nowożytność – zwłaszcza w swej wersji idealistycznej – przedstawia punkt wyjścia lub kres metafizyki, obnażając całkowicie granice odczytywania świata – granice, które polegają właśnie na dążeniu do nieposiadania granic, zwłaszcza w pewnym „totalitarnym” zestawieniu myśli. Symptomatycznie rozwinęło się w tymże samym idealizmie przekonanie, że metafizyka osiąga swoje apogeum właśnie w estetyce, jako zespoleniu podmiotu z przedmiotem, w wizji obejmującej całą rzeczywistość i w jasnym stwierdzeniu, że „«prawda i dobro» są «zbratane w pięknie», względnie, że «najwznioślejszym aktem rozumu» byłby «akt estetyczny» i że jednocząca funkcja piękna winna się rozciągać na całe społeczeństwo, na ludzkość i na historię, w swej całości”³ Niewyobrażalny byłby po prostu bardziej metafizyczny program dla estetyki; równocześnie jednak znajdujemy się wobec pełnej afirmacji estetycznego programu dla metafizyki – wraz z którym myślenie metafizyczne ustąpiło chyba miejsce „myśleniu estetycznemu”, po popadnięciu w wewnętrzną aporię braku pełnego zrozumienia podstawy, którą zawsze zwalczało, jako „ja transcendentálne” lub jako „absolutną subiektywność”

Kiedy Nietzsche, przewyciężając zdecydowanie idealizm, decyduje się „oprzeć” swoje myślenie na swoim „smaku”, a nie na argumentach lub dialektyce⁴, dystansuje się tym samym od praktyki metafizycznej – jeśli nawet jego sposób myślenia można by uznać za metafizyczne ugruntowanie „woli mocy” Skądinąd zresztą relacja zachodząca pomiędzy estetyką a metafizyką współczesną nabiera u niego cech szczególnych, i to tak dalece, że to w niej się objawia, paradoksalnie (lub aporetycznie), niewątpliwa droga nihilistyczna metafizyki zachodniej. W rzeczy samej „estetyczne myślenie” Nietzsche’go jawi się jako

² Można przeczytać z pożytkiem w tej kwestii: J.-L. Marion, *La science toujours recherche et toujours manquante*, w: J.-M. Narbone – L. Langlois (red.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris – Québec 1999, s. 13-36.

³ W Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, s. 465.

⁴ Por. *Die fröhliche Wissenschaft*.

wynikające ze świadomości, że świat – lub to, co nazywamy zwyczajnie rzeczywistością – nie przekracza jakiejś konstrukcji ludzkiej, co pozwala przyrównać status naszego odniesienia do świata do relacji artysty do swojego dzieła. Jako artyści, jesteśmy budowniczymi świata, w miarę jak tworzymy metafory tego świata, przekonując następnie siebie samych, że te metafory wyrażają faktycznie rzeczywistość⁵. Nie przekraczają one jednak fikcji. Nie ma też innego sposobu myślenia o rzeczywistości poza kojarzeniem, w mniej lub bardziej złożonej relacji, całego zespołu fikcji, jakie ludzie po(j)etycznie wypracowują.

Skoro rzeczy tak się mają, nie możemy mówić o istniejącej rzeczywistości niezależnie od tych fikcji. Świat nie został nam dany do poznawania; my sami go tworzymy, w miarę jak go „poznajemy”. Świat jako fikcja przestaje być jednak największym wyrazem zachodniego nihilizmu – jako maksymalna konsekwencja nowożytnej metafizyki subiektywności zarysowanej już w transcendentalnej estetyce Kanta, który starał się podporządkować całe poznanie kategoriom przestrzeni i czasu. Nietzsche byłby przeto tylko zradykalizowaniem nihilistycznego impulsu nowożytnej racjonalności wraz z jej metafizyką – i dlatego najwyższym i ostatnim, a przynajmniej najbardziej wyraźnym, przejawem metafizyki zachodniej. W tym krańcowym momencie myślenie metafizyczne zespalałoby się już ściśle z myśleniem estetycznym, jako po(j)etyczna fikcja rzeczywistości. Przeżywanie rzeczywistości byłoby zaś dogłębnym wykorzystywaniem/używaniem światów ustawicznie budowanych przez naszą własną fikcję wyobrażeniową.

