

## *II. Znikający obraz*

Pierwszego grudnia 2006 roku z okazji jubileuszu 45-lecia pracy naukowej Pani prof. dr hab. Alicji Kuczyńskiej odbyła się sesja naukowa *Znikający obraz – siła czy słabość współczesnej estetyki?* Wypowiedzi, które zamieszczamy poniżej, są efektem podjętej wówczas dyskusji.

*Iwona Lorenc*

### **O MOŻLIWOŚCI SŁABEJ ONTOLOGII. OD BAUDRILLARDA DO VATTIMA**

Mimo iż od XIX wieku sztuka i filozofia zdają sprawę z utraty przez człowieka nowoczesnego ciągłości doświadczenia, z fragmentacji rzeczywistości kulturowej, z rozproszenia wartości, to doksa stojąca u podstaw potocznych sposobów doświadczania świata wciąż pożąda „mocnej” ontologii; niepewność płynąca z niedostatków doświadczania rzeczywistości substytuuje jej symulacjami (wskazują na to choćby Debord czy Baudrillard). Potoczny (ale również, jak twierdzą niektórzy, naukowy) odbiór świata to residuum tradycyjnej, metafizycznej ontologii. Ten stan rzeczy najostrzej zaprezentowali Nietzsche i Heidegger.

Takie postawienie sprawy, mimo że wciąż jest mowa o doksyicznym, naturalnym nastawieniu (mówiąc językiem Husserla) lub o naiwnej deklaracji wiary postrzeżeniowej (używając określenia Merleau-Ponty’ego), pozwala dotknąć pewnych aspektów filozoficznego zagadnienia tożsamości. Od zasady tożsamości zatem zacznę i za Heideggerem zapytam, na ile i w jakim znaczeniu (doksyicznym czy filozoficznym) jest ona ważna dla poczucia ontologicznego bezpieczeństwa w świecie ekspansji obrazów wypierających rzeczywistość. Następnie spróbuję wskazać na możliwość podjęcia tematu ontologii poza formułą tożsamości jako identyczności i poza formułą metafizycznego uzasadnienia. Ta możliwość rysująca się w łonie późnej nowoczesności jest możliwością „słabej ontologii”. Zakłada ją spora część współczesnej refleksji nad obrazem. Jej sens i znaczenie naszkicuję w końcowych partiach niniejszej wypowiedzi, nawiązując do poglądów Gianniego Vattima.

Zarówno Hegel w *Nauce logiki*<sup>1</sup>, jak i Heidegger w *Identität und Differenz*<sup>2</sup> (gdzie odnosi się on do wspomnianego tekstu Hegla) wskazują, że zasada tożsamości w znaczeniu Parmenidesowym może być pułapką dla myśli poszukującej ontologicznego bezpieczeństwa. Oba filozofom chodzi w związku z tym o nadanie właściwego sensu kategorii tożsamości. Ma to być nie taka tożsamość, która pozostaje pustą tautologią (abstrakcyjną czy istotową), czczym powtarzaniem, że A jest A. Jak to ujmuje Hegel, „nic nie jest uważane za bardziej nudne i uciążliwe niż taka ciągle to samo przeżuwaną rozmowa, niż takie gadanie, które przecież ma być jakoby prawdą”<sup>3</sup>.

Jeśli zasada tożsamości ma spełnić swoje zadanie warunku doświadczenia prawdy dającej poczucie ontologicznej pewności i osadzenia w bycie, to powinna być rozumiana dynamicznie i dialektycznie. Jak to trafnie interpretuje Barbara Skarga, odnosząc się do wspomnianego tekstu Hegla: „W stwierdzeniu tożsamości jest zawsze zawarty ruch myśli, której przyswiewca coś innego, różnego, co znika, by ruch mógł wrócić do siebie. Stąd zasada tożsamości nie ma charakteru analitycznego, lecz syntetyczny i mediacyjny (...) Tożsamość bytu w sobie, ta pierwotna tożsamość totalnego początku, będąca określeniem prostej bezpośredniości, jest znakiem ‘martwego bytu’. To różnica i sprzeczność są źródłem życia”<sup>4</sup>. Okazuje się, że to różnica i sprzeczność, inkorporowane w tożsamość, zapewniają wzajemność zasady tożsamości i żywego doświadczenia świata. Martwa Parmenidesowa tautologia jest od nas oddzielona czymś przepastnym, pozostaje czymś nieskończenie oddalonym od naszego bycia w świecie, w jego kontyngencji, kruchości i skończoności.

