

Phainomenon.
W poszukiwaniu statusu ontologicznego sztuki.

Anna Sieradzka-Kubacka

rozprawa doktorska

promotor:
prof. Konrad Kuzyszyn

recenzenci:
prof. Izabella Gustowska
prof. ASP Grzegorz Biliński

Akademia Sztuk Pięknych im. J. Matejki w Krakowie
Wydział Rzeźby

Kraków, 2016



Akademia Sztuk Pięknych
im. Jana Matejki w Krakowie
1818

SPIS TREŚCI:

I. GADANINA.....	5
...być – jest to to, co jest	5
...wszyscy jesteśmy zrodzeni z ziemi i wody	7
...początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza	10
...być i myśleć jest tym samym	14
...tyle bycia, ile jawienia się	19
...istota rzeczy leży poza powierzchnią, a powierzchnia jest powierzchowna	22
...realność jest spokrewniona z wrażeniem	26
...sensem bycia jest czasowość	29
...nie ma czasu bez człowieka	34
...wyruszyli (...), by polować na nieupozowane fragmenty życia	37
...jestem moim ciałem	39
II. W DRODZE KU WYDARZANIU.....	41
...człowiek stoi w prześwicie bycia	41
III. PO DRUGIEJ STRONIE	45
...dlaczego istnieje raczej coś niż nic?.....	45
...śmierć nigdy nie jest teraz	47
IV. ZAKOŃCZENIE.....	49
Bibliografia	51

WSTĘP

Niniejsza rozprawa jest zapisem refleksji towarzyszących mi podczas pracy nad artystyczną częścią doktoratu. Jest zapytywaniem o istotne dla mnie jako artysty zagadnienia, jest też moim własnym poszukiwaniem podobnych pytań w filozofii. Punktem wyjścia dla moich rozważań był byt, jednak w miarę zagłębiania się w ontyczno-ontologiczną problematykę, odkrywałam niezwykłą bliskość sztuki i filozofii, a zwłaszcza fenomenologii. Bo podobnie jak sztuka stawia pytania nie dając jednoznacznych odpowiedzi, tak i fenomenologia te pytania zadaje, nie wskazując ostatecznych rozwiązań, zaś poprzez swój pojętyczny charakter zbliża się do sztuki. I choć sięgnęłam do wielu tekstów filozoficznych, to piszę tę pracę z pozycji artysty, a nie filozofa. Przytoczone przeze mnie refleksje innych myślicieli zostały wybrane i zinterpretowane z perspektywy poruszanych przeze mnie zagadnień.

Poniższy tekst powstawał na przestrzeni kilku lat, a myśli zapisane w początkowym etapie, podczas kształtowania się pierwszych prac wideo, dołączyłam w appendiksie.

I.
GADANINA¹

...byt – jest to to, co jest

Parmenides

Co to jest byt? Pytanie na pozór proste, podobnie jak nasuwająca się odpowiedź. Doksa² nakazuje nam odpowiedzieć: wszystko. Ale formułując w ten sposób pytanie, w rzeczywistości nie chodzi jedynie o zawarte w nim słowo byt. „Ἔστι γὰρ εἶναι [esti gar einai], To bowiem bycie jest”³ – mówi Parmenides. Do tego *jest* odwołuje się po wielu wiekach Heidegger, przestrzegając przed zbyt pospieszną interpretacją tej sentencji.

Czy bycie jest czy nie jest czymś będącym?

Jaka jest różnica między byciem a bytem?

W Parmenidejskim *esti* Heidegger dopatruje się tego, o czym tradycja Zachodu, dzięki Platonowi, zdążyła zapomnieć przez stulecia⁴. Krytykując greckie początki interpretacji, czy wręcz pominięcia pytania o bycie, pisze o byciu, jako o pojęciu oczywistym,

¹ *Gadanina* to według M. Heideggera nazwanie myśli, wypowiedzenie; „pozytywny fenomen, który konstytuuje sposób bycia rozumienia i wykładania powszedniego bytowania. (...) Język jako możliwość wypowiedzenia kryje w sobie wykładalność rozumienia jestestwa”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, PWN, Warszawa 2008, s. 214

² Doksa – (gr.) mniemanie, opinia, pogląd, według Platona wiedza pozorna (źródło: encyklopedia PWN)

³ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 13

⁴ Mam tu na myśli platońską koncepcję ciał i idei oraz przyznanie ideom miana „bytu prawdziwego”, w przeciwieństwie do ciał.

„(...) jednakże ta powszechna zrozumiałość ukazuje jedynie niezrozumiałość”⁵.
Czym bowiem jest to, co jest?

Jak zauważa J. Gajda-Krynicka, punktem wyjścia dla Parmenidejskich badań nad bytem był język oraz właściwości składni greckiej. Ze specyfiki tej składni, i co za tym idzie podwójnej funkcji czasownika być (*einai*), można było wnioskować o prawdziwości zdania *ex definitione*, jak również o stałości i niezmienności podmiotu⁶. Parmenides, podjąwszy polemikę z koncepcjami *fizyków*, stawia byt – co później zostanie określone mianem ontologii – jako temat wiodący w filozofii, wyraźnie negując możliwość i rację pytań formułowanych przez greckich *fizyków*.

„Na pytanie: co jest, czemu można przypisać predykat bytowania nie można udzielać odpowiedzi opartej na oglądzie zmysłowym, rejestrującym przecież ruch, zmianę, powstawanie i ginięcie, wielość i zmienność”⁷. Gajda-Krynicka wyjaśnia, że Parmenides stawiając pytanie o to, co jest, poszukując odpowiedzi poprzez język, a nie *physis*, znalazł określenie: byt (*t'eon*)⁸. Sprzeciwił się zmysłowemu, opartemu na zjawiskach charakterowi poszukiwań *fizyków* jońskich, próbując ustalić o czym w zjawiającym się ludzkim zmysłom świecie, opisywanym przez nich, można orzekać, że jest. Według niego filozofia *fizyków* nie prowadzi do prawdy bytu, „(...) jest domeną śmiertelnych, zamkniętych na zawsze w kręgu mniemań, tożsamy (...), z ułudą zmysłów”⁹.

Warto wspomnieć o Ksenofanesie, być może prekursorze Parmenidejskiej ontologii, z jej koncepcją jednego, wiecznego i niezmiennego bytu, który był nauczycielem Parmenidesa. Stawiając koncepcję jedności boga sprzeciwił się politeizmowi religii greckiej...

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2008, s. 6

⁶ Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, PWN, Warszawa 2007, s. 199

⁷ Ibidem, s. 195

⁸ Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 195

⁹ Ibidem, s. 195

...kontynuował zainteresowania jońskich filozofów przyrody poszukując praprzyczyny, przasady *arche*, uznając przyznanie przez nich materii roli czynnika twórczego. W formie poematu opisał istnienie dwóch zasad materialnych, stanowiących tworzywo powstania i rozwoju wszechświata, wody i ziemi.

„Z ziemi bowiem jest wszystko i ziemią staje się w końcu”¹¹;

„Ziemią i wodą jest wszystko, co rodzi się i powstaje”¹².

Pierwsi filozofowie *sensu stricto*, *fizycy* (*gr. physis – natura*), jak nazywał ich Arystoteles, zajmowali się poszukiwaniem „pierwszych zasad i przyczyn”¹³. Przedmiotem ich dociekań było określenie tworzywa, prasubstancji, *arche*¹⁴, stanowiących przyczynę materialną natury, ich poszukiwania dążyły również do ustalenia struktur i praw, jakim ona podlega. „Owa prasubstancja, określana już od czasów Anaksymandra z Miletu mianem *arche*, to taka niezrodzona i niezniszczalna postać bytu, z którego powstają wszystkie inne rzeczy, podczas gdy on sam trwa”¹⁵. Anaksymander tę bezpostaciową, nieograniczoną rzeczywistość, zasadę wszelkiego powstawania i istnienia nazwał *apejron*. Określając *arche* mianem *apejronu*, bytu niedefiniowalnego, zrezygnował z przywoływania odniesień do rzeczy postrzeganych zmysłowo.

Zanim jednak młodszy od Talesa Anaksymander sformułował pojęcie *arche*, Tales użył słowa *physis* na określenie zasady powstania i rozwoju wszechrzeczy.

¹⁰ Ksenofanes, cyt. za: J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 110

¹¹ Ibidem, s. 109-110

¹² Ibidem, s. 110

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, cyt. za: J. Gajda-Krynicka, op. cit., s. 65

¹⁴ arche – (*gr. źródło, początek*), zasada początku, źródło bytu, powstania i poznania, (Słownik wyrazów obcych, PWN)

¹⁵ Ibidem, s. 66

„Tą zasadą, już według niego ukonkretnioną ma być woda, za pomocą której Tales chce wyjaśnić powstanie świata i rzeczy. (...) Woda jest również źródłem ruchu i życia”¹⁶. Anaksymenes, uczeń Anaksymandra, doszukiwał się nieograniczoności, jako cechy właściwej pierwszej zasadzie. Odnalazł prazasadę w powietrzu, tłumacząc wszelkie zmiany oraz pochodzenie i przejawy ruchu we wszechświecie zagęszczaniem i rozrzedzaniem się powietrza. „Ciepło powoduje rozrzedzanie, zimno skupianie się i zgęszczanie, i w ten sposób kształtują się wszystkie rzeczy (...). Tak powstaje wieczny ruch, który tkwi w samej naturze powietrza jako praelementu. Powietrze więc jest zarazem jakby duszą świata i duszą każdej istoty żywej”¹⁷.

Anaksymenes sformułował koncepcję duszy jako cząstki *arche*, Heraklit zaś doszukiwał się koncepcji duszy myślącej, logosu, rozumnej sfery bytu. Tales widział praszubstancję w wodzie, Anaksymenes w powietrzu, Anaksymander w *apejronie*. Według opisów Arystotelesa, Heraklit, taką zasadą będącą w ruchu, czyni ogień, „(...) z ognia przez zagęszczanie i rozrzedzanie wyprowadza to, co istnieje, i znowu do ognia sprowadzając, każe się temu rozpadać, jako że (...) ogień jest jedyną naturą wszelkiego podłoża, (...) wszystko jest wymianą ognia; wprowadza też określoną kolejność i określony czas przemiany świata, według pewnej konieczności przez los wyznaczonej”¹⁸. Wskazuje zatem na procesualność dziania się, stawania się i ginięcia, na wpisanie weń człowieka. Źródła ruchu, praprzyczyny dopatruje się w walce przeciwieństw, twierdzi, „(...) że pożyteczne jest przeciwieństwo i że najpiękniejsza harmonia rodzi się z rzeczy różniących się między sobą, i że wszystko powstaje z niezgody”¹⁹.

Heidegger zwraca później uwagę na to doświadczenie *fisis*, obecne już w myśli Heraklita. Stwierdza, „(...) że w pewnym momencie, gdzieś w niepojętej przeszłości, w tym doświadczeniu *fisis*, zaczynają się zachodnie dzieje, a człowiek staje się człowiekiem dziejowym. Tak pojęta wolność spełnia i dokonuje istotę prawdy w sensie odkrywania bytu”²⁰. Jak wyjaśnia Woźniak, „(...) dzięki temu – istotczy się Otwartość.

¹⁶ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 51

¹⁷ Ibidem, s. 52

¹⁸ J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 78

¹⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VIII, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 238

²⁰ M. Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, 1976, przeł. C. Woźniak, cyt. za: C. Woźniak, *Martina Heideggara myślenie sztuki*, Wydawnictwo A, Kraków 2004, s. 51

(...) a owo Otwarte określa sposób bytowania człowieka²¹. Heidegger tę otwartość rozumie jako *aletheia*, co pozwala przywrócić bytowi jego dawny, nadany przez Parmenidesa sens. Heidegger wyraźnie różnicuje byt od bycia bytu, wskazując na różnicę ontologiczną. Byt, to, co jest, obejmuje wszystkie przedmioty, dziedziny, przyrodę. Zaś bycie bytu to fakt ich istoczenia się. Wszystkie te przedmioty, osoby – są. Problem, jaki zauważył Heidegger, to pominięcie przez filozofię klasyczną właściwego znaczenia bycia i przeniesienie go właśnie na byt. Według Lévinasa, określając atrybuty bytu, docieramy do jego istoty. Po czym, za pomocą postrzegania, możemy stwierdzić o jego istnieniu. A istnienia, ze względu na swą ogólność, nie da się określić, ani zdefiniować. Filozofia średniowieczna nazywała to bycie bytu – transcendentnym. Heidegger stawia pytanie o znaczenie bycia i czyni zeń główny problem filozofii. „Rozumienie bycia jest charakterystyką i fundamentalnym faktem ludzkiej egzystencji”²². Skoro jednak tak jest, to czy jego rozumienie jest tak oczywiste i jasne?

Zdaniem Heideggera rozumienie bycia stanowi istotę bytu człowieka, zarazem jego czasowej egzystencji. Jak twierdzi, bycie człowieka znajduje swój sens w czasowości²³. Dopiero jego rozumienie otwiera możliwość bycia. Skoro *arche* pierwszych *fizyków* – woda, powietrze, *apejron*, czy ogień – pojmowana była jako materia posiadająca możliwość, *dynamis*, to czy nie przypomina ona możliwości, o której pisze Heidegger?

