

CZŁOWIEK, PIĘKNO I BÓG

„[Filozof] jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają; on je rozpinąć usiłuje i chciałby wzlecieć, a nie może; tedy, jak ptak, w górę tylko patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata” – Platon, *Fajdros*, 249 e.

„Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20).

Teksty zamieszczone na wstępie, jeden Platona, drugi zapożyczony z *Pierwszego Listu św. Jana*, wyrażają dwie, moim zdaniem diametralnie przeciwstawne postawy wobec *świata* i roli, jaką może on i powinien odgrywać – albo faktycznie odgrywa – jako *środek*, przy pomocy którego człowiek dostępuje Boga. W niniejszym eseju będę się zajmował nie całym *światem* jako *pośrednikiem* między człowiekiem i Bogiem, lecz tylko *pięknem świata* jako *środkiem*, przy pomocy którego człowiek mógłby chyba dostępować Boga. Ten temat jest oczywiście bardzo złożony, dlatego zamierzam jedynie pokazać w zarysie, które istotne cechy *pięknego świata* pozwalają mi postawić tezę, iż poprzez to *piękno* człowiek przeżywa w pewien sposób *Fundament świata*, to znaczy Boga. Inaczej mówiąc, moim zamiarem jest zarysowanie głównych kierunków argumentacji, zgodnie z którą należałoby bronić opinii, iż – abstrahując od wiary i teoretycznego poznania intelektualnego – doświadczenie estetyczne stanowi coś w rodzaju intuicyjnego poznania „oblicza” Boga. Jest to bez wątpienia ambitny zamiar, nie chodzi bowiem o naszkicowanie dowodu na istnienie Boga (co już samo w sobie byłoby bardzo trudnym zadaniem), lecz o wysunięcie postulatu możliwości pewnego doświadczenia, które pozwoliłoby nam poznać jakąś część istoty Boga, i to w czasach, które zachęcają nie tyle do niewiary, ile do pewnego sceptycyzmu, a w każdym razie utwierdzają w przekonaniu, że nie jest w ogóle możliwa żadna forma prawdziwego dostępu do Boga.

Krótki tekst Platona, cytowany na początku, zawiera klucz do jego sposobu rozumienia estetyki, do jego antropologii i jego teorii na temat dostępu człowieka do Boga (tekst ten stanowi część opisu *εὐθουσιασμος* filozofa, to znaczy najbardziej wysublimowanej formy ludzkiego „szaleństwa”, polegającej na opętaniu przez Boga). A nie ulega wątpliwości, że filozofia Platona wywarła olbrzymi wpływ na naszą zachodnią cywilizację. Piękno świata jest *pięknem zmysłowym*, to znaczy pięknem ucieleśnionym w fizycznych rzeczach realnych, które my, ludzie, potrafimy uchwycić przy pomocy naszych zmysłów. Ponieważ najdoskonalszym zmysłem jest wzrok¹, mamy do czynienia z czymś w rodzaju redukcji każdego pojawienia się postrzeganego zmysłami (a nawet nie tylko zmysłami) do pojawienia się postrzeganego wzrokiem. Całość jest określona przez część, na zasadzie synekdochy: mówi się o „pięknie widzialnym” w odniesieniu do piękna zmysłowego, i szerzej – o „widzeniu” w odniesieniu do wszystkiego, co ukazuje się świadomości czy intuicji. Tak więc dostęp człowieka do tego, co boskie, polega u Platona na przejściu od „piękna widzialnego” do „piękna niewidzialnego” Piękno niewidzialne – to nie jest oczywiście takie piękno, które się nie pojawia, lecz bezcielesne piękno *nous*, czyli jądra, istoty człowieka: jego duszy racjonalnej. W rzeczywistości owo piękno niewidzialne jest jednym z momentów Bóstwa; a zatem kontemplowanie go oznacza faktycznie kontemplowanie samego Bóstwa. Człowiek, będący czystym duchem, jest więziony w świecie z powodu swojego ciała. Świat, cielesność, jest czymś negatywnym i bardziej dzieli człowieka i Boga niż ich łączy, ale pomimo swojej negatywności umożliwia szukanie dostępu do Boga niewidzialnego. To, że Bóg jest niewidzialny, nie oznacza u Platona, że jest absolutną tajemnicą, zewnętrżnością całkowicie niedostępną, bo nawet będąc ponad wszelkim istnieniem („jest ponad niebem [...], istota istotnie istniejąca”²), Bóg – Byt utożsamia się z Pięknem, Jednością i Dobrem. Czym jest zatem dla Platona piękno świata i jak pozwala człowiekowi przekraczać świat i dostępować prawdziwego Piękna pozaziemskiego, czyli Bóstwa?

Powiedzieliśmy już, że piękno świata jest pięknem ucieleśnionym, to znaczy pięknem przyrody (Ziemi i kosmosu w ogóle), pięknem ludzkiego ciała i pięknem dzieł sztuki, stworzonych przez człowieka: malarstwa, muzyki, architektury, tańca, rzeźby, literatury (ta ostatnia

¹ Platon, *Fajdros*, 250 d: „(...) najjaśniejszy ze zmysłów naszych (...), najbystrzejszy ze zmysłów”

² Tamże, 247 c.

jest ucieleśniona w postaci słowa lub *grafemu*), itd. W innym sensie piękno świata jest „uczestnictwem” w pięknie niewidzialnym, i właśnie dlatego świat – a więc także i piękno świata – choć oddzielony od niewidzialnego piękna boskiego, pozwala mimo wszystko pośredniczyć w jakiś sposób między człowiekiem i Bogiem. Platowska teoria estetyki prezentuje zatem dwa nierozłączne bieguny. Z jednej strony jest teorią antropologiczną, eksponującą ruch człowieka w kierunku doświadczania Boga, z drugiej zaś – ontologiczną teorią uczestnictwa. Oba te aspekty muszą się oświetlać wzajemnie i powinny być ze sobą spójne.