W rzeczy samej, w tym właśnie wymiarze używania Nietzsche zarysowuje, w odzyskiwaniu dionizyjского wymiaru rzeczywistości, celowo wyeliminowanego przez apoliński lub racjonalizujący wymiar metafizyki, coś takiego, co będzie potem nazywane „myśleniem estetycznym” i co zostaje przedstawione jako jedna z cech charakterystycznych tzw. po-nowoczesności, czyli epoki, która chce myśleć po-metafizycznie – i kultury, która chce żyć jako taka. Co jednak może oznaczać taka zmiana myślenia i życia, która zdaje się naznaczać mocno społeczeństwa współczesne?

⁵ Por. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, w: *Sämtliche Werke* (Colli-Montinari), München 1980, t. I, s. 873-890.

2. Estetyka używania

Wolfgang Iser jest niewątpliwie jednym z głównych współczesnych spadkobierców wspomnianego „myślenia estetycznego”. Według niego bowiem, kluczowym słowem tego myślenia, które się pojawia – jak twierdzi – w niezliczonych przejawach i postaciach filozofii współczesnej, takich jak: Lyotard, Derrida, Foucault, Vattimo, Cacciari, Sloterdijk, Rorty – jest „percepcja” (*Wahrnehmung*). Jest ona nieodzownie związana z odczuciami, a tym samym z poznaniem zmysłowym. Z jednej strony dlatego, że unika odróżniania interpretacji sensu od jego artykulacji w zmysłach i w jego odniesieniu do konkretnej rzeczywistości; z drugiej zaś dlatego, że wypracowuje dyskurs, który sam jako taki chce trafić do zmysłów, troszcząc się tym samym o wiele bardziej o swój wymiar retoryczny niż o wymiar czysto logiczny.

Ale ta „myśląca” percepcja przekracza swój wymiar sensorywny. Moglibyśmy z powodzeniem określić ją jako symboliczną jakość myślenia. W rzeczy samej bowiem to, co się postrzega w percepcji zmysłowej, przekracza lub co najmniej różni się od czystych danych empirycznych. I tak oto myślenie estetyczne uprzywilejowuje formułowanie metaforyczne lub ogólnie symboliczne, dając mu pierwszeństwo przed empirycznym opisem. W tym procesie symbolicznej percepcji rzeczywistości przypisuje się wielkie znaczenie wyobraźni – zwłaszcza wyobraźni twórczej – umożliwiającej przenoszenie się ze ścisłego pola odczuć na samo odczuwanie. Przenoszenie to nie dokonuje się w stylu dialektyki argumentacyjnej, względnie empirycznego dowodzenia lub weryfikowania, ale drogą symbolicznego i wyobraźniowego opracowania. I to właśnie moglibyśmy nazywać myśleniem estetycznym. Temu sposobowi myślenia zawdzięczamy też fakt, że aktualny kontekst kulturalny sytuuje się bardziej w strukturach i relacjach symbolicznych, aniżeli w czysto empirycznych lub materialnych (jak to ma miejsce w typowym przypadku mody i konsumpcji oraz w odnośnej strukturze znaczeniowej).

Ten „użyteczny” sposób bycia znajdzie prawdopodobnie własne korzenie filozoficzne w innym nurcie przewycięzania metafizyki, który się wiąże z dążeniem do przewycięzania troski o podstawę. Dla Gianni’ego Vattimo na przykład, znamioną będzie ta cecha historii metafizyki, która prowadzi nas obecnie do – naznaczonej niewątpliwie przez nią – sytuacji zrezygnowania z tej troski. Myślenie po-metafizyczne lub postmodernistyczne, które Vattimo traktuje wyraźnie jako myślenie nihilistyczne, specyfikuje się tym, że traktuje swoje odniesienie

do metafizyki jako ustawiczne – i nie kończące się – przewycięzanie własnej działalności założycielskiej (czyli dotyczącej budowy podstaw).