Filozofia średniowieczna nazwała bycie bytu transcendentnym, bo człowiek nauczył się przydawać cechy boskie niewytłumaczalnym i niepoznawalnym dla niego zjawiskom. Według Kanta możemy poznać tylko to, co mamy dane, a więc siebie, a nie Boga. Wraz z nastaniem filozofii średniowiecznej, bycie bytu musiało zostać zepchnięte, wyparte jako niezrozumiałe i niedające się poznać. Pomimo podjęcia problematyki bycia przez Heideggera oraz wskazania różnicy ontologicznej, uwikłany w codzienność współczesny człowiek coraz bardziej oddala się od rozmyślań na ten temat, co wskazuje raczej na powszechną obojętność wobec problematyki ontologicznej. Bo czy rzeczywiście, jak pytał Heidegger, jest nam potrzebne rozumienie bycia?

²¹ C. Woźniak, *Martina Heideggara myślenie sztuki*, op. cit., s. 51

²² E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 60

²³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 25

...początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza

Platon, *Fajdros*

Nauka o przeciwieństwach zainteresowała pitagorejczyków, stanowiąc punkt wyjścia dla ich koncepcji *arche*. Przyjmowali oni istnienie dziesięciu zasad (*archai*), które porządkowali w dwa szeregi, jako opozycje. Pierwszą, najogólniejszą opozycją była *peras* – *apeiron*²⁴. Przeciwieństwa składają się na całość poszczególnych bytów świata feno-menalnego, znajdują się we wszystkich postrzeganych zmysłowo rzeczach, stanach i zjawiskach, a te mogą istnieć dzięki równowadze przeciwieństw w nich zawartych, symetrii. Późniejsi pitagorejczycy odnaleźli tę symetrię w liczbach, i to liczba stała się zasadą wszystkiego, obejmując wszelkie aspekty życia i działania, zarówno człowieka, jak i natury. Filolaos zastanawiając się, co jest twórcywem świata, daje jednak inną odpowiedź, niż przyjęta przez nich koncepcja *arche* jako liczby: „Natura w swym porządku została zestrojona z nieograniczonego (*apeiron*) i ograniczonego (*peras*), jak cały wszechświat i wszystko, co się w nim znajduje (...). Wszystko, co istnieje, musi być albo ograniczone (*peras*), albo nieograniczone (*apeiron*), albo ograniczone i nieograniczone jednocześnie, nie może zaś być tylko nieograniczone. Skoro bowiem, to, co istnieje, nie jawi się jedynie jako ograniczone ani jako nieograniczone, jasne jest, że świat i wszystko, co w nim istnieje, zostało harmonijnie zestrojone z ograniczonego i nieograniczonego. Ujawnia się to zaś we wszystkim, co jest w świecie”²⁵. *Arche* Filolaosa jest substancją, „(...) z której wywodzi się to, co jest, z której powstają niebiosy, a w nich światy”²⁶. Jest to jednak substancja bierna, wymagająca dopełnienia, przyczyny – zasady czynnej. Taką zasadą okazała się być dla pitagorejczyków harmonia. Oprócz bycia proporcją, miarą i symetrią, liczba jest również źródłem i przyczyną porządku świata. Poszczególne rzeczy i zjawiska sprowadzali oni do określonych liczb, dlatego też przyjęli, iż harmonia – arcyliczba jest

²⁴ Następne to: parzyste – nieparzyste, jedność i mnogość, prawe – lewe, męskie – żeńskie, to, co w spoczynku i to, co w ruchu, proste i krzywe, światło i ciemność, dobro i zło, kwadratowe i prostokątne. Por. J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 181

²⁵ Ibidem, s. 182

²⁶ Ibidem, s. 183

podstawą ich istnienia, ma wymiar symboliczny i utożsamiana jest ze świętą liczbą dziesięć²⁷. Ale czy pitagorejczycy, poprzez uznanie liczby jako źródła i przyczyny, nie wskazują na myśl jako przyczynę? Przecież liczba i myśl, zanim zostaną nazwane, funkcjonują na podobnym poziomie abstrakcji. Liczba jest jedną z form myśli.

Również Anaksagoras, dopatrując się źródła rozumności w kosmosie, doszukiwał się istnienia rozumnego czynnika w naturze. Poszukiwał rozumowego aspektu *arche* – jej logosu. Za początek przyjął „(...) istnienie chaosu, jako całkowitego i bezwzględniego pomieszania elementów, które uważa za jeden i w sobie jednorodny byt”²⁸. Stworzył pierwszą koncepcję przyczyny rozumnej *nous*, utożsamiając ją ze źródłem ruchu. Co ciekawe, według Arystotelesa, *nous* jest bogiem w nas. A skoro *nous* byłoby źródłem ruchu, będąc jednocześnie przyczyną rozumną i bogiem w nas, to czy umysł ludzki mógłby być źródłem ruchu? Czy można przyjąć wniosek, iż filozofowie starożytni, w swych poszukiwaniach źródła ruchu pierwszej zasady, zaczęli zwracać się ku umysłowi ludzkiemu, a co za tym idzie zasygnalizowali nadejście ery Człowieka, XX-wiecznej metafizyki, gdzie człowiek, będąc jedynym rozumnym podmiotem, zajmuje centralne miejsce?

Gajda-Krynicka wyjaśnia, że dla filozofów przedplatońskich *arche* była tym, czemu przysługuje status bytowania, a Anaksagorasowa przyczyna rozumna (*nous*) to pierwsza w dziejach filozofii opisana postać tej substancji – bytującej inaczej, niż elementy i ciała. „Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem. A początek nie ma chwili narodzin. Z niego się rodzić musi wszystko, co się tylko rodzi, ale on sam z niczego. (...) Tak więc początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza”²⁹.

²⁷ Por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 188

„Działanie i istotę liczby należy oceniać według siły, jaka jest w dziesiątce: siła dziesiątki jest bowiem wielka, wszystko obejmująca i wszystko sprawiająca, początek i zasada, wódz i sternik życia boskiego, niebiańskiego i ludzkiego. Bez niej bowiem wszystko byłoby nieograniczone (*apejron*), niejasne i niejawne”.

²⁸ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, op. cit., s. 64

²⁹ Platon, *Fajdros*, 245 C., przeł., wyd. Antyk, s. 50

Jeśli w przyrodzie działa zasada przeciwieństw i wszystko się na niej opiera, a jej konsekwencją jest ruch, to postrzegana zmysłowo rzeczywistość musi mieć swoje przeciwieństwo, musi być poruszana przez inną, niepostrzeganą zmysłowo siłę, wartość, a może przestrzeń. I tak, przez stulecia, tradycja filozoficzna i psychologiczna uwikłana była w dualizm ducha i materii, czy też, po Kartezjuszu, świadomości i materii, *res cogitans* i *res extensa*, dualizm myślenia i cielesności (rozciągłości). Lecz czym jest ta „siła” i czy mamy prawo – nie mogąc poznać jej doświadczalnie – łączyć ją z przestrzenią? Zdaniem Kanta wszystko, co dociera do naszego umysłu nabiera cech czasoprzestrzennych. „(...) cały obszar doświadczenia jest wyznaczony przez przestrzeń i uprzestrzenniony czas”³⁰. Jednak Bergson sądzi, że należy „(...) pójść dalej i głębiej, rozerwać tę sieć przesłaniającą rzeczywistość, zagłębić się pod przestrzeń i ów abstrakcyjny czas, dotrzeć tam, gdzie jest prawdziwe trwanie”³¹.

Czy myśl, jako bezforemna, wprawiająca w ruch, poprzedzająca działanie, może być tą „siłą”, impulsem? Czy myśl jest czasoprzestrzenna? Bo niewątpliwie czasoprzestrzenny jest ruch, który mając swój początek i koniec, musi zachodzić w czasie. Koncepcja świadomości, jako heraklitejskiego przepływu treści, ma stanowić u Husserla swoistą, podstawową odmianę bytu³². Husserl mówi o czystej świadomości, która „(...) nie bywa nigdy dana przez wyglądy, lecz prezentuje się jako coś absolutnego”³³. Czy Husserlowskie intencjonalne akty świadomości, nie będąc aktami w sensie działania, mogą stanowić pewnego rodzaju ruch, impuls? A nasze myśli, odzwierciedlałyby w pewien sposób postrzeganą zmysłowo rzeczywistość?

Skoro początkiem ruchu jest to, co samo siebie porusza, należałoby określić, czym jest początek, jak umiejscowić go w czasie i jak w ogóle rozumieć pojęcie czasu. Z pewnością, zbyt pochopnie staralibyśmy się szukać odpowiedzi, postrzegając czas linearnie. Według Husserla, nie istnieje żadne punktowe teraz, czas jest płynięciem, a każde teraz ma za sobą nimb retencji i protencji. Derrida idąc dalej, mówi o konstytutywnej inności czasowości, formułując koncepcję śladu, będącego czymś

³⁰ B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, PWN, Warszawa 2014, s. 27

³¹ Ibidem, s. 27

³² Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990, s. XI (Słowo Wstępne)

³³ Ibidem, s. X (Słowo Wstępne)

źródłowym. Twierdzi, że ślad jest wcześniejszy niż źródło, jednak nie w znaczeniu linearnie płynącego czasu. Zdaniem Derridy, w mgnieniu oka zawarty jest rozstęp, który sprawia, że to, co się dzieje, jest różnicowaniem się inności, a czas rodzi się tam, gdzie jest różnica. Czy tak postrzegany rozstęp jest szczeliną w czasie? Niezależnie od jego liniowości czy warstwowości? Czy nasza ograniczona, postrzegana zmysłami rzeczywistość istnieje z konieczności, stanowiąc przeciwieństwo dla jakiejś innej, nieograniczonej, bezforemnej przestrzeni, w której bytuje myśl? Jeśli przyjmujemy, że myślenie jest procesem wydobywania i nazywania myśli, przywoływaniem obrazów bądź formułowaniem zdań, to czy tak wydobyta myśl jest impulsem, czy jest przyczyną? „Myśl jest fundamentalna, ponieważ nie jest zrodzona z niczego, lecz zarazem niefundamentalna, ponieważ nie stanowi podstawy niczego. Fundamentalna myśl jest bezdena. Jest przepaścią”³⁴.

Powyższe rozważania dotyczące początku, impulsu czy pobudzenia, można podsumować, przytaczając myśl Michela Henry'ego, współczesnego francuskiego fenomenologa. Używa on terminu samo-pobudzenia, które jest pobudzeniem przez siebie samego. Zaś wszelka percepcja, wyobrażenie, myśl koncepcyjna są pobudzeniem przez coś zewnętrznego, przez inność, „przez środowisko inności”³⁵. To z kolei skłania mnie do zwrócenia się ku myśli jako stanowiącej impuls, a tym samym do głębszego namysłu nad związkiem bycia i myślenia.

³⁴ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, wyd. Czytelnik, Warszawa 1991, s. 68

³⁵ Por. M. Henry, *Sztuka i fenomenologia życia*, w: Przegląd filozoficzno-literacki nr 3/2012, Warszawa, s. 161

...być i myśleć jest tym samym

Parmenides

„Myślenie nie jest czymś różnym od bytu, ale jest samym bytem, ponieważ on jest treścią myślenia i z niego wynika prawda (...) Dlatego bytem jest u niego zarówno ciało, jak dusza, rzeczy widzialne i niewidzialne, ziemia, woda i powietrze, jednym słowem – wszystko”³⁶. Tak pisze o związku bytu i myślenia u Parmenidesa historyk filozofii, Jan Legowicz. Parmenides formułując twierdzenie o bycie poruszył wiele kwestii, pozostawiając je otwartymi. Jego teza o tożsamości myślenia i bytu pojawiała się w różnych wariantach, w wielu systemach metafizyki. To przecież myślenie pyta o byt, o jego istotę.

Jeśli uznamy, że myślenie to proces (np. przywołujący skojarzenia wywołane realnie istniejącymi rzeczami), to musi ściśle wiązać się z czasem – niekoniecznie tym linearnym. Parmenides postawił wątek czasowości bytu, który kontynuowało wielu myślicieli, podobnie jak podjęte przez niego zagadnienie prawdy, jej związku z myślą i bytem. Jak pisze Deleuze, zależy ona „(...) od spotkania z czymś, co zmusi nas do myślenia i poszukiwania prawdy”³⁷. Jest odkrywaniem znaczenia, odnalezieniem sensu znaku, rozszyfrowywaniem. Jest nierozłączna z myślą. A zatem, nie-prawda musi być ingerencją w myśl, wtargnięciem, zakłóceniem, zaburzeniem bądź przestawieniem zastanego porządku. Jest przekształceniem pierwotnej myśli, złączonej z prawdą. Jeśli myśl miałaby poruszyć samą siebie, będąc początkiem i końcem jednocześnie, potrzebowałaby do zainicjowania tego ruchu właśnie takiego wtargnięcia, ingerencji przeciwieństwa, nie-prawdy. Myśl więc, jako bycie, byłaby – używając terminologii Heideggera – wydarzeniem się bytu.