Filozof, a więc jedynie człowiek, któremu w jakimś stopniu dana jest możliwość realnego kontemplowania „niewidzialnej” boskości, wychodzi od ziemskiego doświadczenia estetycznego, to znaczy od kontemplacji piękna zmysłowego. Ale to nie ta kontemplacja, sama w sobie i sama z siebie, trwająca w czasie, prowadzi człowieka do jakiejś formy doświadczania Boga. Przeciwnie – jak pisze grecki Filozof – doświadczanie piękna ziemskiego jest tylko początkiem, jest „znakiem” rozbudzającym w nas ukrytą wiedzę (czyli wspomnienie przeżytego już doświadczenia) o innym przedmiocie – radykalnie innym, który jest pięknem prawdziwym, niewidzialnym pięknem boskim, pięknem w sobie. Dlatego – zdaniem Platona – nie zdarza się, by piękno zmysłowe doprowadzało człowieka do ekstazy, by człowiek zastygał kontemplując jego esencję. Przeciwnie – uruchamia ono w człowieku intuicję innego rodzaju. Intuicję, która – jako wspomnienie – nie jest oryginalnie „prezentatywna”, albowiem rzeczy – w tym wypadku Piękno niewidzialne – nie zachodzą same, lecz są konstytuowane (wspominane) przez podmiot³ Platon naucza, że wtar-

³ Trzymamy się tu rozróżnienia wprowadzonego przez Husserla, na *intuicje prezentatywne*, czyli poznanie polegające na uchwyceniu samej rzeczy (*schauen wir ein „Selbst” an*), w formie uobecnienia danej rzeczy w człowieku (*leibhaftig*), na przykład w postaci percepcji, wspomnienia lub fantazji, i na *akty re-prezentatywne*, w których to, co uobecnia się w osobie, jest „substytutem-przedstawicielem” nazywanego przedmiotu. Chodzi zatem o złożone przeżycia, do których należy intuicyjne uchwycenie podstawy substytutu-przedstawiciela, oraz wtórne przeżycie ogarniające całość, które w oparciu o ową intuicję nazywa przedstawiany przedmiot, podczas gdy on sam jest nieobecny. Por. F. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, §43. Teoria Platona oscyluje niejednoznacznie między dwiema możliwościami: albo kontemplacja piękna zmysłowego jest po prostu „znakiem” (w znaczeniu, w jakim Husserl mówi o znaku w pierwszym *Badaniu logicznym*, jako przedmiocie, który rodzi w świadomości postrzegającego – za sprawą czysto empirycznego skojarzenia – intencjonalne nazwanie tego, co oznaczane: F. Husserl, *Logische Untersuchungen*; 2. Bd. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; Hua. I, Bd. XIX/1, Martinus Nijhoff, den Haag 1984), który uwalnia w kontemplującym wspomnienie

gnięcie wspomnienia pierwotnego przeżycia estetycznego w fizyczne życie kontemplującego wstrzymuje w sposób konieczny estetyczne doświadczanie piękna tego świata, sprawiając, że kontemplujący odrywa wzrok od świata (od piękna zmysłowego) i tęsknie „spogląda w górę”, to znaczy w inną stronę niż świat, ucieka przed światem i zapomina o nim (co jest przyczyną normalnego dla filozofa roztargnienia). Stanowisko Platona byłoby zatem sprzeczne z duchem pism św. Jana, tak skłonnego do przypisywania światu i jego istnieniu wartości elementu pośredniczącego (nie dzielącego) między Bogiem i człowiekiem. Jak będziesz miłować Boga, którego nie widzisz, jeśli nie miłujesz brata swego, którego widzisz? W tłumaczeniu na język Platoński znaczy to: jak „poznasz” Piękno niewidzialne, unikając piękna widzialnego? Inaczej mówiąc: tylko zanurzając się całkowicie w pięknie świata, dotrzesz do Piękna pozaziemskiego. Człowiek może dostąpić Boga tylko poprzez świat, a w każdym razie ze światem. To z kolei oznacza, że świat jest światem Bożym i że pozostaje w istotowej łączności z Bogiem. Wszystko to razem zakłada wreszcie, że człowiek nie jest czystym duchem (czystą duszą), lecz duchem ucieleśnionym, a jeśli tak, to ciało i cielesność są dla niego środkiem komunikowania. Dlatego piękno ucieleśnione ma dla człowieka tak wielkie znaczenie.

Problem Platońskiej teorii uczestnictwa polega na jej dwuznaczności⁴. Z jednej strony Platon wskazuje na prawdziwą łączność ontologiczną między tym, co transcendentne, i tym, co immanentne w świecie⁵. W tym sensie Idee, a zwłaszcza Idea Dobra i Piękna, reprezentują to, co prawdziwie jest, czyli autentyczną *ousia* i w równym

wcześniejszej kontemplacji prawdziwego Piękna niewidzialnego, albo piękno zmysłowe stanowi prawdziwy „obraz” Piękna w sobie. W tym ostatnim przypadku piękno zmysłowe zachowywałoby konstytutywny związek podobieństwa do Piękna pierwotnego, co zakładałoby oczywiście jakąś formę poznania Piękna autentycznego. Tutaj jednak dotykamy kwestii teorii uczestnictwa (będziemy o niej mówić w dalszej części), która pociąga za sobą problem znaku.

⁴ Już Arystoteles napisał: „Mówić zaś, że [Idee] są wzorami i że rzeczy w nich uczestniczą – to tyle, co posługiwać się pustymi słowami i petyckimi przenośniami” (*Metafizyka* I, 9, 991 a).