I właśnie dlatego jest nade wszystko „myśleniem użytecznym”⁶ A ponieważ chodzi o myślenie, które nie chwyta – ani nie zamierza chwytać – jakiegokolwiek podstawy rzeczywistości, ani nie chce podawać jakiejś ideologii przekształcającej rzeczywistość, trzeba stwierdzić, iż prowadzi ono do „etyki dóbr, w przeciwieństwie do etyki imperatywów”⁷ Albo też nie mówi się o dobroci transcendentnej, do której się odnosi imperatyw czynienia dobra, lecz jedynie o zwykłym używaniu tu i teraz tego, co zostało nam dane jako dobro – lub co przyjmujemy i wyobrażamy sobie jako takie. Te „dobra” mają wartość same w sobie bez uciekania się do jakiejś podstawy poza sobą, względnie wcześniejszej (archeologicznie) od siebie, ani też traktowanej jako swój kres (teleologicznie lub eschatologicznie). Wykorzystywać każdą chwilę i każde wydarzenie jakby było jedynym i absolutnym – w sensie zbliżonym do nietzscheańskiego „wiecznego powrotu” – byłoby więc hasłem tej etyki estetycznej, wznoszącej się ponad wszelką metafizykę.

Również Walter Schulz po zrezygnowaniu z „dualistycznych” dążeń do uzasadnienia historii metafizyki zachodniej – zwłaszcza nowożytnej, która starała się osadzić empiryczną rzeczywistość w transcendentalnej subiektywności – wysuwa propozycję metafizyki „po-metafizycznej”, która się zbiega z jednoczącą funkcją piękna, taką, jaką zasugerował projekt późnego idealizmu. Chodzi tu jednak o proces hipotetyczny, podobny do tego, jaki występuje w sztuce współczesnej, który pozwala na globalną wizję sensu, nie opierając się już na żadnym pewnym fundamencie, lecz na „wyrzeczeniu się zaufania do świata na rzecz niepewności w świecie”⁸ Ta niepewność umieszcza nas w sytuacji „zawieszenia” (*Schweben*), w ruchu wahadłowym między „ja” i „światem”, bez zamiaru stworzenia jakiejś podstawy po jednej lub drugiej stronie, lecz zachowując przy tym w konkretnej „żywołności” tej wciąż niestałej sytuacji. Pewnym rodzajem nihilizmu byłaby tutaj ta jedyna metafizyka, która pozwalałaby postrzegać globalny sens rzeczywistości, a opierałaby się na czystym procesie lub ruchu przeżywania tego sensu – na „używaniu” rzeczywistości „zawieszanej” w sposób nieokreślony, wiecznie, w ruchu bez podstaw, bez początku i bez końca.

⁶ G. Vattimo, *O fim da modernidade*, Lisboa 1987, s. 140.

⁷ Tamże.

⁸ W. Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, Pfullingen 1985, s. 13.

Ale właśnie tenże Welsch, idąc po linii Odo Marquarda⁹, podnosi kwestię relacji tego „estetycznego” myślenia z pewną tendencją „a-estetyczną” jako negacją samej percepcji sensorytywnej. W rzeczy samej, paradoksalna sytuacja myśli współczesnej zdaje się prowadzić, w stylu Nietzsche’go, sensorytywną percepcję konkretnej rzeczywistości (jako nieodzowną podstawę wszelkiej estetyki w ścisłym tego słowa znaczeniu) do „pojetycznego” konstruowania rzeczywistości jako fikcji lub ewentualności. Moment używania, w procesie ustawicznego zawieszenia, jest momentem wyobrazeniowym, budowanym wirtualnie w samym metaforycznym procesie naszego o nim myślenia i wypowiedzania się.

Otóż jest to możliwe tylko dzięki artystycznej/sztucznej konstrukcji jawiącego się świata – a dokładniej świata estetycznego, jako *Scheinwelt* – jako jedyne prawdziwego świata, który winien być przeżywany zgodnie ze sposobem „estetycznego stanu” egzystencji¹⁰. Jasne staje się w ten sposób, iż ta postmodernistyczna wersja „idealizmu estetycznego” pojawia się jako ucieczka od rzeczywistości historii¹¹: „piękno” może się tu stać, niestety, inną nazwą „zafalszowania”, zwłaszcza w miarę, jak się dąży nade wszystko do odróżnienia prawdy i fałszu.