Według Heideggera, stosunek bycia i myślenia jest „(...) obecny w każdym kroku prowadzącym do kwestii bycia”³⁸. Myślenie jest cechą wyróżniającą człowieka, może

³⁶ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, op. cit., s. 58

³⁷ G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M. P. Markowski, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk cop. 2000, s. 20

³⁸ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 49

otworzyć się i utrzymać w otwarciu na to, co do myślenia (...)”³⁹. Heidegger zadaje pytanie: „(...) od jakiego bytu winno wychodzić otwarcie bycia? Czy punkt wyjścia jest dowolny czy też (...) pierwszeństwo ma jakiś określony byt?”⁴⁰. Bowiemy „(...) bytuje wszystko, o czym mówimy, co uważamy, do czego się tak lub owak odnosimy; bytuje także to, czym my sami jesteśmy i jak jesteśmy”⁴¹.

Czy zatem myśl jest bytem *sui generis*?

Skoro myśl jest wydarzeniem się bytu, jest też możliwością. I jako taka jest wyłonieniem się formy z bezforemności, działania z bezruchu, jest niejako wejściem w Otwartość. Jednakże myśl, której została narzucona percepcyjna forma, „wygląd”, jako odbicie obrazu codzienności, może zamknąć się na Otwartość. Tym samym, oddala się od prawdy, od możliwości, a więc musi być bliżej nie-prawdy. W konsekwencji bycie, coraz bardziej oddalone od prawdy, staje się nie-prawdziwym. Codzienność, w którą zostaliśmy wrzuceni, pozbawia nasze bycie dążności do odnalezienia prawdy, do zrozumienia bycia. Husserl, wprowadzając redukcję fenomenologiczną, określił, że świat życia jest warstwą zbyt blisko leżącą powierzchni, w drodze do poznania. Bo, jedynie odzierając *rzecz samą* z kolejnych warstw, możemy dotrzeć do głębi, do *rzeczy samej*. Ale czy faktycznie tak jest?

Tylko w codzienności istniejemy przecież z innymi ludźmi, *zjawiamy się*. Wobec. Bycie wobec jest warunkiem koniecznym do zrozumienia bycia. Ludzie wokół nas, istniejąc w naszej codzienności, mogą stanowić impuls dla myśli, zbliżając nas ku prawdzie, Otwartości. Samą prawdę można ujmować w podobny sposób, jak Heidegger tłumaczy nie-byt. Nie-prawda nie jest wówczas zaprzeczeniem prawdy, lecz stanowi jej nierozdzieloną część, wraz z nią współtworząc integralną całość. W ten sposób, w tej samej mierze dochodzi do istoty samej prawdy, wskazuje jednak na inne właściwości i cechy *rzeczy samej*. Nie-prawda, będąc ingerencją i zaburzeniem porządku, powiększa nasze pole widzenia, zaś taki sposób myślenia skłania do poszukiwania, do wniknięcia głębiej, rozszerzając horyzont myśli.

³⁹ Por. Ibidem

⁴⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 9

⁴¹ Ibidem, s. 9

A to w konsekwencji zbliża nas do prawdy, do istoty.

Rozważając, czym jest byt, nie można pominąć problematyki percepcji, bowiem ona właśnie wskazuje podmiotowi istnienie innych bytów. Percepcja, używając terminologii Husserla, to intencjonalny akt świadomości, a więc nakierowany na inny byt. Ale, czy wszystko, czego doświadczamy, jest postrzegane przez naszą świadomość? Przecież spostrzeżenia wynikają nie tylko z naszych doświadczeń świadomych, ale również z tych, które percypujemy bez udziału świadomości. Zwykliśmy przecież parzyć poranną kawę, nie myśląc o jej sypaniu. Nasuwa się pytanie, czy Husserl miał rację, twierdząc, że to świadomość konstytuuje sens przedmiotu? Czy ludzka świadomość te sensory tworzy, czy wydobywa je z przedmiotu? Świadomość „ubrana” jest w formę, w swoją cielesną powłokę, musi należeć więc do podmiotu. Jeśli jednak jedynym podmiotem posiadającym świadomość jest człowiek, to sam człowiek w akcie świadomej percepcji, konstytuuje sens innych przedmiotów, będąc twórcą tych sensów.

Pytanie, czy myśl jest zdaniem czy obrazem, czy związek mówienia z myśleniem jest konieczny, zdaje się być wciąż aktualne i jednoznacznie nierozwiązane. Wittgenstein, we wczesnej fazie, opowiadał się za koniecznością użycia języka w procesie myślenia, zakładając, że jeśli człowiek myśli, to to, co myśli musi być w języku, że świat daje się opisać wyłącznie semantycznie. Jednak w późniejszych pismach (dalsze rozdziały *Dociekań filozoficznych*) tłumaczy, że człowiek ma zdolność widzenia tego, czego nie potrafi opisać, czego język nie pozwala rozstrzygnąć. Zatem myśl „myślałaby” obrazem. Choć, to właśnie skupienie jej na poziomie języka sprawiło, że nasza uwaga, po wiekach zapomnienia, niezauważenia, zwróciła się z powrotem ku słowu *jest* w przytoczonej przeze mnie na wstępie sentencji (Byt jest to to, co jest). A przecież Parmenides rozważał tę problematykę, wskazując na źródło językowe. Używanie języka przez człowieka stało się tak oczywiste, że przestaliśmy zwracać uwagę na znaczenia słów, stosując je często automatycznie. W końcu, sformułowanie „papier jest biały” jest oczywiste dla każdego. Bo, czy kupując marchewkę i pytając sprzedawcę: czy jest świeża, skupiamy się na owym *jest*?

Według Parmenidesa być i myśleć jest tym samym. Odkąd byt zastąpił bogów olimpijskich, a filozofia religię, byt zyskał aurę boskości. Jego pojmowanie stało się możliwe za sprawą zdolności *nous* – umysłu. Jak pisze H. Arendt: „To boskość powoduje, że myślenie i byt są tym samym. Używając swego umysłu (*nous*) i wycofując się myślowo ze świata rzeczy niszczalnych, człowiek upodabnia się do tego, co boskie”⁴². Jednak Arystoteles odróżnia *nous* od *logos*, które wyraża opinie na temat tego, co zdarza się w zakresie ludzkich, śmiertelnych spraw, a więc co jedynie wydaje się istnieć. Jako pewnego rodzaju byt, Arystoteles określił duszę człowieka, co podjął Tomasz z Akwinu wyróżniając duszę jako rodzaj szczególnego bytu, *anima*⁴³. Heidegger za taki szczególny byt uznał *jestestwo*, przyznając mu prymat zarówno ontyczny, jak i ontologiczny. Jestestwo, *Dasein*, to zatem byt właściwy jedynie człowiekowi, posiadający możliwość zapytywania. *Logos*, który zwykle się tłumaczy jako rozum, oznacza także, jak to przypomniał Heidegger, słowo, rozmowę, lecz także skupianie, zebranie⁴⁴. Zatem funkcją *logosu* byłoby skupienie myśli. Według Arystotelesa myślenie wywodzi się zawsze od jakiejś zasady: „Jedną część wytwarzania i ruchów nazywa się myśleniem (*noesis*), a drugą działaniem (*poiesis*); myślenie to ten rodzaj ruchu, który wychodzi z jakiejś zasady i formy, natomiast działanie to ruch, który się wywodzi z ostatecznych wyników myślenia”⁴⁵.

Czy działanie w odniesieniu do myśli nie jest samo-pobudzeniem?

Czy pobudzenie, wybudzenie z uśpienia, nie jest zadaniem sztuki *per se*?

W eseju *Pytanie o technikę* Heidegger pisze: „Technika jest sposobem odkrywania. (...) To, co rozstrzygające w *techne*, nie tkwi bynajmniej w robocie i majsterce, w stosowaniu środków, lecz we wspomnianym odkrywaniu. Jako odkrywanie właśnie, nie zaś jako sporządzanie, *techne* jest wy-dobywaniem”⁴⁶. Czy wy-dobywaniem nie jest również nadawanie sensów przedmiotom, o czym pisałam wcześniej?

⁴² H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 192

⁴³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 18-19

⁴⁴ Por. B. Skarga, *Ślad i Obecność*, PWN, Warszawa 2002, rozdz. *Co zwie się myśleniem?*

⁴⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, ks. VII, 1032b, za: Barbara Skarga *Ślad i obecność*, op. cit., s. 123

⁴⁶ M. Heidegger, *Pytanie o technikę* ze zbioru *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, wyd. Czytelnik, Warszawa 1977, s. 231

Opisując początki sztuki Zachodu, sztukę Grecji Heidegger nazywa odkrywaniem. Nie wiąże jej w żaden sposób z estetyką czy twórczością kulturalną, ale z prawdą. Prawda, jej poszukiwanie i odkrywanie, to istota *techne*, sztuk artystycznych. Zadając pytanie, czym była sztuka i dlaczego nosiła skromne miano *techne*, Heidegger odpowiada: „(...) ponieważ była odkrywaniem, wprowadzającym i dobywającym na jaw”⁴⁷, *techne* „(...) wprowadza człowieka na jakąś drogę odkrywania”⁴⁸.

Czy sztuka dociera do istoty, do rzeczy samej?

Czy odsłania się w swoistym doświadczeniu wewnętrznym?

Czy stanowi dla artysty rodzaj samo-pobudzenia?

⁴⁷ Ibidem, s. 244

⁴⁸ Ibidem

Myślenie to rozumowanie, prowadzące do poszukiwania prawdy, wymagające jednakże czegoś w rodzaju impulsu, pobudzenia, niejako wybudzenia z uśpienia. To przypadek i nieuchronność⁴⁹. U H. Arendt takim impulsem jest potrzeba samopokazania. Siła jego działania podobna jest do tej, która kieruje instynktem samozachowawczym. „Wszystko, co jest żywe ma potrzebę pojawiania się, dostosowania się do świata zjawisk przez pokazanie i odsłanianie siebie jako indywiduum”⁵⁰. Czy zatem, to zjawianie się, a ściślej sposób, w jaki się zjawiamy, byłby istotą naszego bycia? Oczywiście nie chodzi tu o powierzchowną prezentację, zwyczajowo rozumiane pojawianie się. Jacek Migasiński, w tekście dotyczącym fenomenologii M. Henry'ego, tak tłumaczy różnicę między jawieniem się a pojawianiem: „(...) jawienie się w swym substancjalnym charakterze (...) jest strukturalnie odmienne od wszystkiego tego, co może się pojawić w «widzeniu» (videre) nastawionym na zewnętrzne przedstawienia. Jest ono wszak owym źródłowym, niepowątpiewalnym, «wydawaniem się» (videor) (...)”⁵¹. Dalej, tłumacząc myśl Henry'ego oraz jego dystansowanie się wobec „ontologii fundamentalnej” Heideggera, prof. Migasiński pisze: „(...) pierwotną formą bycia jest bowiem jawienie się jako takie, a Heideggerowskie wiązanie bycia ze «światowymi» bytami sprowadza to bycie samo do jakiejś (...) formy egzystencji”⁵². Jawienie się wiąże się również ze źródłowym czuciem, które odsłania się w swoistym doświadczeniu wewnętrznym. Ale czy takie doświadczenie wewnętrzne, to źródłowe czucie, nie jest tym, co pozwala nam odbierać sztukę? Docierać do jej istoty? Czy nie ono właśnie sprawia, że czujemy jej prawdziwość bądź nie-?

⁴⁹ Por. G. Deleuze, *Proust i znaki*, op. cit., s. 20

⁵⁰ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 64

⁵¹ J. Migasiński, *Kartezjusz podług Henry'ego: początek fenomenologii*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, op. cit., s. 212

⁵² *Ibidem*, s. 212

Ksenofanes, jako jeden z pierwszych, zwrócił uwagę na nieprawdziwość wniosków wysnutych na podstawie mniemań ludzkich. Zauważył, że ludzie patrząc na otaczający ich świat, ulegają subiektywizmowi, którego przezwyciężenie jest nadzwyczaj trudne. Mniemanie bowiem wytwarza fałszywy obraz świata i rzeczywistości. Przez wiele wieków funkcjonowało w filozofii przekonanie o niższości postrzegania poprzez zjawiska i zmysły, o mylności postrzeżeń i wynikających z nich błędnych wniosków. Jednak wielu współczesnych filozofów, włącznie z H. Arendt, proponuje odwrócenie koncepcji platońskiej jaskini. W swej książce *Myślenie*, przytacza ona słowa Adolfa Portmanna, zoologa: „Problemem badawczym nie jest to, czym coś jest, lecz jak się ono *pojawia*”⁵³, zwracając uwagę na fakt samopokazywania się gatunków, a także na niezaprzeczalny związek przedmiotu postrzeganego z oglądającym okiem. Portmann stwierdza wręcz, że życie to „(...) pojawienie się wewnętrznego w zewnętrznym”⁵⁴, ustalając tym samym prymat zewnętrznego zjawiska. Ale, jak zauważa Arendt, ta dominacja zewnętrznego zjawiska „(...) implikuje spontaniczną aktywność naszych zmysłów (...)”⁵⁵, zaś potrzeba samopokazania się kierowana jest wewnętrznym impulsem. „Prawie się wydaje – pisze Arendt – że wszystko, co jest żywe – poza tym, że jego powierzchnia jest zjawiskiem, że posiada zdolność bycia widzianym i pojawiania się innym – ma potrzebę pojawiania się”⁵⁶. Wynika z tego fakt, jak nazywa go Arendt, odwrócenia wartości powierzchni⁵⁷. A zatem należałoby ponownie przemyśleć dotychczasowe założenia i poglądy, „(...) wedle których istota rzeczy leży poza powierzchnią, a powierzchnia jest powierzchowna”⁵⁸.