⁵ Tam, gdzie przewagę zyskuje koncepcja uczestnictwa, Platon uznaje istnienie prawdziwej łączności między pięknem zmysłowym i Pięknem w sobie: „Więc innych szukajmy twórców – takich, co mają dar wrodzony, żeby trafić na ślady natury, piękna i przyzwoitego wyglądu, aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, gdzie jej wszystko sprzyja, gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego, jakby im wiatr z *okolic* o dobrym powietrzu *zdrowie przynosił*”, *Państwo* III, 401 b [podkreślenie moje]. Ten łącznościowy wymiar uczestnictwa bardzo dobrze oddaje alegoria jaskini: cienie – zarówno w swej istocie, jak i formie – rzeczywiście zależą od ciał realnych.

stopniu pierwotne źródło, *αρχή* rzeczy świata (*ich arche-typ*). Ale oprócz problemu przechodzenia od Idei do świata, a nie od świata do Idei, istnieje inny, polegający na tym, że Platon pojmuje uczestnictwo również jako re-prezentację, zwłaszcza w postaci obrazu. *Uczestnictwo* rzeczy świata fizycznego – pojedynczych, różnorodnych, nietrwałych, zmieniających się, ontologicznie mniej istotnych, relatywnych⁶ – w tym, co prawdziwie jest, w Ideach, znaczy tyle, że rzeczy są tych Idei *imitacjami* lub kopiami. Jak wiadomo, jest to podstawa pierwszej wielkiej teorii estetycznej Zachodu: świat ziemski jest „daleką”, pozbawioną wartości, kopia świata prawdziwego. Piękno świata jest więc pozbawioną wartości kopia prawdziwego Piękna, a w świecie, schodząc na niższy szczebel – piękno sztuki jest imitacją imitacji, wytworem wyobraźni (*εικασία*), czyli władzy stojącej jeszcze niżej niż zmysłowość⁷

Platon jest niezdecydowany i waha się między wiernością teorii pierwotnego doświadczenia a konstruowaniem problematycznej teorii opartej na modelu obrazu. Ale co to znaczy być obrazem? Niejednoznaczność Platona i problem obrazu w połączeniu z objawieniem judeochrześcijańskim – które wyraźnie mówi, iż człowiek został stworzony na obraz Boga i dla której Chrystus jest doskonałą Ikoną Ojca – tworzą zamęt, który może czasami okazać się groźny.

Na tym właśnie polega nasz problem. Co z perspektywy człowieka wierzącego oznacza tak naprawdę kondycja świata jako czegoś stworzonego? Czy koniecznie świat oznacza coś gorszego? Nie sądzimy, by tak było. Nie sądzę, by skończoność, przypadkowość, przypisaną stworzeniu kondycję dłużnika, można było, pomimo dystansu ontologicznego, jaki dzieli stworzenie od Boga, interpretować *a priori* jako degradację. Tworzenie nie jest degradowaniem, lecz czymś wręcz przeciwnym: chwalebnym aktem obdarowywania Bożym *tak*. W każdym razie, nie chcemy przyjmować od początku określonego paradygmatu teoretycznego, niezależnie od tego, jaki by on był; wprost przeciwnie – chcemy oglądać świat i jego piękno, starając się dostrzec, co nam to piękno mówi, również poza Objawieniem.

Spróbujmy opisać jakiś „fragment” naszego życia. W każdej chwili mojej świadomej egzystencji jestem zmysłową świadomością świata, „inteligencją czującą” (by posłużyć się wyrażeniem hiszpańskiego filozofa Xaviera Zubiri’ego, akcentującego kierunek, w którym zmie-

⁶ Platon, *Hippiasz większy*, 289nn.

⁷ Platon, *Państwo*, L X, 597 b i nn.

rzamy, polegający na odwróceniu sensu transcendencji⁸). Udaję się do Muzeum Prado w Madrycie. Staję przed budynkiem, który sam w sobie jest dziełem sztuki. Moje ciało przesuwa się w jego kierunku; wchodzę przez drzwi, przemierzam korytarze i sale, i nagle staję przed obrazem *Rozstrzelanie powstańców madryckich 3 maja 1808 roku* Francisca Goi. Ja „z” moim ciałem, czując obecność mojego ciała w zamkniętej przestrzeni Prado, przed obrazem mającym ponad trzy metry szerokości i ponad dwa wysokości, na którego powierzchni multum kolorowych form przedstawia ludzi w dramatycznej sytuacji... Miasto, budynek, obraz, moje ciało, cały świat – to rzeczy fizyczne, przedmioty przestrzenne, z których każdy objawia się mojej świadomości w osobnym doznaniu percepcyjnym. Ale czy samo doznanie, pojawienie się tego, co się pojawia, jest również przestrzenne i zmysłowe? Patrzą na obraz oczami (jeśli zasłonię oczy albo je zamknę, obraz znika z mojego pola widzenia), ale samo widzenie nie pojawia się przede mną i nie zajmuje przestrzeni wspólnie z obrazem. Obraz ma ponad trzy metry szerokości, ale mojego widzenia obrazu nie da się przestrzennie wymierzyć. Jak mógłbym je zmierzyć? Obraz jest żółtawo-czerwonawo-czarny. Ale moje widzenie obrazu nie jest ani żółte, ani czerwone... Nie jest kolorowe. Gdyby tak było, to jak przy jednym całościowym pojawieniu się mogłoby to pojawienie mieć różne kolory jednocześnie? Jeśli podłożymy ogień, obraz się spali, ale nie spali się moje widzenie podpalania obrazu... Poza tym wielość treści odbieranych zmysłami i odpowiadających im sposobów prezentacji stapia się w jednym tylko pojawieniu się, przez co nie może ono składać się z poszczególnych właściwości każdego ze zmysłów, w oparciu o które owo pojawienie zachodzi. Jak mówią Platon i Arystoteles⁹, oko nie *widzi* dźwięku, słuch nie *słyszy* koloru, oko nie *widzi* wyczuwanej dotykem twardości, a dotyk nie *dotyka* widzenia, itd. A jednak poznaję za jednym razem kolor, dźwięk słów cicho wypowiedzianych przez stojącego za mną turystę, twardość podłogi, o którą opiera się moje ciało. Takie całościowe, ostateczne ukazanie się nie może posiadać właściwości poznawanych zmysłami; musi być postrzegane dzięki pozazmysłowemu „zdrowemu rozsądkowi” W mojej świadomości zbiegają się więc

⁸ Zob. trylogię tego autora: *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid 1983.