Jawi się w ten sposób jako coś oczywistego, że postmodernistyczna estetyzacja przeobraża się od razu w a-estetykę, czyli w brak percepcji rzeczywistości w jej prawdzie zjawiskowej. Ze społeczno-kulturalnego punktu widzenia, problem ten objawia się z jednej strony w poszukiwaniu granic tego, co estetyczne i co zostaje przeobrażone w rzeczywistość globalną, z drugiej zaś strony w przekształcaniu jawiącego się świata – lub samego jawienia się jako takiego – w jedyną rzeczywistość. Pierwszy nurt przejawia się dokładnie w estetycznej „eksplozji” naszego „społeczeństwa kulturalnego”, poczynając od *bodystyling*, poprzez architektoniczny urbanizm aż po ustawiczne korzystanie z postawy konsumpcyjnej. *Via fruitionis* staje się systemem; życie codzienne, podobnie jak całe otaczające nas środowisko, staje się estetyczne. Tam jednak, gdzie wszystko jest estetyczne, zanika – choćby z racji przesytu – specyficzna zdolność estetyczna percypowania rzeczywistości.

⁹ *Ästhetica und Anästhetica*, Paderborn 1989.

¹⁰ Co pozwoliłoby usytuować aktualne „społeczeństwo używania” (*Erlebnisgesellschaft*) w paraleli z „estetyczną egzystencją” ujętą teoretycznie przez Kierkegaarda w: *Entweder/Oder*, Gütersloh 1979. Por. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1992.

¹¹ J. Splett, *Liebe zum Wort*, Frankfurt a. M. 1985, s. 165.

Fakt ten przejawia się przede wszystkim w świecie medialnym, gdzie symulowanie rzeczywistości stało się bezwzględną realnością. „Tele-ontologia”¹² jawi się nam jako nowa forma bycia, a zwłaszcza jako pojawianie się, którego podstawowymi kategoriami są: „być ukazanym” lub „być widzianym” Ewentualność przekształca się w utopię pełnego przewyciężenia całej osobistej skończonej cielesności. Komunikacja staje się ręcznie inscenizowaną wymianą niczego między nikim¹³

Ta estetyzacja rzeczywistości jawi się wyraźnie jako „ostatni stopień... potęgowania iluzji, na którym to, co estetyczne..., zamiast prowadzić do «doświadczenia estetycznego», doprowadza do pożegnania a-estetyki doświadczenia: do anestezji ludzkiej istoty”¹⁴. Przesadnie inscenizowana wrażliwość doprowadza nas w końcu i wprost paradoksalnie do utraty wrażliwości.

3. Estetyka negacji

Porzucenie sensytywności zdaje się unosić także nad innym jeszcze rodzajem myślenia po-metafizycznego, które zmierza do utrwalania innej konfiguracji tego, co estetyczne: chodzi o utożsamienie świata estetycznego z dialektyką negatywną. Według tej perspektywy – pojawiającej się często u myślicieli Frankfurckiej Teorii Krytycznej, a zwłaszcza u Horkheimera i Adorno – tym, co wyróżnia racjonalność estetyczną od innych racjonalności i w co można by włączyć metafizykę jako właściwość racjonalności narzędziowej, jest właśnie ustawiczny gest negowania realności. W swoistym odwróceniu tożsamości między rzeczywistością a myśleniem, to estetyczne myślenie nabiera pewnej trwałości, w miarę jak neguje aktualną rzeczywistość, ale nie w imię jakiejś innej rzeczywistości – choćby nawet przyszłej – lecz jako czystą negację zmierzającą do utopii, która musi pozostać ściśle utopijna, tzn. nieznaną i niedostępną.

Nietrudno jest odkryć za tym negatywistycznym myśleniem, zwłaszcza w zachodniej tradycji teologii negatywnej, silną tradycję mesjanizmu żydowskiego. Tę właśnie tradycję wyraźnie przywołuje Jacques Derrida, który może z powodzeniem uchodzić wśród najnowszych myślicieli za najbardziej wyraźnego obrońcę „estetyki negacji” jako

¹² W. Welsch, dz. cyt., s. 16.

¹³ Por. J. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, Lisboa 2004.