Nie bez powodu zatem Michel Henry stwierdza: „Tyle bycia, ile jawienia się”, oznajmiając tym samym, że „(...) to jawienie się jest źródłem bycia”⁵⁹. Dystansuje się w ten sposób wobec ontologii Heideggera, zarzucając mu, że pozostaje wierny całej filozofii Zachodu, przez pozostawanie w kręgu filozofii „reprezentacji”, zaś opisując sposób jawienia się fenomenów, przed-stawień, przyjmuje zjawianie się rzeczy

⁵³ A. Portmann, za H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 62

⁵⁴ Ibidem, s. 63

⁵⁵ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 63

⁵⁶ Ibidem, s. 64

⁵⁷ Por. H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 64-65

⁵⁸ Ibidem, s. 65

⁵⁹ M. Murawska, *Samo źródło źródłowości. Kategoria jawienia się w fenomenologii Michela Henry'ego i Henri Maldineya*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, op. cit., s. 293

na zewnątrz. Dalej, traktuje zjawiska prezentujące się świadomości jako to, „co ukazuje się w świetle”, to, „co staje przede mną, (...) na zewnątrz”, że fenomeny zawsze należą do bycia-w-świecie, a więc do zewnętrżności, i w konsekwencji nie udaje mu się dotrzeć do metafizycznego źródła⁶⁰.

Co istotne, zjawisko zawsze do czegoś odsyła, zjawia się bowiem w świecie, który jest horyzontem. Bo, jak twierdzi Henry: „(...) każde zjawisko cechuje horyzontalność, czyli odniesienie do innych zjawisk”⁶¹.

⁶⁰ Por. J. Migasiński, *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, op. cit., s. 209

⁶¹ D. Zahavi, *Michel Henry i fenomenologia niewidzialnego*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki* nr 3/2012, op. cit., s. 316

**...istota rzeczy leży poza powierzchnią,
a powierzchnia jest powierzchowna**

H. Arendt ⁶²

Zatem zjawianie się, czy pojawianie, jest możliwe jedynie wobec innego, co określa nasze bycie w społeczeństwie *ex definitione* oraz wynikającą z niego potrzebę pojawiania się. Ale czy nie jest ono zbyt powierzchowne, aby na jego podstawie wnioskować o istocie rzeczy, o istocie naszego bytu? Skoro odnajdujemy naszą tożsamość we wszystkim, co nam się przydarza, to może w tym samym stopniu pojawiajemy się wobec, od-dajemy innym? Czy skrywając nasze myśli, wrażenia i uczucia, czyli to, co powszechnie nauczyliśmy się nazywać naszym wnętrzem, możemy uznać, że sposób, w jaki zjawiamy się światu, powierzchnia naszego Ja, świadczy o istocie naszego bytu?

„To, co wewnętrzne, funkcjonalny aparat procesu życia, jest przykryte przez to, co zewnętrzne i co z punktu widzenia procesu życia ma tylko jedną funkcję, a mianowicie ukryć i ochronić to, co wewnętrzne, przed wydobyciem na jaw w świecie zjawisk. Gdyby wewnętrzne się pojawiło, to wyglądalibyśmy wszyscy podobnie”⁶³.

Zgoła odmiennie ujmuje problematykę powierzchni S. Sontag: „Oto powierzchnia. A teraz pomyślcie, a raczej wycujcie to, co się pod nią kryje, jaka musi być rzeczywistość, jeżeli tak wygląda. (...) Fotografia daje nam do zrozumienia, że poznamy świat, jeżeli przyjmiemy go takim, jaki jawi się w obiektywie. Jest to jednak przeciwieństwo poznania. Poznanie bowiem zaczyna się od nieprzyjmowania świata takim, na jaki wygląda”⁶⁴. Zatem zjawiskowość zdaje się rysować złudną możliwość poznania. Powierzchnia zaś zjawiając się, skrywa tajemnicę, zasłania to, co ma być poznane. „Gdyby powłoki ciała były przezroczyste, nie mielibyśmy wycucia tajemnicy. (...) Podziwialibyśmy czerwone wzgórza wątroby, jej ciężkie od krwi śliskie płyty (...).

⁶² Fragment pochodzi z książki H. Arendt *Myślenie*, nie stanowi konstatynego punktu widzenia autorki, nakreśla jedynie obszar rozważań.

⁶³ H. Arendt, *Myślenie*, *op. cit.*, s. 63.

⁶⁴ S. Sontag, *O fotografii*, przeł. S. Magala, wyd. Karakter, Kraków 2009, s. 31-32

Ale jesteśmy w innej sytuacji. Nie możemy wejrzeć w siebie i świadomie towarzyszyć dziejącym się w nas głębokim procesom⁶⁵. Czy zatem powierzchnia skrywa istotę rzeczy, czy pełni wyłącznie funkcję ochronną?

Arendt, odwracając koncepcję platońskiej jaskini, nadaje znaczenia zjawiskowości naszego istnienia, zaś powierzchnia, jako zewnętrzna warstwa, zdaje się być jej przejawem. Kwestionując dotychczasową hierarchię, zadaje pytanie, czy „(...) skoro żyjemy w pojawiającym się świecie, to czy nie jest bardziej prawdopodobne, że ważne i pełne znaczenia w naszym świecie jest to, co znajduje się na powierzchni?”⁶⁶ Takie myślenie nie wyklucza jednak istotności wnętrza w przypadku bytu ożywionego, gdyż jeśli powierzchnia stanowi warstwę ochronną, stając się powłoką, chroni to, co skrywa w swym wnętrzu, nadając znaczenia temu, co ukryte, zmuszając tym samym nasze zmysły do podjęcia wysiłku – dążności, gotowości poznania, a wreszcie zajrzenia pod powierzchnię, w głąb. Istota rzeczy zdaje się zatem nie tylko leżeć poza powierzchnią, lecz również pod nią, a nawet w niej. „Rzeczy się odsłaniają, lecz również chronią się przed odsłonięciem i jeśli chodzi o to, co leży poniżej, ta ochrona jest chyba ich najważniejszą funkcją. W każdym razie jest to prawdziwe w stosunku do rzeczy ożywionych, gdzie powierzchnia kryje i chroni wewnętrzne organy będące źródłem życia”⁶⁷.

O poszukiwaniu istoty bytu, niewidocznej zmysłom, czytamy już w tekstach starożytnych Indii: „Włóż oto tę sól do wody i jutro rano przyjdź do mnie. Ten uczynił to, a ojciec rzekł: Przynieś mi sól, którąś włożył wieczorem do wody. - Ten szukał jej, lecz nie znalazł, gdyż całkiem się rozpuściła. Skosztuj tej wody z jednej strony, jakież ma smak? - Słony. - Skosztuj ze środka, jakież ma smak? - Słony. (...) - Zawsze to się dzieje. Podobnie (...) nie widzisz tu wcale bytu, a jednak on jest”⁶⁸.

Parmenides sprzeciwił się zmysłowemu, opartemu na zjawiskach charakterowi poszukiwań fizyków jońskich, co przyczyniło się do wielowiekowej teoretycznej supremacji bytu i prawdy nad zjawiskiem. Niezaprzeczalny jednak wydaje się fakt prymatu zjawiska w życiu codziennym, co zauważa Arendt. Przyzwyczailiśmy się

⁶⁵ J. Brach-Czaina, *Błony Umysłu*, wyd. Sic!, Warszawa 2003, s. 102

⁶⁶ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 61.

⁶⁷ Ibidem, s. 59

⁶⁸ *Czhandogja Upaniszad*, wyd. Miniatura, 1996, z Księgi Szóstej, rozdział 13, s. 14

postrzegać świat zmysłami, wnioskować o jego znaczeniu na podstawie spostrzeżeń. Wszelkie nauki opierają swą wiedzę na faktach wysnutych na podstawie zjawisk.

„Naukowiec również zależy od zjawisk. (...) aby dowiedzieć się, co leży poza powierzchnią, przekrawa widzialne ciało i zagląda do środka”⁶⁹.

Piero Camporesi w książce *Laboratoria zmysłów*, opisuje emocje towarzyszące artyście zaglądnącemu pod powierzchnię skóry. Leonardo da Vinci przechwalał się, że „(...) rozkroił ponad dziesięć ciał ludzkich”⁷⁰, a „(...) mdłości i strach przed przebywaniem nocą w towarzystwie poćwiartowanych, obdartych ze skóry i przerażająco wyglądających trupów stanowiły wysoką cenę, którą należało zapłacić, aby zajrzeć pod powierzchnię i zobaczyć tajemnicę nieruchomego, kadawerycznego piękna”⁷¹. Artysta, pragnąc zajrzeć do wnętrza ciała ludzkiego, chcąc odkryć płataninę żył, żyłek i wnętrzości skrywanych na co dzień pod powierzchnią skóry, musiał wcielić się w rolę „rzeźnika-anatomisty”⁷².

„Szkielet to księga. Tam nieznanne
tajemnice obserwujesz ludzkiego losu
i obranych z mięsa kości otwarte stronice
mówią o dogmatach życia w obliczu śmierci.

Przepytywany językami noży
odpowiada ci pokrojony trup
ustami wielu ran”⁷³.

⁶⁹ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 57

⁷⁰ P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk cop. 2005, s. 153

⁷¹ Ibidem

⁷² Por. Ibidem

⁷³ Fragment sonetu Bartolomea Dottiego, *Grandi tu leggi e i tumuli scoperti*, cyt. za: P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, op. cit., s. 160

W XVII wieku pragnienie poznania, wejrzenia pod powierzchnię skóry było tak wielkie, że z publicznych sekcji urządzono sobie z jednej strony atrakcyjną rozrywkę, z drugiej zaś była to szansa „(...) zapuszczenia wzroku w niewidoczne mirabilia (chronione przez skórę, mięśnie, błony, chrząstki, kostne osłonki) ukryte w ciele”⁷⁴. Kusiła podróż „(...) po niedostępnych zakamarkach trzewi, niezwykły, ponury chromatyzm miękkich organów, powolne i stopniowe objawianie się mikrokosmosu ciała i mięśni”⁷⁵.

Prawie cztery wieki później, wychowani na obrazach okropności wojen, na wystawach World Press Photo, prześcigających się w prezentowaniu coraz drastyczniejszych fotografii, przyzwyczailiśmy się już do ich widoku. „Wstrząs wywołany zdjęciami potworności przy ponownym ich oglądaniu ustępuje, podobnie jak zaskoczenie i zmieszanie (...). Ogromny katalog fotograficzny nędzy i niesprawiedliwości na świecie w pewnej mierze oswoił wszystkich z ludzkim nieszczęściem – skutkiem czego najpotworniejsze sceny wydają nam się całkiem zwyczajne, opatrzone, odległe («to tylko fotografia») i nieuniknione”⁷⁶.

Jednak przekrawając ciało, zaglądamy pod powierzchnię, do środka, by ukazać je naszym zmysłom, by dowiedzieć się, zdobyć pewną prawdę, jak pisze Arendt, leżącą poza zjawiskami. Ponieważ jednak muszą mieć one podstawę, która nie jest zjawiskiem, dlatego, czerpiąc ze świata zmysłowego, możemy zwrócić się ku temu, co Heidegger nazywał nieskrytością, *aletheia*. Jednak umysł, jak zauważa Arendt, pozostając związany ze światem zjawisk, „(...) oczekuje, że coś mu się pojawi”⁷⁷, bowiem w poszukiwaniu prawdy zwykliśmy opierać się na doświadczeniu wzrokowym. Wzrok stał się podstawowym zmysłem percepcji, a wraz z nim – naoczność, która stała się ideałem prawdziwości. Dla współczesnego człowieka, stała się ona najwyższą, ostateczną formą prawdziwego poznania: „(...) ostatecznym celem badacza jest ujawnienie tego, co może być ukryte pod powierzchnią”⁷⁸.