⁹ Na przykład Platon, *Teajtet*, 185 c 5, i Arystoteles, *O duszy*, 426 b 10 nn: „Ponieważ jednak odróżniamy białe od słodkiego, a także każdą właściwość zmysłową od wszystkich innych, [pytam,] za pomocą czego postrzegamy, że są one między sobą różne? (...) jest ona [taka władza] niepodzielna i w niepodzielnym czasie [działa]”

w sposób nierozdzielny liczne pojawienia się rzeczy fizycznych (poznawalnych zmysłami) i jakieś pojawienie się нефizyczne, w którym uobecniają się rzeczy fizyczne.

Czym więc jesteśmy i czym jest świat, w którym jesteśmy? Wydaje się, że człowiek jest niepodzielną jednością fizyczności i be fizyczności, świata (albowiem ciało, jako odczuwane jednocześnie „wewnątrz” i „na zewnątrz”, mieści się – pomimo, że jest moje – w świecie) i czegoś pozaświatowego. Choć świadomość jest obecna w odczuwaniu, nie „czuje” sama siebie (nie jest przedmiotem percepcji zmysłowej, choć występuje w samoświadomości i uczuciowości). W tym podstawowym sensie człowiek jest jednością ciała i ducha¹⁰

Tym krótkim opisem korygujemy nie tylko antropologię Platona, ale także jego koncepcję „świata” i „piękna świata”, tworząc podstawy innej oceny. Świat nie sprowadza się do zmysłowego korelatu doznań percepcyjnych, nie jest po prostu zbiorem rzeczy przestrzennych, a istniejącą tu pewną dwuznaczność należy koniecznie usunąć. Świat oznacza całość tego, co realne, to znaczy *rzeczywistość, w której przebywamy*, rzeczywistość, która stanowi realne *teraz* ze wszystkimi swoimi elementami składowymi, a my pytamy, jak się dowiedzieć czegoś o Bogu na podstawie *tej* rzeczywistości, *w której istniejemy i przebywamy*. Kiedy „patrzemy” na tę rzeczywistość, którą faktycznie „widać”, stwierdzamy, że obejmuje ona rozmaite rodzaje rzeczy realnych, a wraz z nimi rozmaite możliwości form piękna, wykraczających poza piękna zmysłowe, fizyczne, cielesne. Nie chodzi zatem o przejście od piękna widzialnego do niewidzialnego, lecz od piękna „świata” do Piękna pozaświatowego.

Nie ulega wątpliwości, że „część” rzeczywistości jest *światem obiektywnym*, tym, który się objawia (*jest obecny*) „tu-przed” „oczami” świadomości człowieka w ramach naturalnych zachowań w życiu codziennym. Ten świat składa się z rzeczy postrzeganych przez nas przy pomocy zmysłów. Ale już w tym świecie nie wszystko jest cielesne, w sensie czegoś przestrzennego, a przynajmniej nie wszystko ma ten sam sens przestrzenny. Przestrzenne jest to, co widzialne, na przykład kolory. Również to, co namacalne. Dźwięk nie jest sam w sobie przestrzenny, jego „treść” w postaci dźwięczności, tembru i natężenia, nie jest rozciągliwa przestrzennie, choć z pewnością on sam jest zlokalizowany w przestrzeni (obecny-w-kierunku). To samo dzieje się

¹⁰ Na temat „dwoistej jedności” człowieka por. Pilar Fernández Beites, *Embriones y muerte cerebral*, Madrid 2007 (autorka nazywa swoją teorię „jednolitym dualizmem”).

z zapachem czy z temperaturą. Wszystkie te poznawalne zmysłami „treści”, przynależne do określonych rejonów przestrzeni i konstytuujące „rzeczy”, wyrastają w moim świadomym życiu jako inności, które są mi narzucone i które stanowią podstawę pojawienia się. Są mi narzucone w swojej inności i w swojej treści, to znaczy jako będące pierwotnie „same z siebie” tym, czym są, czyli jako samo-posiadające swoją własną istotę, czyli jako realne¹¹ To początkowe danie tego, co realne¹², wydobywa na światło dzienne naturę tego, co realne *qua* realne: pojawienie się jako coś „samo z siebie”, jako *prius*, które ustanawia światło i narzuca treść. Rzeczywistość jako coś „samo z siebie” oznacza, że rzeczy zawierają same siebie, że są potężne, że mają moc, która tkwi w nich samych. Dlatego nie tylko są podstawą manifestacji samych siebie w świadomości, ale są również w stanie same oprzeć się na sobie. Nie tylko świat „tu-przed” jest realny; równie realna jest sama manifestacja, pojawienie się (jako widoczna realność, dar). To, co realne, jest zatem całym *factum* pojawienia się tego, co się pojawia, wszystkim, co jest zawarte w tej faktyczności. To, co realne, ma więc dwa oblicza: to, co się pojawia, i pojawienie się tego, co się pojawia. Oba momenty odsyłają do jakiegoś *prius*, czyli do czegoś, co opiera się na sobie, co ma w sobie moc. Ziemi moment tej korelacji odsyła do „świata” jako trans-subiektywnej głębi bycia (poza moim subiektywnym życiem świadomym), która narzuca się mojej zmysłowej świadomości współdziałając w tej świadomości tworzeniu. Z drugiej strony, moment subiektywny tej korelacji odsyła do mojego wnętrza osobowego, do tego, co należy do mnie jako „podmiotu”, to znaczy jako rzeczywistości – niezależnie od tego, jaka i jak ona będzie – umożliwiającej przy udziale świata światło pojawienia się. Pojawienie się tego, co się pojawia, otwiera bez wątplenia drogę subiektywności tego, co wewnętrzne, subiektywności „ja” A to, jak zobaczymy, ma decydujące znaczenie dla niektórych aspektów sposobu, w jaki świat i piękno świata odsyłają nas do Fundamentu. Nie ulega wątpliwości, że dokonawszy anty-metafizycznego zwrotu współczesna filozofia jest bardziej niż niechętna postulowaniu „ja-izmu” w świadomym życiu.