Ontologiczną tożsamość można zatem pojmować w jej ambiwalentnie rysującej się funkcji podstawy (jako realnego oparcia i niedostępnego, oddalonego od nas totalnego początku). Parmenidesowa tautologia czystej, martwej tożsamości, jako oddalona od życia i fundujących je różnic, nie zapewnia nam, poruszającym się w świecie podmiotom, warunków ontologicznego bezpieczeństwa. Według Heideggera tożsamość może być podstawą tego bezpieczeństwa, gdy samo jej pojęcie jako podstawy zostanie oczyszczone z metafizycznych konotacji pierwotnej, identycznej ze sobą obecności.

Jak wiadomo, Heidegger był filozofem skutecznie rewidującym metafizyczny sens podstawy jako obecności. Dla tego myśliciela – odwołajmy

<sup>1</sup> G. Hegel, *Nauka logiki*, przekł. A. Landman, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1968, s. 43.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, wyd. 1, Günter Noske, Pfullingen 1957.

<sup>3</sup> G. Hegel, op. cit., s. 43.

<sup>4</sup> B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 78.

się znów do gruntownie badającej ten problem Skargi – „sprawą najważniejszą pozostaje bycie w perspektywie jego różnicy ontologicznej z bytem, a zatem nie to, co tożsame, lecz wyłanianie się różnicy”<sup>5</sup>. W pewnym sensie Heidegger kontynuuje drogę zapoczątkowaną przez niemiecki idealizm (Fichtego, Schellinga, Hegla), rozpisujący dialektycznie Parmenidesową tożsamość, sytuujący ją wobec problematyki różnicy ontyczno-ontologicznej, która warunkuje jakiegokolwiek pomyślenie bycia, jakkolwiek jego artikulację. Bycie i byt pozostają we wzajemnym, nieredukowalnym związku różnicy, który jest tym, co je łączy i dzieli jednocześnie, jest przesłonięciem i odsłonięciem. Uzgodnienie okazuje się zarazem rozdzieleniem, tożsamość ustanawiana jest w różnicy i ustanawia różnicę (tę ambiwalencję Heidegger próbuje wyrazić przez kategorię *Austrag*<sup>6</sup>). Tak rozumiana tożsamość staje się zesubstancjalizowaną podstawą naszego usytuowania w świecie, a raczej naszej współprzynależności bytowej do bycia.

W *Der Satz vom Grund* Heidegger mocno podkreśla związek procedury ontologicznego ugruntowania z przedstawieniowym charakterem nowożytnej metafizyki. Przedstawienie uchodzi za byt – powiada – dzięki ugruntowaniu: zasadzie racji. „Wszelako przedstawienie jest ugruntowane wtedy, gdy ugruntowana w danym wypadku racja zostaje dostawiona do przedstawiającego podmiotu (...) coś ‘jest’ raczej tylko o tyle, o ile ugruntowane przedstawienie zabezpieczyło to dla siebie jako swój przedmiot”<sup>7</sup>. Jak wiadomo, ten mechanizm „dostawiania racji” obejmuje według Heideggera nawet (a może zwłaszcza) naukę i technikę, w czym tkwi pewne ryzyko, szczególne niebezpieczeństwo ontologiczne: „osobliwe położenie współczesnego człowieka w epoce atomowej”. Cechuje ją „rozpętanie nakazu dostawienia racji”, co „zagroza zadomowieniu człowieka: odbiera mu wszelką rację i podłoże zakorzenienia, tzn. wszystko to, z czego dotychczas wyrastała każda epoka ludzkości, każdy otwierający świat duch, wszelki charakter postaci człowieka”<sup>8</sup>. Racja (uzasadnienie) w tym znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi tradycyjna ontologia, jest więc tym, co oddala nas od związku z byciem. W tym znaczeniu mówi Heidegger, iż „bycie jest bez-gruntem” – „O ile bycie jako takie jest w sobie gruntujące, o tyle samo pozostaje ono bez gruntu/racji. ‘Bycie’ nie podpada pod obszar władania zasady racji, lecz tylko byt”<sup>9</sup>. Bycie jest ot-chłanią (*Ab-grund*).