⁷⁴ P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, op. cit., s. 153

⁷⁵ Ibidem

⁷⁶ S. Sontag, *O fotografii*, op. cit., s. 28-29

⁷⁷ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 57

⁷⁸ Ibidem

...realność jest spokrewniona z wrażeniem

H. Arendt

Świat jest zjawiskiem. To jego zjawiskowość powodowała myśl o istnieniu czegoś, co nie jest zjawiskiem⁷⁹. Arendt, poza pięcioma zmysłami, którymi odbieramy świat zjawisk, wyszczególnia szósty, odpowiadający realności świata. Doznanie realności, jak zauważa, nie jest wrażeniem, to czyste tu i teraz. „Realność jest spokrewniona z wrażeniem; uczucie realności (lub nierealności) towarzyszy wszystkim doznaniom moich zmysłów”⁸⁰. Wskazuje ono jednak na pewną czasowość, a nawet ulotność owego doznania. Jest stanem psychicznym, reakcją, zatem musi trwać w czasie. Jednak jego natężenie jest sinusoidą, a będąc reakcją, musi istnieć na zasadzie przeciwieństw. Doznanie realności – czyste tu i teraz – nie może być odbierane z taką samą intensywnością w każdym swoim momencie, być identyczne w każdym punkcie odmierzanego linearnie czasu. Bo podobnie, jak piękno jawi nam się w odróżnieniu od brzydoty, a dobro w kontraście do zła, tak doznanie realności może zostać rozpoznane w przeciwieństwie do jego braku. Mamy zatem do czynienia nie tylko z uczuciem realności, ale wręcz z jego brakiem. Zaś uczucie braku realności łączy się z odczuwaniem czasu oraz jego następstwem. Jeśli poproszona o określenie dnia tygodnia chwili obecnej, nie mogę udzielić właściwej odpowiedzi, czy oznacza to, że brak mi uczucia realności? Czy skierowanie świadomości wystarczy, by osadzić mnie-podmiot w rzeczywistości? Określenie swojego miejsca w czasie ma świadczyć o naszym świadomym istnieniu w rzeczywistości społecznej. Zaś nieokreślenie takiego miejsca i czasu, umiejscawia nas w nieokreślonej przestrzeni oddalonej od realności oraz związanego z nią czasu. A może będąc pozbawionym uczucia realności istniejemy wyraźniej w sferze myśli? Potrafimy zobaczyć i uchwycić zjawiające się przed oczami obrazy, nadając formę przewijającym się, jak w filmie, myślom? W ten sposób codzienność postrzegana zmysłami usuwa się, stając się niezauważalną, pozwalając myślom zyskać formę, wyjść ze swej bezforemności. Doznanie rzeczywistości musi

⁷⁹ Por. H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 56-57

⁸⁰ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 91

oddalić się, by wprowadzić nas w stan jej braku – odartej z obrazów codzienności. Nie oznacza to bynajmniej ani odrzucenia materialności istnienia, ani zanegowania codzienności.

Jednak wrażenie nie jest tylko stanem wewnętrznym. Współczesny fenomenolog, Maine de Biran odróżnia we wrażeniu to, co odczute od samego doznawania, treść wrażenia od stanu odczuwania. Renaud Barbaras, przytaczając słowa Michela Henry, zauważa, że „(...) u samych źródeł doświadczenia zmysłowego znajdujemy odczucie ruchu. (...) Transcendentalny status ruchu jest szczególnie widoczny w przypadku dotyku: «Kierując nasze ruchy na rzeczy i przeciw nim, sprawiamy, że rodzą się w nas doznania dotykowe, które odnoszą się do samej substancji rzeczywistości»⁸¹. Tak więc istotne jest tu rozróżnienie na immanencję oraz transcendencję, zawarte równocześnie we wrażeniu.

Przytoczone przeze mnie słowa Arendt, wskazują na istnienie odczuwającego doznania zmysłowe podmiotu. Jednak, aby wrażenie mogło zostać doznane przez podmiot, musi być wywołane jakimś bodźcem, doznanie musi do czegoś się odnosić. Takim bodźcem może być postrzeganie. Merleau-Ponty zauważa: „Doznawanie (...) zawiera zawsze odniesienie do ciała”⁸². To poprzez ciało odczuwamy, będąc jednocześnie doznającym i doznawanym, dotykającym i dotykany. Percepcja wzrokowa, postrzeganie, jest możliwa poprzez podmiot będący ciałem. Czym jednak jest postrzeganie, percepcja, postrzeżenie? Czy postrzeganie jest tym samym, co postrzeżenie? Postrzeżenie jest wyobrażeniem, obrazem pojawiającym się w naszym umyśle, dotyczącym tego, co pamiętamy bądź widzieliśmy przed chwilą. Postrzeganie jest nakierowaniem wzroku i świadomości na realnie istniejącą rzecz – nie możemy jednak postrzegać jednocześnie tej samej rzeczy z wielu stron, jak również nie możemy postrzegać wszystkiego, co jest dostępne naszemu wzrokowi w jednej chwili. Umysł niewątpliwie opiera swe myślenie na zjawiskach, zaś my, jesteśmy tak mocno wrzuceni w świat zjawisk, że nie potrafimy się od nich uwolnić. Podobnie, jak nie możemy funkcjonować nie-zjawiając się. „W tym świecie, w który wkraczamy

⁸¹ R. Barbaras, *Od fenomenologii ciała do ontologii żywej cielesności*, w: Przegląd filozoficzno-literacki, op. cit., s. 259

⁸² Ibidem

pojawiając się nie wiadomo skąd i z którego nie wiadomo dokąd znikamy, byt i zjawisko są ze sobą zbieżne. (...) Nikt i nic nie istnieje na tej planecie, czyje istnienie nie zakładałoby obserwatora. Innymi słowy, nic, co jest, o ile się pojawia, nie istnieje pojedynczo, wszystko co jest, pojęte jest jako postrzegane przez kogoś”⁸³.

Czy spostrzeganie wiąże się z pamięcią? W dialogu Sokratesa z Tajejtem Platon odróżnia spostrzeganie – widzenie, od spostrzeżenia – widoku. A ponieważ człowiek chowa w pamięci to, co zobaczył, zatem spostrzeganie musi być związane z pamięcią, także z przypominaniem sobie tego, co się niegdyś widziało. To pamięć umożliwia nam oglądanie obrazów przeszłości wrzucając nas w bezlitosną plątaninę minionego czasu, jak w kłacza, *rhisome*. Zdarza się jednak, że zbyt mocno splątani odnajdujemy w pamięci jedynie bezkształtne, nienazwane wrażenia – obrazów, zdarzeń, miejsc, osób – nie potrafiąc wydobyć z myśli żadnego słowa. To myśl musi nadać wrażeniu formę, abyśmy mogli je sobie przypomnieć. Przypominanie więc, to także wydobywanie, nazywanie.

⁸³ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 51-52

Podejmując rozważania ontologiczne, nie można pominąć istotnego zagadnienia, z którym wiąże się nasze *jest*. Czas.

Heidegger wprowadził pojęcie *Da-sein*, by wskazać na czysty wyraz bycia w odniesieniu do egzystencji człowieka, by odróżnić byt człowieka od innych bytów, lecz jednocześnie wskazać na naszą ziemską egzystencję, zakończoną śmiercią. Narodziny i śmierć same przecież zapisują się na osi czasu naszej jednostkowej egzystencji. *Da-sein*, tłumacząc jako *bycie-tu-oto*, to nasze *jestestwo* – „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania”⁸⁴. A jesteśmy niewątpliwie w czasie. Co więcej, *Da-sein*, jako posiadające możliwość zadawania pytań, podążając za myślą Heideggera, może rozumieć siebie w swoim byciu. „Swoiste dla tego bytu jest to, że wraz z jego byciem i poprzez nie bycie to zostaje mu otwarte. *Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa*”⁸⁵. Jestestwo egzystuje zawsze w jakimś świecie, „(...) jest ontycznie ukonstytuowane przez bycie-w-świecie”⁸⁶. To właśnie do świata odnosi się jestestwo w rozumieniu samego siebie, świat jest horyzontem *Da-sein*. Heidegger przyznaje jestestwu prymat wobec innych bytów, jednak tylko byt ludzki ma możliwość zrozumienia odmiennych od siebie bytów. Podejmuje się zrewidowania dotychczasowych koncepcji czasu, dostrzegając przepaść między tym, co bytuje „czasowo”, a co „ponadczasowo”. W liście do Husserla z 22 października 1927 roku wyznaje, iż głównym problemem ontologicznym *Da-sein* jest „(...) poznać modus bycia bytu, w którym konstytuuje się świat”⁸⁷. Sposób bycia człowieka jest całkowicie różny od pozostałych istnień, „(...) i to

⁸⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 10

⁸⁵ Ibidem, s. 16

⁸⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 93

⁸⁷ M. Heidegger, *Lettre a Husserl*, 22.10.1927, w: *Cahier de l'Herne, Édition de l'Herne*, tłum. własne, Paris 1983, s. 68 (*est savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le monde se constitue*)

właśnie z powodu właściwego sobie sposobu bycia w świecie zawiera on w sobie możliwość konstytucji transcendentalnej”⁸⁸.

Lecz, co bytuje czasowo, a co ponadczasowo, i czym jest czas?

Arystoteles w *Fizyce* wyraża wątpliwość, co do istnienia czasu pytając, czy jest on „(...) jedną z rzeczy istniejących czy nieistniejących, i jaka jest jego natura? (...) bo oto jedna jego część przeminęła i już jej nie ma, podczas gdy inna dopiero będzie i jeszcze jej nie ma. (...) z takich to części składa się wszelki czas, zarówno ten nieskończony, jak i każdy dowolnie wzięty jego okres”⁸⁹. Można więc wnioskować o istnieniu jakichś dwóch odmiennych czasów: wiecznego, jak powie później Spinoza, *sub specie aeternitatis* (z punktu widzenia wieczności) oraz realnego, zwykłego ciągu zdarzeń, *sub specie durations* (z punktu widzenia trwania)⁹⁰. Arendt wskazuje na istnienie czasu subiektywnego, postrzeganego przez człowieka w odniesieniu do mijającej, jednostkowej egzystencji, odróżniając go od obiektywnego czasu świata realnego, w którym przyszło mu żyć. „Bezpośrednie przeżycie długości roku zmienia się zasadniczo w miarę upływu naszego życia. (...) Obok tego wewnętrznego zegara każdego żywego stworzenia jest czas obiektywny, zgodnie z którym każdy rok jest jednakowo długi. Jest to czas świata i jego cichym założeniem jest (...) brak początku i końca świata; założenie, które wydaje się naturalne jedynie stworzeniom wchodzącym w świat już istniejący, który również je przetrwa”⁹¹.

A zatem czasu nie można określić jednoznacznie. Z pewnością jednak jego odczuwanie wiąże się z naszym jestestwem, obecnością i konstytuowaniem się w świecie. Istnieje obiektywny czas świata, w który każdy z nas w chwili narodzin wpisuje się *nolens volens*, oraz subiektywny, odczuwany przez każdego indywidualnie. Ten ostatni może płynąć linearnie – wówczas odnosi się do rzeczywistości i pozostaje w związku z przestrzenią. Z drugiej strony, jest czas pamięci – pozbawiony liniowości,

⁸⁸ Ibidem, (*et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendente*)

⁸⁹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii, Fizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010, s. 169

⁹⁰ Por: R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, PWN, Warszawa 2000, s. 83

⁹¹ H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 53-54

odrywający nas od realnej przestrzeni *tu i teraz*. Przyzwyczajaliśmy się określać czas linearnie, bo tak jest łatwiej, a za naturalną jego cechą przyjęliśmy konsekwentne następowanie po sobie kolejnych punktów terażniejszości, z których każdy ledwo się pojawiwszy, należy już do przeszłości. Takie pojmowanie pozwala nam żyć wobec, komunikować się, mieć jakąś wspólną część siebie ze światem. Wystarczy jednak sięgnąć do starych fotografii, by doznać innego odczucia czasu. I nie chodzi nawet o to, że przenoszą nas one w inne, minione już chwile, ale jak mówi Pontremoli: „Fotografia zmienia wstępne warunki doświadczania czasu”⁹². Bowiem, jako obraz uchwycony, pozwala nam zauważyć czas innego człowieka. Jednak chwila zamknięta w fotografii nigdy nie połączy się z tą, przynależną oglądającemu, gdyż „(...) obraz uchwycony nadal biegnie”⁹³. W ten sposób „(...) kilka ułamków sekundy Historii zdołało uniknąć zatopienia w przeszłości – żyją nadal, samodzielnie, nie anachronicznie, na oczach terażniejszego świadka”⁹⁴. Tymczasem Barthes pisze, że fotografia nie jest zdolna do przypominania przeszłości, bo nie ma w niej żadnych cech Proustowskich, odróżniając tym samym czas uchwycony od czasu pamięci. Pontremoli nazywa zdjęcie *antypamiątką*, tłumacząc, że jego „(...) czas nie poddaje się dyscyplinie pamięci”⁹⁵. Ale przecież pamięć, a zatem i związany z nią czas, nie może podlegać jakiegokolwiek dyscyplinie, choćby z samego faktu swego nieliniowego charakteru. Nie można zaprzeczyć, że zarówno pamięć, jak i fotografia podlegają trwaniu. Obydwie potrafią uchwycić obraz, zatrzymując go w konkretnym momencie, zaburzając jego naturalny bieg. Jednak pamięć, w odróżnieniu od zdjęcia, które pozostaje dokumentacją, może wykreować własny bieg wydarzeń, zapewniając nas o jego realności. Ile razy spieraliśmy się z innymi, wspominając to samo zdarzenie, zapamiętane inaczej? Obraz uchwycony we wspomnieniu zdaje się żyć własnym życiem. Gdy tylko się pojawi, potrafi trwać, aż do końca naszej egzystencji, a nawet wówczas jego trwanie może być kontynuowane w pamięci innych. Chwilowo zapomniany, przywołany przez zapach, emocję, dźwięk, kolor, czy cokolwiek innego, zostaje wydobyty z najgłębszych jej warstw, w najmniej spodziewanym momencie. Bowiem raz uchwycony, jest już w niej,

⁹² E. Pontremoli, *Nadmiar widzialnego*, s. 103

⁹³ Ibidem

⁹⁴ Ibidem, s. 100-101

⁹⁵ Ibidem

trwa. Bo, jak napisał Bergson, „(...) trwanie przedstawia się jako właściwe życie rzeczy”⁹⁶. Zaś, jak twierdzi Heidegger, dla Sokratesa i Platona tym, co trwa nieustannie, co się istotczy jest *istota*⁹⁷.