¹⁴ O. Marquard, dz. cyt., s. 17.

ustawicznego gestu niszczycielskiego: „Dekonstrukcja jest na wskroś mesjańskim stwierdzeniem nadejścia tego, co niemożliwe”¹⁵ Samo sedno problemu polega na ukazaniu tej „niemożliwości”, aby mogła zostać przyjęta, tzn. by mogła wejść w świat zjawisk dostępnych estetycznie. Według Derridy, ta niemożliwość nigdy się nie daje, nie wchodząc tym samym w zakres zjawiska *dawania*, które pozostaje nieobecne w sferze ewentualnej fenomenologii. Co więcej jeszcze, samo „dawanie” jest zjawiskiem niedostępnym dla fenomenologii jako samo w sobie aporetyczne. Oznacza to, że w miarę jak dar się daje jako taki, przestaje być darem. Wchodząc bowiem w świat zjawisk, wkracza w świat ekonomii lub dającej się skalkulować wymiany, niknąc tym samym jak dar darmowy. Skoro zaś Derrida pojmuje dar w kontekście ekonomii, to jedynym możliwym wnioskiem jest niemożliwość jakiegokolwiek daru lub po prostu dawania – w pewnym sensie także jakiegokolwiek estetyki i metafizyki, które godzą się zawsze na jakieś dawanie.

Sam problem jest jednak bardziej złożony. W a-logicznej logice Derridy nie oznaczałoby to jednak żadną miarą sprowadzenia daru do tego, czym on nie jest – czyli zniszczenia go jako takiego – lecz chodzi po prostu o zachowanie daru przed takim jego zniszczeniem poprzez usunięcie go z tego horyzontu i usytuowanie we własnym horyzoncie – dokładnie w horyzoncie niemożności. Tą drogą staje się jaśniejsze to, co może oznaczać niemożliwość jako horyzont (nie dającego się) pomyśleć ani (nie dającego się) wyrazić. Dla Derridy, „to, co niemożliwe, nigdy nie jest dane, lecz zawsze odkładane” Nie oznacza więc kresu wszystkiego doprowadzonego do zwykłej nicości, „albowiem zaczynamy od niemożności”¹⁶

I tak oto sama niemożliwość jest warunkiem możliwości zapoczątkowania wszystkiego i jego kresem, czyli prze-życia. Odwołanie się do niemożliwości może być odczytywane jako coś w rodzaju „idei regulującej”, której rola polega po prostu na dynamizowaniu pragnienia. I tak pierwotna niemożność (będąca początkiem i kresem wszystkiego) nie nabiera trwałości poprzez swą obecność, ale właśnie przez swój brak, albo raczej: przez swą obecność w formie nieobecności. Albowiem tylko jako nieobecna motywuje pragnienie. Mówiąc słowami

¹⁵ J. Caputo, *Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion*, Philosophie 78 (2003), 33-51 (orygin.: *On te Gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney*, w: *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana Univ. Press 1999, s. 34-35 [54-78].

¹⁶ J. Caputo, dz. cyt., s. 33; J. Derrida, *Donner le temps*, Paris 1991, s. 17.

Derridy: „Tym, co mnie interesuje, jest doświadczenie pragnienia niemożności, tzn. niemożności jako warunku pragnienia... Wciąż pragniemy, marzymy *na skutek niemożności*”¹⁷

Jean-Luc Marion, inny myśliciel „po-metafizyczny”, ujmuje możliwość daru w inny sposób. Również on stara się przewyciężyć wszelkie redukcje dawania do wymiany ekonomicznej – a nawet „estetycznej”, jeśli chcielibyśmy tak to wyrazić – która czyni z daru nie-dar¹⁸. I dlatego zdaje się zbliżać do Derridy, gdy broni tezy, że „dar wymaga pewnego nie-ujawniania i pewnej nie-zjawiskowości”¹⁹. Nie dochodzi jednak do tego stwierdzenia w sposób bezpośredni, już na początku, poprzez radykalną dekonstrukcję. Jego drogą jest redukcja fenomenologiczna, która wychodzi od zjawiskowości daru – lub od dawania obecnego w każdym darze, w procesie wymiany między dawcą a biorcą, w odniesieniu do czegoś, co jest dawane – aby opracować jego *darowalność* (*donnéité, Gegebenheit*) i dojść w końcu do dawania *w sobie samym*. Dopiero na poziomie tego darowania sprowadzonego do siebie samego Marion stwierdza, że darowanie jest niezależne od jakiegokolwiek dawcy, a nawet od jakiegokolwiek daru obiektywnie danego. I dlatego dawanie, o ile ma być sobą, nie może się jawić jako zjawisko pośród innych zjawisk, lecz jedynie jako wynik redukcji fenomenologicznej, która je przyjmuje (i pojmuje) na podstawie innych zjawisk.