<sup>5</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>6</sup> W tłumaczeniu B. Barana *Austrag* to „wyróżnia”; Skarga proponuje tłumaczyć ten termin jako „rozstrzygnięcie”.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, przekł. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 42–43.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 73.

Nie ma więc przejścia od porządku metafizycznego uzasadnienia do „obszaru zasady bycia”. Porzucenie terenu uzasadnień metafizycznej ontologii wymaga radykalnej zmiany „tonu”, wykonania skoku: „Nasze przedstawianie wszędzie ucieka się do racji, zasada racji bez racji – wydaje się nam to nieprzedstawialne. Wszelako to, co nieprzedstawialne, wcale nie jest czymś również nie dającym się pomyśleć, jeżeli przyjmiemy, że myślenie nie wyczerpuje się na przedstawianiu”<sup>10</sup>.

To wyłaniające się z refleksji Heideggera nowe pojęcie podstawy (w znaczeniu *Abgrund*) nie ma więc znaczenia metafizycznego oparcia o substancjalnie pojmowaną obecność (*Grund*), którą bylibyśmy skłonni utożsamiać z warunkiem doksycyicznie pojmowanego bezpieczeństwa. Stawia nas bowiem w obliczu czegoś nieogarnionego, wyłaniającego się z doświadczeń kruchości i skończoności naszego istnienia, oraz wobec zdarzeniowego charakteru naszej przynależności do bycia. To dzięki takim doświadczeniom człowiek odkrywa swoje powołanie. Strzegąc bycia, sam stoi na straży ontologicznego bezpieczeństwa. Trudne doświadczenie skończoności własnego istnienia odkrywa w ten sposób swoją drugą stronę: ontologicznej pewności.

Po Heideggerze, zwłaszcza w zmodyfikowanej po heideggerowsku fenomenologii (mającej szczególne powody, aby wobec zagrożeń ze strony egologicznego subiektywizmu szukać warunków ontologicznego bezpieczeństwa), temat tożsamości jako podstawy jest podejmowany w ramach dyskusji z metafizyką substancjalnie pojętej obecności.

\*

Jakkolwiek paradoksalnie i dyskusyjnie by to nie brzmiało, we wskazanej poheideggerowskiej tradycji filozoficznej na repertuar środków formuły ontologicznego bezpieczeństwa składają się nie tyle takie kategorie jak: pełnia, obecność, podstawa, jedność lub tożsamość jako identyczność, ile takie jak: opór, różnica, nieadekwatność, niepełność, nieprzezroczystość czy kontyngencja. Na przykład w perspektywie rysowanej tu słabej ontologii możliwe stanie się ujęcie obrazu nie tyle w jego tożsamości, ile w jego „znikaniu” – w jego ruchomości, niepełności, niepewności, różnicy itd. Ontologia ta, wyrzekając się pretensji do ujęcia pełnej obecności bytu, nie daje podstaw do obaw przed iluzorycznością jego obrazu. Jak twierdzi wielu autorów, późna nowoczesność to narastająca utrata podstaw oraz ontologicznych fundamentów i towarzyszy jej proces rozproszenia wartości. Vattimo, szukając sojuszników swej diagnozy w Nietzsche, Heideg-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 30.

gerze, Marksie, fenomenologii (można by dołączyć do tej listy niewymienianego przez Vattima Foucaulta), zauważa w *Końcu nowoczesności*, że powyższy proces można ująć w kategoriach zastępowania wartości użytkowej przez wartość wymienną: „Jedną z treści charakterystycznych dla filozofii – dla znacznej części dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej filozofii reprezentującej nasze najbliższe dziedzictwo – jest właśnie zaniegowanie stabilnych struktur bycia, w stronę których winno się zwracać myślenie w celu ‘ufundowania’ siebie w nie-tymczasowych pewnikach (...), rozpląnięcie się stabilności bycia”<sup>11</sup>.

Ta w najwyższym stopniu niepokojąca współczesnych destabilizacja lub – mocniej – destrukcja podstaw metafizycznych owocuje próbami filozoficzno-kulturowej kompensacji (tendencjami do „powrotu do źródeł”, do odzyskania utraconego kontaktu kultury z wartością użytkową) bądź radykalizacją postawy zerwania z metafizyką; niejednokrotnie są to próby związane z żałobno-melancholijną retoryką utraty ontologicznego bezpieczeństwa. Niewielu dostrzega w myśli dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej możliwość uzyskania dystansu wobec tej retoryki utraty – dystansu, który pozwala spojrzeć w odmienny sposób na problematykę ontologicznego bezpieczeństwa. Nie byłaby ona już rozumiana jako obszar zapytywania o warunki dostępu do trwałego bytowego gruntu, dzięki któremu stałoby się możliwe odróżnienie świata od baśni, rzeczywistości od przedstawienia, faktu od urojenia, modelu od obrazu. Byłaby ona raczej pogodną akceptacją niemożliwości tematyżacji owego gruntu, zgodą na jego wymykanie się jakimkolwiek (w tym pojęciowym) próbom kulturowego zawłaszczenia. Vattimo nazywa taką postawę nihilizmem, nadając tej kategorii swoiste znaczenie. Wątpię, aby ten zbyt obciążony znaczeniowo termin był do przyjęcia w funkcji, jaką Vattimo pragnie mu przypisać. Można się jednak zgodzić na określenie „osłabienie bycia” i towarzyszący mu projekt poważnego potraktowania, jak pisze, „destrukcji ontologii”, dokonanej najpierw przez Nietzschego, a potem przez Heideggera. Dopóki człowieka i bycie – warto te sformułowania Vattima przytoczyć – będziemy metafizycznie i platonicznie myśleć w kategoriach stabilnych struktur – narzucających myśleniu i egzystencji zadanie ‘ufundowania się’, osiedlenia (za pomocą logiki, etyki) w obszarze panowania nie-stającego się, a znajdujących odzwierciedlenie w mityzacji mocnych struktur wszelkich sfer doświadczenia, dopóty myśleniu nie będzie dane pozytywne przeżycie owej prawdziwie postmodernistycznej epoki, jaką jest ponowoczesność”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przekł. H. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 3.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 13.

Stawką okazuje się bowiem odzyskanie zgody na świat, w którym żyjemy. Jest ona tym ważniejsza, im powszechniej poczucie utraty gruntu i żaloba za utraconym fundamentem stają się pożywką dla resentymentalnego traktowania rozpadu doświadczenia współczesnego człowieka, fragmentacji i pluralizacji współczesnej rzeczywistości kulturowej; im bardziej grożą one brakiem akceptacji dla nowej formuły podmiotu, który nie ma szans na sprostanie metafizycznym wymogom odzyskania utraconej tożsamości.

Rezygnacja z metafizyki połączona z akceptacją niemożności jej uniknięcia to postawa, którą oddaje Heideggerowski termin *Verwindung*; zawierają się w nim przebolenie i zgoda zarazem. Tak, jak przeboleniem i zgodą na los była u Greków tragedia.

Dystans, o który chodziłoby Vattimowi, nie chroni nas od błędu, ale ma umożliwić „przeżycie błędzenia z odmiennym nastawieniem”<sup>13</sup>. Tak, jak u starożytnych Greków wystawienie tragedii umożliwia dystans wobec ludzkiego błędzenia w obliczu Fatum oraz zgodę na ludzkie błędzenie, a nawet na bunt w to błędzenie wpisany.

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 159.