H. Arendt przytacza koncepcję Kahn'a, który stwierdza, że w antycznej Grecji byt zastąpił bogów Olimpu, bo ci byli tylko nieśmiertelni. Filozofia Parmenidesa proponowała byt, który jest na zawsze nieśmiertelny, a więc nie ma początku ani końca, nie umiera, jest niezniszczalny, trwa nieograniczenie. Do tego trwania bytu odniósł się również Heraklit, mówiąc: „Nie sprawił żaden z bogów ni ludzi, lecz byt on zawsze i jest, i będzie: ogień wiecznie żywy, zażegający się (...) i (...) gasnący”⁹⁸. W odróżnieniu od koncepcji Heraklita, u Parmenidesa „(...) pojecie bytu jest poza wszelką zmiennością i nie podlega procesowi stawania się”⁹⁹.

Czy zatem byt, istnienie, zawiera w sobie trwanie? Czy bycie jest czy nie jest czymś będącym?

Czy byt ulega zmianie w czasie, a bycie pozostaje niezmiennie, trwa?

Według Bergsona trwanie zawiera w sobie „(...) wysiłek pamięci, a więc i świadomości, która dowolnie liczne momenty nieskończenie podzielonego czasu przedłuża jedne w drugie”¹⁰⁰. Ta teoria wskazywałaby na pewne uporządkowanie czasu pamięci, zakładając, iż człowiek jest w stanie przypomnieć sobie wszystkie następujące po sobie zdarzenia, a to oznacza istnienie pewnej poziomowości, czy warstwowości pamięci. Dlaczego jedne zdarzenia przywołujemy natychmiast, a do innych dochodzimy z trudem? Czy jesteśmy w stanie w najdrobniejszych szczegółach odtworzyć swoją drogę do pracy czy domu, nawet jeśli nie absorbowała naszej uwagi? Dla Bergsona trwanie jest najistotniejszą cechą rzeczywistości, w jakiej żyjemy – w nim bowiem realizuje się nasza wolność. „Intuicja naszego trwania (...) umożliwia nam kontakt z całym ciągiem trwał, za którymi musimy starać się podążać w dół, bądź

⁹⁶ H. Bergson, *Pamięć i życie*, przeł. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 110

⁹⁷ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, op. cit., s. 250

⁹⁸ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 134 cyt. za: H. Arendt, *Myślenie*, op. cit., s. 190

⁹⁹ J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, op. cit., s. 58

¹⁰⁰ H. Bergson, *Materia i Pamięć*, przeł. J. Weksler-Waszkinel, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 29

w górę (...) w obu przypadkach osiągamy efekt rozciągania się w nieskończoność (...) przekraczamy samych siebie”¹⁰¹.

Wraca pytanie o jedność myśli i bytu, płynność myśli poza czasem, ale z własną koniecznością czy przypadkowością. Cechą charakterystyczną myślenia, według Heideggera, jest tymczasowość i wybieganie – nawet w przypadku kroku wstecz. Heidegger pisze: „Ta otwarta przestrzeń jest miejscem gry, miejscem walki jasności i mroku”¹⁰², otwiera drogę ku możliwości wspólnoty bycia i myśli. Czy myśl ma możliwość wykraczania poza ramy naszego bytu, naszej obecności? Czy jest zdolna, podążając za terminologią Heideggera, do wybiegania poza czasowość *Da-sein*, gdzie otwartość stanowi punkt wyjścia, możliwość, swojego rodzaju znak do rozszyfrowania, wnikięcia i podążenia, znak, wywołujący w naszej pamięci skojarzenia, obrazy, fakty?

¹⁰¹ Ibidem, s. 12

¹⁰² M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 89

Koncepcję bytów niezależnych od czasu stworzył Platon w swojej wizji wyższego świata bytów ponadczasowych, których własności są wiecznie takie same¹⁰³. W *Timaiosie* pojawia się określenie czasu jako „ruchomego obrazu wieczności”¹⁰⁴. Według tekstu Platona, czas miałby powstać równocześnie z wszechświatem. „(...) przeszłość i przyszłość to są zrodzone postacie czasu. «Było i będzie» wypada mówić tylko o tym, co przebiega w czasie, bo jedno i drugie to są zmiany. A to, co zawsze jest takie samo, nie ulega zmianom (...)”¹⁰⁵. Za takie ponadczasowe byty niewątpliwie można uznać liczby, o których wspominałam wcześniej, jako wiecznie niezmiennie. Jednak człowiek, jako obecność, jest w czasie.

Ale czy jest czas bez człowieka?

Zdaniem Kanta, czas związany jest z przestrzenią i pochodzi od podmiotu poznającego. Ma więc wartość wyłącznie subiektywną. Również według Lévinasa nie może on istnieć w oderwaniu od podmiotu, lecz jedynie w relacji tegoż z innym¹⁰⁶. Roger Scruton przywołuje rozważania Prousta, określając trwanie jako czas przeżywany, który „(...) jest czasem obserwowanym, przepływającym przez bramę terażniejszości, by zapaść w czeluści pamięci”¹⁰⁷. Jednak, jak stwierdza, to nie czas przepływa przez terażniejszość, lecz zdarzenia. To one, zapisane w pamięci, subiektywizują czas. Nie da się zaprzeczyć, z perspektywy codzienności, iż czas łączy się z materią, a nawet w niej się przejawia. Czy jednak, może istnieć niezależnie, sprawiając, iż rzeczy zmierzają nieuchronnie ku swojemu końcowi, stanowiąc przyczynę ich powolnego obumierania

¹⁰³ Por. R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, op. cit., rozdz. *Czas* oraz Platon, *Timaios*, przeł. W. Witwicki, wyd. Antyk, Kęty 2002, 37 D, E, 38 B, s. 33-35.

¹⁰⁴ Platon, *Timaios*, op. cit., 37 D, s. 34.

¹⁰⁵ Ibidem, 37 E-38 B, s. 35.

¹⁰⁶ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, wyd. KR, Warszawa 1999, s. 85

¹⁰⁷ R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, op. cit., s. 79

czy rozkładu? Czy fakt, iż rzeczy zmieniają się w czasie bez naszego udziału, nie dowodzi jego obiektywnego istnienia? Nawet jeśli ten nieuchronny koniec, do którego zdążają rzeczy jest w rzeczywistości jedynie zmianą?

„Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, lecz jego istnienie polega na odnajdywaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza”¹⁰⁸.

Jak zauważa Lévinas, czas określa naszą tożsamość, wystawiając nasze Ja na nieustanne poszukiwanie siebie w przytrafiających mu się zdarzeniach. Istotne jest to przydarzanie się, wskazujące na ową czasowość, na uczestnictwo Ja w jakimś określonym czasowo bycie. To bycie jest subiektywne, gdyż Ja odnajduje siebie w innych, we wszystkim, co mu się przytrafia.

Poruszając zagadnienie subiektywności i podmiotu, nie można zapomnieć o Merleau-Ponty'm i jego koncepcji ciała. Jeśli bowiem byt ludzki jest podmiotem i jako taki wyznacza, czy wydobywa, sensy innych przedmiotów, to nie istnieje człowiek bez ciała. „Cokolwiek pojawi się w polu percepcji czy jako tło, czy jako wyróżniona postać, zawsze już jest wsparte o jego przestrzenność. Ciało jest czynnikiem wyznaczającym sens kierunków przestrzeni obiektywnej. (...) To z tego powodu przestrzenność przedmiotów jest przestrzennością możliwych dla ciała zadań”¹⁰⁹. Funkcją ciała według Merleau-Ponty'ego jest stanowienie, zakorzenianie podmiotu w świecie¹¹⁰. Istnieją zatem dwa rodzaje przestrzenności: przestrzenność ciała, wyznaczona przez ciało własne, oraz przestrzenność obiektywna, zyskująca swój sens dzięki aktywności ciała, posiadającego zdolność „otwierania” i „zamieszkiwania” przestrzeni¹¹¹.

Otwartość jest według Heideggera warunkiem koniecznym, aby zaszła transcendencja myśli z bytem, samo bycie natomiast jest uwidocznione w swym czasowym charakterze, a czas jest horyzontem rozumienia bycia. Jednakże, horyzont wymaga przyjęcia pewnej perspektywy. Jeśli przyjmiemy, za Merleau-Ponty'm, że „(...) ciało własne wnosi podstawową dla ukonstytuowania się każdego typu przestrzeni strukturę punkt-horyzont, absolutne *tu*, tj. miejsce, z którego wychodzą

¹⁰⁸ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, PWN, Warszawa 1998, op. cit., s. 22

¹⁰⁹ M. Maciejczak, *Świadomość i sens*, wyd. UKSW, Warszawa 2007, s. 56

¹¹⁰ Merleau-Ponty mówi o ciele żywym i o ciele fizycznym, będącym jednym z przedmiotów świata. W tym rozdziale jednak interesuje mnie wyłącznie ciało aktywne (żywe).

¹¹¹ Por. M. Maciejczak, *Świadomość i sens*, op. cit., s. 57

wszystkie jej perspektywy”¹¹², to bycie jest właśnie takim punktem-horyzontem dla czasu. Zatem czas jest możliwy tylko poprzez bycie człowieka.

Analogicznie do przywołanej myśli Heideggera, można rzec, iż nie ma prawdy bez człowieka. Jak tłumaczy Rorty: „Prawda nie może być na zewnątrz – nie może egzystować w oderwaniu od ludzkiego umysłu”¹¹³. Możemy jedynie coś powiedzieć o świecie, ku któremu kierujemy naszą świadomość. Bowiem, jak twierdził Husserl, to świadomość konstituuje sens przedmiotu.

Czas i przestrzeń są niezaprzeczalnymi i pewnymi punktami świadczącymi o naszym osadzeniu w realności, zakorzenieniu w świecie, w naszej rzeczywistości. Heidegger tłumaczy, że każda rzecz ma swój czas, ale bycie nie jest rzeczą, zatem nie jest w czasie. A jednak zostaje przez niego określone, jako *wyistaczanie*, obecność. Stale przemija, pozostając czasem. Niewątpliwie jednak, „(...) odliczany czas, za pomocą którego rachujemy, byłby niemożliwy bez odniesienia go do $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, *animus*, duszy, świadomości czy ducha. Nie ma czasu bez człowieka”¹¹⁴.

¹¹² Ibidem, s. 58

¹¹³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, wyd. Spacja, Warszawa 1996, s. 21

¹¹⁴ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia, op. cit.*, s. 25

...wyruszyli (...), by polować na nieupozowane fragmenty życia

(...) – mgnienia utraconego czasu¹¹⁵

S. Sontag

Czas osadza się w rzeczach, ludziach, pozostawiając wszędzie swój ślad, żłobiąc piętno jakiejś historii. Proustowska *pamięć mimowolna* pojawia się w funkcji znaków zmysłowych. „Pojmujemy jakość zmysłową jako znak; odczuwamy imperatyw, który zmusza nas do szukania w niej sensu. Zdarza się więc, że pamięć mimowolna, bezpośrednio wywołana przez znak, dostarcza nam ów sens (...)”¹¹⁶. Proust pisze o czasie utraconym, subiekty-wizującym doznania, jak również o czasie odzyskanym. Ten pierwszy, jak pisze Deleuze, „(...) nie jest wyłącznie czasem, który mija, odmieniając to, co jest i unieważniając to, co było; to także czas, który się traci (...). Z kolei czas odzyskany, to przede wszystkim czas, który zostaje odzyskany w łonie czasu utraconego (...) to jednak także czas absolutny, prawdziwa wieczność wcielająca się w sztukę”¹¹⁷. Ale, w jaki sposób możemy odzyskać czas? Czy, podobnie jak wspomnienie, przywołany bywa przez smak, zapach, słowo, wrażenie? Czy czas odzyskany przybliży nas do ponadczasowości, a sztuka do zrozumienia naszego bycia?

Skoro, jak pisałam wcześniej, pamięć opiera się na zjawiskach, to przypomnienie – będące wydobyciem z zapomnienia – może zostać wywołane przez wrażenie. U Prousta minione wrażenie odżywa w obecnym, przywołując przeszłe przeżycie¹¹⁸. Tak dzieje się za każdym razem, gdy bohater spożywa magdalenkę. Deleuze zauważa jednak, iż jakość przypomnienia minionego nie jest równa jakości obecnego. To radość czasu odzyskanego zniekształca obraz pamięci. Skojarzenia minione obrastają zadziwiającą mocą, łudząc prawdziwością.

¹¹⁵ S. Sontag, *O fotografii*, op. cit., s. 63

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ G. Deleuze, *Proust i znaki*, op. cit., s. 21

¹¹⁸ Por. Ibidem

Deleuze, porównując koncepcje Bergsona i Prousta dotyczące czasu, stwierdza, iż jeśli możliwe jest podobieństwo między nimi, to jedynie na poziomie pamięci, nie trwania. „Nie przechodzimy od aktualnej terażniejszości do minionej, nie układamy ponownie przeszłości z chwil terażniejszych, lecz od razu umieszczamy się w samej przeszłości”¹¹⁹.

¹¹⁹ Ibidem, s. 58

Zdawałoby się, że człowiek umierając, wypełnia swoje jestestwo. Jednak, poprzez śmierć właśnie, jestestwo staje się zwykłą obecnością. Według Heideggera cechuje się ono „ciągłą niezamkniętością” i „niezapełnionością”¹²⁰. Przywołując presokratejską koncepcję ciała, M. Bakke wyjaśnia, że jestestwo staje się „(...) czymś na kształt soma w rozumieniu starożytnych”¹²¹, tłumaczy, że słowo *soma* pierwotnie oznaczało zwłoki – zatem zgodnie z tą koncepcją, ciało po śmierci staje się rzeczą. Również Heidegger dokonuje rozróżnienia na bycie oraz bycie-tu-oto, *Da-sein* – to drugie jest właśnie skierowane na bycie ku śmierci, to otwartość, rozumiana jako proces *odmykania* bycia¹²². Jak zauważa Bakke, „(...) właśnie ciało jest zawsze zanurzone w swoim teraz”¹²³.

Czym jest nasze ciało? Poza oczywistą sferą biologiczną, moglibyśmy stwierdzić, że jest swego rodzaju centrum. Stanowi punkt, perspektywę, poprzez którą postrzegamy przedmioty. Lecz czy samo jest przedmiotem?

„Ciało jest moim punktem widzenia świata, nie jest rzeczą w przestrzeni, zamieszkuje rzeczy i przestrzeń, nie jest narzędziem ani środkiem myślenia – jest podmiotem-ciałem, naszą ekspresją w świecie, widzialnym kształtem naszych intencji”¹²⁴.

Merleau-Ponty, wskazując na stosunek przestrzenny przedmiotów i ciała, stwierdza, iż nie mamy możliwości postrzegania ciała własnego tak, jak postrzegamy inne przedmioty, bowiem one są zawsze *tam*, podczas gdy nasze ciało jest zawsze *tu*.

¹²⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., cyt. za: M. Bakke, *Ciało otwarte*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000, s. 126

¹²¹ M. Bakke, *Ciało otwarte*, op. cit., s. 125

¹²² Por. C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, op. cit., s. 30

¹²³ M. Bakke, *Ciało otwarte*, op. cit., s. 125

¹²⁴ M. Merleau-Ponty, *Un inedit de Maurice Merleau-Ponty*, *Revue de metaphisique et de moral*, 67/1962, s. 403, cyt. za: M. Maciejczak, *Świadomość i sens*, op. cit., s. 52

Jesteśmy wewnątrz niego. A mimo to, z zamkniętymi oczami potrafimy wskazać poszczególne jego części, gdyż zgodnie z opisywanym w *Fenomenologii percepcji* „schematem ciała” jest ono całością. Jego przestrzeń zmienia się w zależności od sytuacji, w jakiej się znajduje. To ono ustanawia przestrzeń i konstytuuje sensory, jest intencjonalne, warunkuje w ogóle pojawienie się przedmiotu. Ciało w pewien sposób aktywuje przestrzeń, jest „(...) miejscem, z którego wychodzą wszystkie (...) perspektywy”¹²⁵. Jednak, jak słusznie zauważa Renaud Barbaras, odnosząc się do filozofii M. Henry'ego: „Ciało jest bytem niejednoznacznym”¹²⁶. W nim bowiem, role podmiotu i przedmiotu nieustannie się odwracają i splatają, „(...) doświadczenie ciała zamazuje więc rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Jest ono granicą mnie samego”¹²⁷. Postrzegamy je inaczej niż inne przedmioty. Jego dotyk nie wiąże się z odkrywaniem wyłącznie cech zmysłowych, jak to dzieje się w przypadku odkrywania innych rzeczy, lecz rodzi swoistą doznaniowość. Ciało zostaje odczute, by za chwilę ustąpić miejsca ciału-podmiotowi wraz z jego własną, podmiotową intencją. Michel Henry wprowadza pojęcie subiektywności, by zerwać z tradycyjnym pojmowaniem podmiotu oraz ciała jako zewnętrznego przedmiotu. Z takim rozumieniem zrywa także Merleau-Ponty, nazywając ciało „wehikułem bycia w świecie”. Ciało „(...) nie jest jakimś przedmiotem rozciągniętym w przestrzeni: świadczy o pewnym nakierowaniu, ujawnia pewną wewnętrzność i sprawia, że pojawia się świat”¹²⁸, nie można go utożsamić z *res extensa*, ale nie jest też *res cogitans*. Ciało jest więc według Merleau-Ponty'ego podmiotem percepcji, jest źródłem tego nakierowywania się.

¹²⁵ Ibidem, s. 58

¹²⁶ R. Barbaras, *Od fenomenologii ciała do ontologii żywej cielesności*, w: Przegląd filozoficzno-literacki nr 3/2012

¹²⁷ Ibidem, s. 252

¹²⁸ R. Barbaras, *Od fenomenologii...*, op. cit., s. 269

II.

W DRODZE KU WYDARZANIU

...człowiek stoi w prześwicie bycia

M. Heidegger

Prześwit leśny wyłaniający się na tle gęstego lasu. *Lichtung*. Otwarta przestrzeń wyznaczona przez granice światła i mroku, światła i cienia. Nie należąca do żadnego ze światów. Dająca jedynie możliwość. Zaprasza do środka tych, którzy zachęceni wydobywającą się z wnętrza tajemnicą, chcą zatrzymać się na dłużej. Zejść w jej Otwartość. Zsunąć się ze skrytości w nieznaną jeszcze nieskrytość. Najpierw jednak trzeba zamilknąć, nasłuchując ciszy.

„Niekiedy samo słuchanie jest najwdzięczniejszym sposobem odpowiadania. Zwłaszcza na dzwonienie ciszy”¹²⁹.

Prawda. Istota.

Krzątamy się, chodzimy do pracy, robimy pranie, wykonujemy mnóstwo codziennie zwykłych czynności. Brach-Czaina pisze, że „(...) odnalezienie szczeliny pozwala nam zsunąć się z jasnej, gładkiej powierzchni w mrok, opuścić obszar, na którym ostre światło oczywistości spłaszcza widzenie”¹³⁰.

Heidegger przywraca dawny, użyty przez Parmenidesa, a potem zapomniany, sens greckiego pojęcia *aletheia*. To nie prawda, jak filozofia zachodu tłumaczyła przez wieki, ale możliwość prawdy, nieskrytość. Zatem istota bycia jest w nieskrytości. *Aletheia*, jest „(...) zwinięta w czystym kręgu koła, na którym wszędzie początek i koniec są tym

¹²⁹ C. Wodziński, *Kairos*, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2010, s. 122

¹³⁰ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, wyd. eFKa, Kraków 1999, s. 130-131

samym. Nie ma wówczas żadnej możliwości, by coś przekręcić, zamaskować czy ukryć. (...) Aletheia, nieskrytość, musimy myśleć, jako prześwit¹³¹.

To miejsce ciszy. Możliwość wspólnoty myśli i bytu.

Byt zjawia się w Otwartym. Filozof zaś, zapytując o prawdę jako nieskrytość, dociera do bycia jako takiego. Nieskrytość otwiera drogę. Ważne jest, by nie przestać szukać. Bowiem, *aletheia*, jako prześwit, pozostaje w ukryciu.

Cofnąć się. By dotrzeć do istoty, by mieć możliwość sięgnięcia głębiej.

Podążając za tym myśleniem, wszystko, co nas spotyka poza szczeliną, jest nieautentyczne, nie-istotne. Istotne jest to, co zdarzyć się może w prześwicie, szczelinie. Sztuka jest możliwością i otwarciem, nie odpowiedzią, lecz pytaniem i nieustannym poszukiwaniem. Wnikając, wdzierając się w przestrzeń myśli i bycia staje się swoistym zatrzymaniem i ciszą. Termin sztuka pochodzi od greckiego *techne* (τέχνη), oznaczając pewien rodzaj poznawania, odkrywania. „Czym była sztuka? (...) była odkrywaniem, wprowadzającym i dobywającym na jaw¹³². Tym samym sztuka została wpisana w pewien rodzaj nieskrytości, odkrywania.

„Człowiek stoi w prześwicie bycia¹³³.

Stoi. A więc musiał się zatrzymać, przestać biec, a czasem nawet cofnąć.

„Krok wstecz odstępuje wstecz, robiąc miejsce temu, co dopiero nadejdzie¹³⁴, tłumaczy Heidegger. Ważną cechą myślenia jest cofanie się, a nawet dreptanie w miejscu. Sięganie wstecz.

„Filozofowie nie tylko nie idą naprzód, nie tylko drepczą w tym samym miejscu, lecz idą wstecz. Tam bowiem jest owo *to samo miejsce*¹³⁵.

¹³¹ Ibidem, s. 94

¹³² M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, op. cit., s. 254

¹³³ Ibidem, s. 86

¹³⁴ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 43

¹³⁵ M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, wyd. KR, Warszawa 2004, s. 23

Prześwit jest wolną i otwartą przestrzenią, staje się obszarem zainteresowania myśli. Droga wszelkiej myśli filozoficznej, idącej za wezwaniem *do rzeczy samej*, prowadzi właśnie przez wolną przestrzeń prześwitu¹³⁶.

„Prześwit, stawia nas przed pewnym zadaniem: mamy uczyć się z niego, kierując ku niemu pytania, mamy dać coś powiedzieć sobie”¹³⁷. Dlatego tak ważna jest cisza i umiejętność nasłuchiwania. Umiejętność czytania pozornej pustki, wydobycia z niej.

„Wypowiadając świat i rzeczy język mówi jako dzwonięcie ciszy”¹³⁸.

To poezja wydobywa słowa ze szczelin, z ciemnych pęknięć.

Powoli otacza myśli, przygłuszone pospolitością i pozorną jasnością dnia codziennego. Sztuka jest takim wydobywaniem. Z ciszy. Jedynie zaglądając w szczelinę, czy jak chciał Heidegger, w *prześwit*, możemy mieć możliwość odkrywania, dojrzania, dotarcia do istoty. „Harmonijna zażyłość świata i rzeczy możliwa jest dzięki między-cięciu – dzięki cięciu, które rozwiera się *między* nimi, dzięki różnicy, która rozróżnia i zarazem przyciąga, wabi ku sobie to, co rozróżnione”¹³⁹.

Szczelina.

Skrywająca tajemnicę.

Dzieląca, łącząca.

Dwie przeciwstawne sfery, dwa odmienne byty. Rozdzielone powierzchnią.

Która ze stron jest prawdziwa?

Brach-Czaina także mówi o odwróceniu perspektywy Platońskiej jaskini, gdyż zazwyczaj – inaczej niż mówił Platon – poruszamy się wśród wartości znanych, jasnych i oczywistych, brak nam natomiast tego, co w mroku, czego nie widzimy, co znajduje się w szparze.

¹³⁶ Por. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 91-92

¹³⁷ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 91

¹³⁸ C. Wodziński, *Kairos*, op. cit., s. 121

¹³⁹ *Ibidem*, s. 120

„Na powierzchni jesteśmy, w szparach bywamy. (...) szpary odstaniają się przed nami niespodziewanie. Same. I wpadamy w nie nagle. Jest to łaska otwierającej się dla nas rzeczywistości”¹⁴⁰.

Brach-Czaina traktuje szpary przeciwnie niż Heidegger, choć sens zyskuje podobny.

„Zagłębianie się w mroczne pęknięcia rzeczywistości niepokoi nas i trwoży, ale towarzyszy nam nadzieja, że sięgniemy jakichś głębszych warstw bytu, że dotrzemy do wartości nie spotykanych na powierzchni”¹⁴¹.

Heidegger pisze o prześwicie, Brach-Czaina o szczelinie, w rzeczywistości chodzi o dotarcie do jakichś głębszych warstw bytu, odarcie z obrastających nas powłok rzeczywistości, ułudę świata, pozoru. Bowiern w tej Otwartości, w tym prześwicie, *lichtung*, może pojawić się światło. W szparze może wyłonić się coś nowego. Przybrać kształt z mroku.

¹⁴⁰ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, op. cit., s. 132

¹⁴¹ Ibidem, s. 131

III.

PO DRUGIEJ STRONIE

...dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Leibniz

To podstawowe pytanie metafizyki sformułował Leibniz, sugerując, że „Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”¹⁴². Podczas gdy Arystoteles doszukiwał się nieruchomego źródła ruchu, a fizycy – przyczyny, Leibniz odnalazł zasadę istnienia w energii, którą nazywał po francusku *la force*¹⁴³. Pytanie, które postawił wskazuje na istotność znaczenia *coś*, jednak wielu myślicieli zwróciło się raczej ku istotowości owego *nic*.

Parmenides mówiąc, że „byt jest, a niebytu nie ma”¹⁴⁴, stwierdził oczywistość. Wprowadził tym samym do filozofii pojęcie niebytu. Czy warto jednak zaprzętać sobie głowę myśleniem o czymś, czego nie ma? Grecki filozof rozumiał byt jako najbardziej ogólne pojęcie rzeczywistości, jedynie umysł jest w stanie go pojąć. To, co nie jest, nie może być w ogóle pomyślane. Niebyt, postrzegany jako przeciwieństwo bytu, a więc obecności, pełni, czy istnienia, musi być nicością, gdyż nicość nie jest bytem. Została obciążona negatywnie w tradycji zachodniej, poprzez zbyt jednostronną interpretację myśli Parmenidesa, wedle której niebyt stał się zaprzeczeniem bytu. Ale *nicość* Heideggera nie jest negacją. Cezary Woźniak wyjaśnia: „(..) pojęcie nicości jako zaprzeczenie całości bytu dociera, według niego [Heideggera] do formalnego pojęcia nicości, natomiast nigdy do niej samej. *Właściwa* nicość, jak nazywa ją filozof, ujawnia

¹⁴² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, ze zbioru: *Budować, mieszkać...*, op. cit., s. 75

¹⁴³ ta energia jest według Leibniza istotą monady, zaś „świat przypomina zegar, który nakręcony przez Boga chodzi według z góry ustalonego planu”, a „każdy byt jednostkowy jest integralną częstką harmonijnego systemu wszechświata” (J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Stentor, 2011, s. 48-52)

¹⁴⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, t.1*, PWN, Warszawa 2009, s. 36

się nie obok bytu, lecz pośród samego bytu, (...) Bycie-tu-oto to utrzymywanie się wewnątrz nicości”¹⁴⁵. Heidegger wykazuje, że bycie jest nicością¹⁴⁶, zaś Hannah Arendt podejmuje ten wątek. Rozważając problem nicości, dochodzi ona do wyodrębnienia istotnych korzyści wynikających z Heideggerowskiego stwierdzenia, że bycie jest nicością. Sytuuje to człowieka wobec bycia w podobnym położeniu, co Stwórcę, który stworzył świat *ex nihilo*¹⁴⁷. Zatem, określenie bycia jako nicości stanowi próbę odrzucenia definicji bycia, jako danego wcześniej, stawiając akty człowieka na równi z działaniami Boga. Stąd wytłumaczenie, dlaczego Heideggerowska nicość staje się aktem, działaniem¹⁴⁸, a „w byciu bytu dzieje się nicestwienie nicości”¹⁴⁹. Nicestwienie jest więc aktywnością nicości. Cezary Woźniak tłumaczy, iż bez niej nie byłoby ani bycia sobą, ani wolności. Zdaniem Arendt, jest ona „(...) być może jedynym naprawdę wolnym wyborem człowieka”¹⁵⁰, mówi nawet o współczesnym nihilizmie, gdzie człowiek nie jest pierwiastkiem twórczym świata, lecz jego esencją destrukcyjną.

¹⁴⁵ C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, op. cit., s. 39

¹⁴⁶ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* w: *Budować, mieszkać...*, op. cit.

¹⁴⁷ Por. H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2002, s. 52-53

¹⁴⁸ Por. Ibidem

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, GA 9, 1976 cyt. za: C. Woźniak, *Martina Heideggera...*, op. cit., s. 42

¹⁵⁰ H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, tłum. własne, op. cit., s. 54, (*Le néant est peut-être le seul domaine véritablement libre de l'homme*)

W potocznym rozumieniu niebyt łączymy ze śmiercią, a śmierć z niebytem ziemskim, z oderwaniem od materialnego ciała, z końcem naszego istnienia. Alkmajon jako pierwszy sformułował koncepcję człowieka, zgodnie z którą ma on śmiertelne ciało i nieśmiertelną duszę, która jest boska, z racji podobieństwa do substancji ciał niebieskich. Filozof wyjaśnia, że „(...) ludzie umierają, ponieważ nie mogą związać początku z końcem”¹⁵². Życie człowieka porównał do linii prostej, która ma początek i koniec, w odróżnieniu od życia boskich ciał niebieskich, „(...) które można porównać do koła, na którym, jak powiedział Heraklit, początek i koniec są tym samym”¹⁵³. Według Heraklita życie połączone jest z umieraniem. Podążając za jego myślą, ruch stanowi zasadę wszechrzeczy, a śmierć towarzyszy każdej zmianie. „Zatem zmiana (postępująca w czasie) jest ciągłym potykaniem się o śmierć, która jednak niczego nie finalizuje, przesądza czy ogranicza, a wręcz przeciwnie – otwiera pole zmianie, która jest stawaniem się”¹⁵⁴.

Jeżeli traktujemy życie jako wszelką możliwość, to śmierć jest, jak twierdzi Heidegger, „możliwością niemożliwości”¹⁵⁵, a modus bycia *Da-sein*, bycie-ku-śmierci, „(...) jest osiągnięciem przez *Da-sein* ostatecznej możliwości egzystencji”¹⁵⁶, najbardziej własnej możności bycia. Lévinas zwraca uwagę, że to w cierpieniu podmiot „(...) dociera do granic możliwego”¹⁵⁷, w tym krańcowym bólu zawarta jest bliskość śmierci, zaś sama relacja ze śmiercią jest tajemnicą. W jej bliskości, w tym ostatecznym cierpieniu, podmiot przestaje walczyć, doświadczając biernie nieznanego. Jak podkreśla, „(...) doświadczenie zawsze już oznacza poznanie, światło (...)”¹⁵⁸.

¹⁵¹ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, wyd. KR, Warszawa 1999, s. 72

¹⁵² Diels, *FVS, Alcmaeon B 2*, cyt. za: J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 179

¹⁵³ J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, op. cit., s. 179

¹⁵⁴ M. Bakke, *Ciało Otwarte*, op. cit., s. 122

¹⁵⁵ Por. E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, op. cit., s. 70

¹⁵⁶ Ibidem

¹⁵⁷ Ibidem

¹⁵⁸ Ibidem, s. 69

„Jeżeli ktokolwiek (...) zatnie korzeń tego wielkiego drzewa, wypuści ono sok, bo żyje. Jeżeli kto zatnie je pośrodku, wypuści ono sok, bo żyje. Jeżeli kto zatnie wierzchołek jego, wypuści i wtedy sok, bo żyje. (...) Jeżeli jednak życie opuści jedną gałązkę tego drzewa, gałązka ta schnie. (...) To, co pozbawione życia, umiera. Życie jednak nie umiera. I to, właśnie, to, co najlotniejsze, to rdzeniem jest wszechświata – to rzeczywistość (...)”¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *Czhandogja Upaniszad*, z Księgi Szóstej, rozdział 11, wyd. Miniatura, 1996, s. 13

IV.
ZAKOŃCZENIE

***I tak oto tym, co już od dawna,
ale też dziś i stale szukane,
lecz wciąż nie znalezione,
jest to, czym jest byt***¹⁶⁰

Arystoteles

„Ludzie myślą bycie jako przedmiotowość”¹⁶¹, mówi Heidegger, lecz próbując znaleźć byt sam w sobie zapominają zapytać, co rozumie się przez byt i przez sam w sobie. Zauważa, że „(...) bycie pozostaje czymś, o co nie pytamy, co jest samo przez się zrozumiałe, a przeto nie brane pod rozwagę”¹⁶².

O oczywistościach się nie mówi, gdyż są oczywiste, ale czy rzeczywiście tak jest? Czy nasza świadomość nie spycha ich głębiej, umożliwiając tym samym automatyczne, bezrefleksyjne działanie? Pozwalając na niezauważenie, pominięcie, czy zapomnienie? Według Heideggera bycie związane jest z prawdą, lecz na czym polega istota prawdy? Czy istota rzeczy może zostać odkryta jedynie poprzez podmiotowość podmiotu, a więc jest od niego zależna? Jakie w tym wszystkim jest zadanie sztuki? Czy sztuka jest drogą do odnalezienia istoty? Czy sztuka jest drogą do odnalezienia prawdy? Czy sztuka, jako, jak pisze Heidegger, „(...) wszelka przyczyna, która wyprowadza jakąś rzecz z niebytu

¹⁶⁰ Arystoteles, *Mataphysica*, cyt. za: Martin Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, wyd. KR 2004, s. 24

¹⁶¹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, ze zbioru *Budować, mieszkać...*, op. cit., s. 298

¹⁶² Ibidem, s. 298

do bytu”¹⁶³, może w ogóle dać jakąś odpowiedź? Czy jedynie wybudza z uśpienia? Czy dając odpowiedź pozostaje sztuką, czy też ma jedynie wybudzić myśl, stanowić impuls, pozostawić odpowiedzi nieodpowiedzianymi?

Po co ta cała *gadanina*, używając terminologii Heideggera? Bowiem, jak twierdzi Lévinas, określając atrybuty bytu – docieramy do jego istoty. Praca ta ma na celu choć na chwilę skierować nasze myślenie ku zagadnieniom ontologicznym. Nie zamierza dawać jednoznacznych odpowiedzi, lecz powodować zapytania. Gdyż, jak pisze Heidegger: „Każde zapytanie jest poszukiwaniem”¹⁶⁴, a poszukiwanie wprowadza możliwość, stanowi otwarcie naszego bycia, zbliżając nas do zrozumienia.

Na koniec, przytoczę słowa Michela Henry'ego (zapytanego o ontologiczny status dzieła sztuki), które są mi bliskie:

„Sztuka odsłaniałaby warunek możliwości tego świata. Byłoby to coś skrytego, ale co sprawiałoby, że widzimy czyste jawienie się jako takie, które czyni rzeczy widzialnymi, (...) dzięki której, jak dzięki smudze światła na ekranie, rzeczy stają się widzialne, i która, ponad rzeczami, odsyła nas do ich czystego jawienia się”¹⁶⁵.

¹⁶³ Ibidem, s. 251

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 7

¹⁶⁵ M. Henry, *Sztuka i fenomenologia życia*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, s. 158

Bibliografia:

- H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, wyd. Czytelnik, Warszawa 1991
- H. Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, Éditions Payot & Rivages, Paris 2002
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010
- M. Bakke, *Ciało otwarte*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000
- J. Brach-Czaina, *Błony Umysłu*, wyd. Sic!, Warszawa 2003
- J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, wyd. eFKa, Kraków 1999
- Renaud Barbaras, *Od fenomenologii ciała do ontologii żywej cielesności*, w: Przegląd filozoficzno-literacki, nr 3 /2012, Warszawa 2012
- H. Bergson, *Materia i Pamięć*, przeł. J. Weksler-Waszkinel, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006
- H. Bergson, *Pamięć i życie*, przeł. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988
- P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk cop. 2005
- G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M. P. Markowski, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk cop. 2000
- J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, PWN, Warszawa 2007
- M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, wyd. Czytelnik, Warszawa 1977
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2008
- M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, wyd. Aletheia, Warszawa 1999
- M. Heidegger, *Lettre a Husserl, 22.10.1927*, z: *Cahier de l'Herne, Édition de l'Herne*, Paris 1983
- M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, wyd. KR, Warszawa 2004
- E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1990
- J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1976
- E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. J. Migasiński, PWN, Warszawa 1998
- E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008
- E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, wyd. KR, Warszawa 1999
- M. Maciejczak, *Świadomość i sens*, wyd. UKSW, Warszawa 2007
- M. Henry, *Sztuka i fenomenologia życia*, w: Przegląd filozoficzno-literacki, nr 3/2012, Warszawa 2012

- J. Migasiński, *Kartezjusz podług Henry'ego: początek fenomenologii*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, Warszawa 2012
- M. Murawska, *Samo źródło źródłowości. Kategoria jawienia się w fenomenologii Michela Henry'ego i Henri Maldineya*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, Warszawa 2012
- Platon, *Fajdros*, przeł., W. Witwicki, wyd. Antyk, Kęty 2002
- Platon, *Timajos, Kritas*, przeł. P. Siwek, wyd. Antyk, Kęty 2002
- E. Pontremoli, *Nadmiar widzialnego*, przeł. M. L. Kalinowski, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2006
- R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, wyd. Spacja, Warszawa 1996
- R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, PWN, Warszawa 2000
- B. Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, PWN, Warszawa 2014
- B. Skarga, *Ślad i Obecność*, PWN, Warszawa 2002
- S. Sontag, *O fotografii*, przeł. S. Magala, wyd. Karakter, Kraków 2009
- W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, t.1*, PWN, Warszawa 2009
- Czhandogja Upaniszad*, wyd. Miniatura, 1996
- Kathaka Upaniszad*, wyd. Miniatura, 1996
- M. Warnock, *Egzystencjalizm*, przeł. M. Michowicz, wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1996
- C. Wodziński, *Kairos*, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2010
- C. Woźniak, *Martina Heideggara myślenie sztuki*, Wydawnictwo A, Kraków 2004
- D. Zahavi, *Michel Henry i fenomenologia niewidzialnego*, w: *Przegląd filozoficzno-literacki*, nr 3/2012, Warszawa 2012