Otóż zjawiska, które doprowadzają nas łatwo do dawania jako nie-zjawiska, są „fenomenami nasyconymi”²⁰, albowiem posiadają w sobie nadmiar dawania, przekształcając się w *hiper-dawanie* lub *hiper-zjawienie*. I dlatego to nie bezpośrednia percepcja niemożności dawania poprzez dynamikę pragnienia lecz spowodowana przez fenomenologiczne nasycenie danej rzeczywistości percepcja pozwala nam zbliżyć się do tajemnicy samego dawania jako pierwotnej tajemnicy tego wszystkiego, co jest, będąc przy tym z Bytu lecz bez bytu.

To jasne, że droga prowadząca do osiągnięcia fenomenologii dawania jako wyzwolonej ze swojej destrukcji ekonomicznej, jest również dla Mariona drogą negatywną lub dekonstruktywną, albowiem wymaga krytycznego i starannego demontażu – trudnego i wymagającego wielkiej odwagi – wszelkich narzędzi pojęciowego

¹⁷ Cyt. w: J. Caputo, dz. cyt., s. 39.

¹⁸ Por. J.-L. Marion, *La raison du don*, Philosophie 78 (2003), 3-32; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1987; *Réduction et donation*, Paris 1989.

¹⁹ J. Caputo, dz. cyt., s. 45.

²⁰ J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001.

zrozumienia tego wymiaru pierwotnego. Pierwszym zaś takim narzędziem wymagającym demontażu jest właśnie to nastawienie metafizyczne, które starało się sprowadzić dawanie do obecności obiektywnego daru, albowiem daje się on paradoksalnie zobiektywizować w pojęciu subiektywnym.

Celem dekonstrukcji nie jest jednak bezpośrednio zanurzenie się w niemożności pojmowania w fenomenologicznym dawaniu samego dawania lecz pośrednie wypracowanie możliwości uwidocznienia niewidzialności wszelkiego dawania jako takiego. Pierwotne zjawisko dawania może przecież stać się faktycznie widzialne, nie tracąc przy tym swej niewidzialności lub nie-okazywalności, w miarę jak – drogą analogii – pośredniczy mu ikona. Ona bowiem – w przeciwieństwie do idola, który sprowadza całą rzeczywistość niewidzialną do swej widzialnej obecności, ograniczając ją do pola widzenia podmiotu, który *widzi*, i w ten sposób sam *staje się* widzialny – znajduje swoją „istotę”, w miarę jak staje się widzialne to, co niewidzialne, właśnie jako niewidzialne. Dlatego też dar ikoniczny jest widzialną obecnością niewidzialnego i nie-obecnego, gdyż nie-ukazanego, dawania. Ostatecznie jednak jej widzialność zostaje całkowicie pochłonięta przez niewidzialność jej podstawy. Również tutaj stajemy zatem w obliczu estetyki negacji.

Zaskakująco jednak te negatywistyczne stanowiska zespalają się ostatecznie i w sposób paradoksalny, powodując pewną zmianę kierunku myślenia tych „dwóch światów” w stronę nihilizmu. Funkcją świata utopii lub niemożności, będącego zresztą nie-światem, jest negowanie świata realnego i czynienie z niego w ten sposób także nie-świata. W tym znaczeniu to, co się jawi lub daje w świecie sensorywnym, jest automatycznie „fałszywe”, utożsamiając się siłą faktu z nicością. Również obrona ikonicznej możliwości ukazywania niewidzialnego w widzialnym nie prowadzi do zgody na realną obecność pierwszego w tym drugim. I dlatego widzialność nie jest faktycznie obecnością niewidzialności lecz jedynie przywołaniem dystansu, jaki dzieli obie, i w ten dialektyczno-paradoksalny sposób wywołaniem samej niewidzialności.

Będziemy mogli przeto uważać, że te wersje, które mogliśmy określić mianem „estetyki negacji”, okazują się wyraźnie a-estetycznymi zbliżeniami rzeczywistości. Myślenie nazywane „po-metafizycznym”, które je formuluje, doprowadza ostatecznie do zbliżenia się do pewnej tradycji metafizycznej, która oddziela świat zmysłowy od świata ponad-zmysłowego, bez możliwości jakiegokolwiek wzajemnej relacji,

ale nie drogą jakiejś dialektyki negatywnej. Wyzwaniem, jakie wynika z tych postmodernistycznych ujęć estetyki, będzie niewątpliwie troska o wewnętrzną relację pomiędzy estetyką a metafizyką, mająca na celu zachowanie jednej i drugiej w ich własnym znaczeniu.