¹¹ Korzystam tu z niezwykłych określeń używanych przez X. Zubiri we wspomnianych pracach.

¹² Określenie hiszpańskiego filozofa odpowiada *donacji* J.-L. Marion jako podstawowego pojęcia świadomego życia, omijającego wszystkie filtry fenomenologicznej *epojé*. W tym sensie, że jest ukazaniem się pojawienia, poprzedzającym każde inne możliwe pojęcie albo subiektywną czynność; w rzeczywistości raczej stanowi tego pojawienia podstawę. Stąd sens *donacji* jako podarunku, daru. Por. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1997.

Ale nawet gdyby tradycja poniosła klęskę jeśli chodzi o właściwe widzenie tego problemu, nie usprawiedliwia to negocjowania czy niezauważania mnogości oczywistych faktów deskrypcyjnych, dotyczących subiektywnych warunków pojawiania się i zjawisk związanych z działaniem niewymuszonym, które to fakty ukazują „ja-iczny” biegun świadomości.

Jak widzieliśmy, wielość pojawień zlewa się w jedność danego zjawiska. Co jest fundamentem tej jedności? Z jednej strony, jedność świata obiektywnego (widoczna w jedności przestrzeni i spójności połączeń pojawień) jest innością przeciwstawną do tożsamości mojego świadomego bycia. Świat jest niezbędnym korelatem mojego „ja”: ja i świat zakładają się wzajemnie, to, co się pojawia, *mnie* się pojawia, a owo „*mnie*” pokazuje, że w pewien sposób ja sam pojawia się sobie w samym pojawianiu. Ta pozioma dualność między „ja” i światem jest dualnością właściwą dwóm nierównym absolutom-względnościom. Absolutom, ponieważ ja i świat nie dają się wzajemnie do siebie sprowadzić. Względnościom – ponieważ się nawzajem potrzebują. A nierównym dlatego, że świat jest nieświadomy. Nie ma „ja” bez świata, i nie ma świata bez „ja” Moje życie wypływa zatem – i konstrytuje się jako takie – właśnie od i wobec świata. Z powodu tego pierwszego moje życie jest względne i ma coś, na czym się opiera (nie ma tego życia bez świata). Ale dzięki temu drugiemu – jest absolutne, nieredukowalne do świata, pozaświatowe. Zubiri pisze, że człowiek jest *hyperkeimēnon*: jest rzeczywistością wewnątrz-światową z powodu ciała, która jednak z racji swojej inteligencji jest nie tylko ponad światem, ale także ponad sobą. Dlatego człowiek jest wolny i ciągle zmuszany do budowania swojego życia poprzez dokonywanie wyborów w świecie.

Jak wszystko to ma się do naszego problemu? Jeśli w takiej rzeczywistości tkwimy i taka jest jej fundamentalna struktura, to czy możemy (my, bo w „świecie”, w rzeczywistości, istnieją również „inni tacy jak ja”) twierdzić zasadnie, że Bóg jest realny i że jest w taki czy inny sposób? Czy możemy powiedzieć, że piękno, jakie spotykamy w świecie, prowadzi w jakiś sposób do Boga?

Człowiek jest nierozzerwalną jednością rozumu, uczucia i woli. Postrzegając coś umysłem, dostosowujemy się do tego czegoś, to znaczy jesteśmy w taki czy inny sposób pod wpływem „rzeczy” postrzeganej (duchowo przez nią nastrajani). Wszak uczucie, które stanowi sedno wewnętrznego życia jednostki, jest istototwo związane z postrzeganą rzeczywistością. Jednocześnie, w konieczności dokony-

wania w każdej sytuacji wyboru jednej z wielu możliwości, jakie oferuje nam rzeczywistość, ujawnia się nasza kondycja jako wolnej struktury: tak naprawdę konstytuujemy samych siebie w sposób dobrowolny. To jest powód, dla którego nie można doświadczenia estetycznego rozpatrywać w izolacji. Doświadczenie estetyczne ma oczywiście swoją własną istotę deskrypcyjną, ale w momencie badania jego wpływu na całą osobę ludzką winno być ono rozpatrywane z uwzględnieniem jedności tego całego doświadczenia. Na przeżywanie piękna nakłada się oczywiście teoretyczne, myślowe przeżywanie rzeczywistości. Piękno – i generalnie: właściwości estetyczne – są w nieunikniony sposób powiązane z rzeczami, które nazywamy „pięknymi” – w tym przypadku z pięknymi rzeczami świata, czyli z pięknem świata.

Zobaczymy później, że już sama zdolność rozumienia otwiera przed nami drogę do bóstwa. Odbywa się to w dwojaki sposób, o czym będzie jeszcze krótko mowa. Dlatego na owo teoretyczne otwarcie drogi do transcendencji Boga nakłada się doświadczenie estetyczne. Z pewnością to rozumowe otwarcie drogi do fundamentu może się stać nieczytelne za sprawą immanentystycznych interpretacji osoby, co bez wątpienia będzie miało wpływ na samo doświadczenie estetyczne.

Z punktu widzenia inteligencji, takiej, jaką tu opisaliśmy, *factum* rzeczywistości z całą jego złożonością odsyła do zewnętrznego Fundamentu. Generalnie rzecz biorąc, tradycja uczyniła owo odesłanie głównym tematem, trzymając się tezy o ontologicznych niedostatkach „świata”; świat nie wyjaśnia niczego o sobie, lecz *odsyła, otwiera na* Fundament. Wszystko, co w tym świecie realne – łącznie z nami, istotami inteligentnymi – jest przygodne. Bez niezbędnego fundamentu to, co przygodne, nigdy nie stałoby się realne. Świat otwiera na jakiś za-świat, ponieważ nie wyjaśnia samego siebie. Podstawą jest zatem niekwestionowana realność rzeczowa świata, którą my, ludzie, stwierdzamy dzięki zmysłom i inteligencji, i która kryje w sobie tajemnicę, jaką są niedostatki jej faktyczności. Zauważmy, że wychodzi się tutaj od faktyczności świata – mimo że chodzi o faktyczność, która nic nie mówi, ani nie wyjaśnia o sobie – i że ta właśnie faktyczność otwiera na Fundament (dlatego nie należy interpretować – przynajmniej nie *a priori* – tych „niedostatków” faktyczności świata jako degradacji). To rzeczywistość tego świata w swojej faktyczności, w „swojej” mocy, otwiera na Fundament, albowiem „jej” moc nie jest w pełni jej, ponieważ ją przekracza (rzeczywistość świata nic nie mówi/wyjaśnia o sobie). Zatem przynajmniej z punktu widzenia tej ontologicznej nie-niezależności chodzi o całkowite zanurzenie się w świecie, a wtedy

sam świat, w swojej nietrwałości i przypadkowości, ale również w swojej faktyczności, odsyła do Fundamentu. Odsyłać nie oznacza: pokazywać, lecz otwierać drogę: jesteśmy fizycznie wprowadzeni na drogę do Fundamentu.

Istnieje zatem faktycznie linia transcendentalnego dochodzenia, oparta na niekompletności lub niewystarczalności rzeczy tego świata, która właśnie dlatego nie określa natury Fundamentu – przyjmując oczywiście, iż jest On realny (jest Rzeczywistością samą w sobie) i nie dotknięty tymczasowością – albowiem, jak stwierdzamy, jest to niespecyficzna linia od rzeczywistości *qua* rzeczywistości (czyli tego, co czyni realnymi rzeczy w rzeczach) do jej nadmiaru w jakiegokolwiek rzeczy oraz z uwzględnieniem całości rzeczy, tak że rzeczywistość nie jest już treścią (zawartością), ale tym, co konstytuuje samą rzeczywistość treści.

Inna droga teoretyczna jest drogą antropologiczną. *Factum* rzeczywistości, jak widzieliśmy, jest strukturą, która zawiera nas samych, ale jako absolut-względność, jako byt, który w swojej przygodności – bo, jak powiedzieliśmy, cała rzeczywistość świata jest przygodna – odznacza się nadzwyczajną właściwością polegającą na zdolności uchwycenia tego, co jest rzeczywiste *qua* rzeczywiste; dochodzi zatem do prawdy tego, co rzeczywiste: ocenia, że to, co rzeczywiste – łącznie z nim samym – *jest*, i że jest *jakie jest* (w jakiś specyficzny sposób). Dzięki temu człowiek jest ponad światem i ponad sobą, jest wolny-od, nieskrępowany, jest twórcą świata i siebie samego, jest narratorem życia w świecie. Postrzegając rzeczywistość, postrzega każdy z jej wymiarów. Postrzega swoje ciało. Postrzega wymiar swojej wolności, dobrowolności. I postrzega również swój wymiar uczuciowy. Ale jego sposób bycia jest pozaziemski, mimo że on sam jest człowiekiem w świecie bytów zmysłowych: świadomość jest otwarciem na rzeczywistość świata i na realność, co czyni z niej rzeczywistość duchową, absolut. Świat bytów poznawalnych zmysłami jest radykalną niejednorodnością w odniesieniu do naszego bycia osobowego i nie może wyjaśnić tego bycia osobowego. Nie może wyjaśnić naszej wolności rozważania. I nie może wyjaśnić absolutnych ideałów, które nas poruszają. Dlatego tradycja, na podstawie tajemnicy człowieka i jego wyróżniającego się sposobu bycia, jego ontologicznej specyfiki jako bytu mającego związek z tym, co pozaziemskie, ale także jego nietrwałości, wysunęła postulat istnienia Fundamentu, tym razem posiadającego już własne oblicze, albowiem aby być Fundamentem ludzkiego absolutu-względności (osoby ludzkiej), Fundament musi być

również absolutem, wolnym od wszelkiej nietrwałości: Bóg jest Osobą, jest Rzeczywistością *par excellence* świadomą, wolną... Nietrwały absolut człowieka wymaga pełnego Absolutu.

Również i tu przechodzimy od danej rzeczywistości do Fundamentu, ale nie drogą analogii. Wydaje mi się, że jest to bardzo ważne. Nie chodzi tu bowiem o analogię proporcjonalności, gdyż to, co absolutne, nie podlega gradacji. Absolut człowieka, choć otrzymany i nie samowytworzony, nie przestaje być absolutny. Wolność człowieka, choć uwarunkowana, jest jako taka wolnością absolutną, i to samo ma miejsce z jej włączeniem w prawdę: jest włączeniem ograniczonym, ale w prawdę absolutną¹³

Doświadczenie naszej kondycji ontologicznej jest już doświadczeniem różnym od bycia Boga. Nie jest oczywiście doświadczeniem samego Boga – jest doświadczeniem tego, w czym jesteśmy podobni do Boga. Dystans między Bogiem i nami powstaje z powodu względności naszego bycia i odpowiadającej jej kondycji Boga jako absolutnego Absolutu; jest to oczywiście dystans nie do pokonania. W jaki zatem sposób włącza się tutaj estetyczna droga dojścia do Boga?

Droga estetyczna jest drogą życia człowieka wrażliwego na piękno, jest więc momentem drogi antropologicznej. Jedynym wyjątkiem byłoby piękno świata poznawanego zmysłami, naturalnego: piękno gwiazd i Ziemi, z jej morzami, rzekami i górami. Ale czy również i w tym przypadku nie mamy do czynienia z drogą antropologiczną? Czy można mówić o pięknie abstrahując od jego pojawienia się jako takiego w świadomości? Nie sądzę. Piękno jest ze swej istoty pięknem widzianym. Piękno niewidziane nie jest pięknem, lecz możliwością piękna: jest pięknem schowanym¹⁴ Estetyka fenomenologiczna wprowadziła trafne rozróżnienie na *dzieło sztuki* i *przedmiot estetyczny*¹⁵ Tym

¹³ Kartezjusz pisze o tym wprost w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, IV: „Przechodząc następnie do bliższego przyjrzenia się samemu sobie i swoim błędom, świadczącym już same przez się o tym, że jest we mnie niedoskonałość, odkrywam, że zależą one od współdziałania dwóch przyczyn, to znaczy mojej władzy poznawczej oraz władzy wyboru lub wolnego osądu (...) Można powiedzieć, że nie ma w nim [samym tylko intelekcie] nigdy żadnego błędu (...) Nie mogę też się skarżyć, że [Bóg] nie udzielił mi wolności osądu (...) dość szerokiej i doskonałej, skoro doświadczam jej tak wszechstronną i rozległą, że wykraczającą poza wszelkie granice.”

¹⁴ E. Husserl, *Fenomenologia de la conciencia estética*. Rękopis z okresu getyńskiego (1912), Hua. XXIII, nr 15, s. 386-392. Za tłumaczeniem francuskim w: *Esthétique et phénoménologie*; Revue d'Esthétique, Paris 1999: „(...) świadomość estetyczna zwraca się ku temu, co objawia się w takim «sposobie pojawiania». Tylko on jest estetyczny [w świadomości estetycznej]; żyję w uczuciach determinowanych przez sposób pojawiania się”

¹⁵ M. Dufréne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris 1967, s. 38n.

samym uznaje niesprowadzalną do ludzkiej subiektywności kondycję świata, z drugiej zaś strony odróżnia dzieło, traktowane jako podpora materialna, które się opiera na sobie i trwa w czasie, od widoku pojawiającego się w świadomym życiu osoby kontemplującej (przedmiotu estetycznego). Tylko tutaj, w wewnętrznym doświadczeniu każdego kontemplującego, urzeczywistnia się piękno. Partytury wielkich arcydzieł w tajemniczy sposób zawierają klucze do wspaniałości piękna „odczuwanego”, ale same w sobie nie są piękne. Piękno jest sposobem pojawienia się, choć owo specyficzne pojawienie zlewa się z rzeczami realnymi tego świata, które są „same z siebie” i mają własną moc, która narzuca się kontemplującemu. Tak dalece jest więc pewne, że piękno jest pojawieniem się i że ma ono nie tylko warunki możliwości w dziele jako „rzecz” tego świata, lecz również swoje subiektywne warunki możliwości w strukturze i specyfice kontemplującego je podmiotu. Nie mamy tu na myśli tylko *nastawienia*, tak akcentowanego przez współczesną estetykę (aby uchwycić piękno jakiegoś dzieła, trzeba mieć nastawienie estetyczne, a nie na przykład pragmatyczne), lecz strukturę ludzkiej świadomości. Bez słuchu nie ma muzyki, bez oka nie ma koloru... Ale bez przeżywanego czasu nie ma harmonii ani rytmu... Piękno powstaje w harmonijnym splocie świata i duszy, nigdzie indziej. Kiedy artysta tworzy dzieło, czyni to od i przy pomocy zmysłów (dzieło wypływa z duszy i jej kon-substancjalnej relacji ze światem), a odbiorca odbiera je od i przy pomocy zmysłów (dzieło wchodzi w jego duszę dzięki jej kon-substancjalnej relacji ze światem).

Co dzieje się w przypadku piękna naturalnego? W obliczu piękna gór, podkreślonego szumem wiatru, który wygrywa osobliwą melodię i pieści moją twarz; donośnym dźwiękiem strumienia, którego woda jednocześnie łagodnie łśni i mieni się kolorami; lepkiemi chmurami, które na niebieskim tle nieba przybierają bezustannie zaskakujące kształty..., w obliczu całego tego piękna odczuwam zachwyt. Z jednej strony odczuwam wielką moc krajobrazu, który demonstruje (powsięgliwie, będąc po prostu tym, czym jest) swoją władzę. Ale jednocześnie wpadam w zachwyt z powodu jego piękna, które – paradoksalnie – wstrzymuje czas. Czas, nierozłącznie związany z byciem-w-tej-chwili krajobrazu (podmuchem wiatru, przepływem wody w strumieniu, powolnym ruchem chmur...) i jednocześnie czas, w którym zachodzi we mnie proces percepcji, zostaje paradoksalnie zanurzony w swego rodzaju doczesnej wieczności. Przystaję myśleć o moich projektach, zmartwieniach, planach na przyszłość... Intensywne uczu-

cie zadowolenia, które nie należy do gatunku przyjemności, nadaje barwę mojemu duchowemu wnętrzu. W ten sposób piękno ziemskie włącza się – a tym samym włącza i mnie – w transcendentálną płaszczyznę otwarcia, która bierze w nawias realny czas pełnego trudu dnia codziennego. To piękno widzialne, kiedy faktycznie się pojawia, zawiera w sobie – paradoksalnie – coś więcej niż ono samo. Wylania się z konkretnych, swoistych cech zmysłowych rzeczy konkretnych, ale jako rzeczywistość należąca do innego porządku, wynikająca z harmonijnej kombinacji elementów o niezwyklej różnorodności ontologicznej i widzialnej. Piękno wylewa się w ten sposób, ale poczynając od siebie samego, analogicznie do tego, jak rzeczywistość wylewa się z rzeczy, które konstytuuje, tyle tylko, że teraz piękno posiada już „oblicze”, wynika bowiem ze zmysłowej treści pojawień, a nie z niesprecyzowanej mocy czystej rzeczywistości. Niezależnie od wyjaśnień czy też racji teoretycznych, na jakie można by się powołać, mówiąc o porządku naturalnym (na przykład, że jest on wynikiem stawania się przypadkowego, ślepego), nie ulega wątpliwości, że z fenomenologicznego punktu widzenia człowiek doświadcza tego odznaczającego się rozmaitością i harmonią wydarzenia, jakim jest natura, jako coś absolutnego: jest to zamknięcie harmonijnej jedności zróżnicowanego strumienia elementów, które sprawiają, że rozkwita pięknem to, co piękno uwalnia, co uzewnętrznia kondycję Absolutu. Dlatego piękno jest czymś unikalnym, a reprodukcja piękna zakłada z konieczności jakąś jego degradację (w tym miejscu już tak).

Dusza *roz-poznaje się* w pięknie, ponieważ piękno wskazuje na swoją własną naturę: na to, co absolutne. Dusza widzi w pięknie urzeczywistnienie osobowej harmonii, jaką jest *hyperkeímenon*, pełna jedność¹⁶ Piękno świata jest postrzegane przez człowieka jako dzieło ducha; jako „dzieło sztuki”, ale mające związek z mocą tego, co rzeczywiste, czyli nie będące wynikiem działania ludzkiego i przekraczające twórcze możliwości człowieka; jako – ostatecznie rzecz biorąc – dzieło Boga¹⁷

¹⁶ Na tym polega jeden z prawdziwych aspektów teorii Platona: piękno pozostaje w arcyprywatnym, konsubstancjalnym związku z duszą, nie jest czymś, czego dusza się uczy, albo czego dusza może się nauczyć zaczynając od zera; dusza jest uczyniona od i dla piękna, dlatego kiedy się na nie natknie, musi je rozpoznać: „Zatem dobre wystowienie i harmonia, i dobry wygląd, i piękny rytm towarzyszą prostocie duszy (...) [Chodzi tu] naprawdę o dobry i piękny charakter, o wewnętrzną konstytucję duszy”

¹⁷ Moim zdaniem, Kantowskie określenie piękna jako „celowości bez celu” (por. *Kritik der Urteilskraft*, Moment III refleksyjnego sądu estetycznego) oddaje dokładnie zgodność między istotą piękna i strukturą ludzkiej subiektywności. Celowość bez celu jest strukturą

W tym powiązaniu z otwarciem i z Absolutem objawia się istotowy związek piękna i miłości. Miłość jest powiązana we wszystkich swoich formach z otwarciem i pełnią. Miłość erotyczna wiąże piękno z prokreacją, miłość ofiarna – pomimo pozornej negacji samego siebie dla dobra drugiego człowieka – również jest, moim zdaniem, połączona z otwarciem i pełnią, właśnie dlatego, że opiera się na oddawaniu się dobru absolutnemu i pełnej rzeczywistości, co jest jedyną racją, jaka może nadać sens odrzuceniu samego siebie w faktyczności świata¹⁸

I wreszcie piękno pod postacią tworzonych przez człowieka dzieł sztuki pokazuje również oblicze Boga. Sztuka, będąca dziełem człowieka, jest na zasadzie antonomazji ucieleśnieniem ducha, pięknem znaczącym, światem zmysłowym i światem duchowym nierozzerwalnie stopionymi w jedno. Wróćmy do *Rozstrzelania powstańców madyryckich 3 maja 1808 roku* Goi; zobaczmy, jak przemawia przez ten obraz piękno zmysłowe. Przemawiają postacie ludzi, którzy mają być rozstrzelani; postać centralna, z rozłożonymi ramionami i twarzą wyrażającą smutne, pełne rezygnacji poddanie się absolutowi; postać klęczącego zakonnika zatopionego w modlitwie w oczekiwaniu na uderzenie kuli. Przemawia czerń spowijająca całą scenę, czerwony błysk podkreślający cierpienie zabijanych i tych, którzy zostaną zabici... Przemawiają hieratyczne sylwetki wykonujących wyrok żołnierzy bez twarzy. Cały obraz przemawia, ponieważ nie jest zwykłą rzeczywistością zmysłową, lecz ucieleśnionym duchem, momentem nieskrępowanego emocjonalnego *logosu* człowieka.

Zatem piękno ucieleśnione w sztuce w dwojaki sposób pokazuje kierunek, w jakim powinna pójść kontemplacja nieskończonego oblicza Boga: pokazuje to oblicze w postaci piękna zmysłowego, a jedno-

„wykonaną” na miarę racjonalnej struktury człowieka. Dlatego przeżywanie piękna wypływa z wewnętrznego przeżywania harmonii władz ludzkich (szczególnie zmysłowości i wyobraźni) w ich swobodnej grze. Jednak Kant w swojej filozofii oddzielił na zawsze człowieka od rzeczywistości, przez co doświadczanie piękna ma wyłącznie zasięg subiektywny.

¹⁸ Platon znakomicie oddaje owo powiązanie miłości z pięknem: „[Piękno] jest to zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy; [dlatego] nasza natura (...) nie może zapładniać tego, co szpetne, ale tylko to, co piękne” *Uczta*, 206 b, 11. Również papież Benedykt XVI podkreśla istotną właściwość miłości, polegającą na otwieraniu na absolut. Por. *Deus caritas est* (nr 5): „Miłość obiecuje nieskończoność, wieczność – jakąś rzeczywistość wyższą i całkowicie inną w stosunku do codzienności naszego istnienia” A w punkcie 6 pisze: „Tak, miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwale wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: «Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je» (Łk 17, 33) – mówi Jezus”

cześniej w postaci piękna będącego konstruktem, to znaczy związanego z *factum*, jakim jest życie człowieka, a ten ostatni, jak widzieliśmy, jest strukturą złożoną z ciała i ducha. Pokazuje zatem, w jaką stronę należy się zwrócić, aby zrozumieć oblicze Boga, albowiem w sztuce będącej wytworem człowieka kontemplujemy człowieka, który jest obrazem Boga.

tłum. **Grzegorz Ostrowski**