4. Estetyka (po) metafizyczna

W kontekście tego współczesnego wyzwania staje się bardziej zrozumiała sensowność – nawet z czysto filozoficznego punktu widzenia – programu H. U. von Balthasara. Podstawowym zamiarem jego estetyki teologicznej jest stwierdzenie możliwości realnego dawania *całości we fragmencie*²¹ To zaś oznacza w terminologii klasycznej, którą on przyjmuje, możliwość wewnętrznej relacji pomiędzy pięknym, dobrym i prawdziwym. Tylko w miarę jak prawda i dobro – same w sobie, elementy ponad-zmysłowe, w sobie zaś niedotykalne i niepojęte – ukazują się nam faktycznie w konkretności historycznych fragmentów tego, co się wydarza lub daje w czasie, możliwe jest myślenie w pojęciach prawdy i dobra. Jest to istotne dla przewyciężenia nihilizmu, który stwierdza po prostu niemożliwość poznania jednej i drugiego – a tym samym traktuje wszelkie sądy i wszystkie pragmatyki, równie miarodajne lub równie fałszywe, jako konstrukcje wyobrazeniowe, subiektywne lub kulturalne. Bezwarunkowość interpelacji etycznej, która wymaga odpowiedzi na dobro i na prawdę, może do nas dotrzeć tylko wtedy, gdy się nam faktycznie ukaże w ograniczonych i konkretnych uwarunkowaniach przestrzeni i czasu.

Wobec abstrakcyjnej metafizyki, która „rozpuszcza” rzeczywistość w „świecie” ponad-zmysłowym lub w pojęciach logiczno-subiektywnych, po-metafizyczne ujmowanie estetyki współczesnej prowadzi do zmysłowego powiązania poznania z naszym rozumieniem sensu, pozostając w ten sposób interpretacyjnie związane z konkretnością bytów i wydarzeń, i nie dystansując się przy tym nihilistycznie od samej rzeczywistości. Nie oznacza to jednak, że może zrywać całkowicie z metafizycznym wymiarem tego poznania, jeżeli rozumiemy przez to możliwość, w przypadku konkretnego dawania, uznania przez nas absolutnej i bezwarunkowej, a tym samym uniwersalnej, interpelacji. Gdyby zaś tak nie było, nie moglibyśmy wówczas mówić o sensie, lecz

²¹ Por. H. U. Von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1965; *Herrlichkeit*, I, Einsiedeln 1961, zwl. Wprowadzenie.

jedynie o cząstkowych lub pozornych konstrukcjach sensu, które mogłyby należeć do porządku subiektywnego lub kulturowego.

Jako taka, debata nad miejscem estetyki w myśleniu po-metafizycznym prowadzi nas do poszukiwania właściwej artykulacji między estetyką i metafizyką – artykulacji, która po tym całym wywodzie nie jest już podobna do tradycyjnych metafizyk lub estetyk, chociaż znajduje w nich wielkie źródła natchnienia. Konieczne „postmodernistyczne” (ponowne) spotkanie estetyki z metafizyką zapewniłoby jednak walor konkretnego dostępnego tylko w estetycznej, zawsze sensorywnej, percepcji danej rzeczywistości jako zjawiska lub wydarzenia; co więcej, zapewniłoby zarazem konieczne odniesienie do powszechności i bezwarunkowości, dających się wyartykułować wyłącznie w dyskursie metafizycznym, celem uniknięcia popadnięcia w nihilistyczny perspektywizm. To myślenie, które artykułuje estetykę razem z metafizyką, w ich specyficznym napięciu i bez wtapienia jednego bieguna w drugi, moglibyśmy nazwać myśleniem symbolicznym, jako myślenie wyartykułowane na podstawie symboli i symbolicznie. Teologicznie moglibyśmy stwierdzić, że istnieje jedno tylko myślenie zdolne pojąć objawienie się Boga w historii ludzi. I dlatego zarysowana wyżej debata postmodernistyczna nabiera szczególnego znaczenia dla wyartykułowania myśli teologicznej.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC