

Piotr Schollenberger

KONCEPCJA NATURY W FENOMENOLOGII  
DOŚWIADCZENIA ESTETYCZNEGO  
MIKELA DUFRENNE' A

Podstawowym dążeniem metody fenomenologicznej jest próba zachowania jedności opisu filozoficznego oraz doświadczenia źródłowego – jedynej miarodajnej instancji gwarantującej prawdę tego opisu. Doświadczenie źródłowe to doświadczenie, w którym zostają odsłonięte podstawowe struktury relacji człowieka i świata. Powrót „do rzeczy samych”, do bezpośredniego doświadczenia obecności sensu danego świadomości, stanowi podstawową przesłankę koncepcji Edmunda Husserla. Jej zadaniem jest odsłonić nietematyczne, przedpredykatywne, prerefleksyjne podłoże determinujące wszelkie poznanie. Wiadomo, że od czasów Husserla różnie ową, postulowaną jako absolutny punkt wyjścia, źródłowość pojmowano. Dla samego autora *Ideji* z początku była to dana sobie samej w spostrzeżeniu immanentnym świadomość transcendentálna, później intersubiektywna wspólnota zakorzeniona w „świecie życia codziennego”. Istotnym wątkiem modyfikującym kierunek poszukiwań źródłowej bezpośredniości jest Heideggerowska krytyka kartezjanizmu Husserla. Jak stwierdza autor *Bycia i czasu*, podstawowym doświadczeniem, od którego należy rozpocząć wszelkie dociekania nad tym, co bezpośrednio jawi się samo przez się, nie jest poznanie, lecz odsłonięcie najbardziej podstawowej

struktury, jaką jest „bycie bytu”. Dopiero na tym poziomie osiągamy wiedzę prawdziwie bezzałożeniową. Jest to wątek niezwykle istotny, ponieważ wyznacza on właściwy obszar współczesnych dociekań nad doświadczeniem estetycznym w fenomenologii.

Dlaczego jednak doświadczenie estetyczne staje się u licznych badaczy szczególną okazją do filozoficznych dociekań? W doświadczeniu estetycznym dokonuje się fenomenologiczna redukcja do sposobu pojawiania się. Powrót „do rzeczy samych” rozumiany jest jako powrót do bezpośrednio danej naoczności, która nie kulminuje w pojęciu; jako zwrot ku receptywności. Doświadczenie estetyczne demonstruje „samoukazywanie się” fenomenowi danego w zmysłowym przejawie. Przejmuje ono funkcję doświadczenia źródłowego, co za tym idzie podstawową postawą wobec świata przestaje być postawa epistemiczna. Doświadczenie estetyczne, które jest jednością uczucia i rozumienia, staje się główną instancją zapewniającą dostęp do tego co dane bezpośrednio. „Czysta”, usytuowana poza światem świadomość transcendentálna nie jest już tutaj źródłem sensu doświadczenia; sens rodzi się w momencie „spotkania” świadomości i świata. Podkreślmy, że doświadczenie estetyczne pojmowane jest jako splot tego co wyrażalne, co poddaje się opisowi pojęciowemu oraz tego, co należy do sfery przedrefleksyjnej, afektywnej. Waga wyłaniającej się tu problematyki filozoficznej polega na tym, że stanowi ono swego rodzaju model podstawowej relacji wiążącej człowieka ze światem, w której z jednej strony dane są subiektywne przeżycia, z drugiej obiektywne struktury sensu. Problematyka doświadczenia estetycznego posiada więc rangę ontologiczną – objawia ono naczelną strukturę bytu. Jak stwierdzi Emmanuel Levinas: „modi świadomości odnoszące się do przedmiotów są istotowo zależne od istoty tych przedmiotów”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opalska-Kokoszka, Kraków, s. 25.

Z tymi wstępnymi rozważaniami związany jest jednak pewien problem natury metodologicznej. Skoro bowiem, w świetle przedstawionych założeń, doświadczenie źródłowe jest doświadczeniem bezpośrednim, niedyskursywnym, przedpredykatywnym, skoro poprzedza sąd i związane jest z egzystencją człowieka, skoro odsłania fundamentalną strukturę ontologiczną, jaką jest ludzkie „bycie-w-świecie”, to trzeba zapytać o jego stosunek do dyskursu filozoficznego, w którym wszak podejmowany jest jego opis.

Zakładając, że doświadczenie estetyczne daje faktyczny dostęp do poznania niedyskursywnego, autorzy tacy, jak Maurice Merleau-Ponty czy Mikel Dufrenne łączą namysł nad sztuką z namysłem metafizycznym. Wychodząc od analizy doświadczenia estetycznego starają się zarysować najogólniejszą koncepcję bytu jako całości. Współczesna estetyka fenomenologiczna poszukuje takich metod filozoficznego namysłu, które pozwolą na uniknięcie zagrożeń związanych z transcendentalnym punktem wyjścia, narażonym na oskarżenia o idealizm. Punktem wyjścia nie jest więc czysta, odizolowana od świata świadomość, lecz miejsce spotkania świadomości ze światem. Idzie za tym odmienne pojmowanie podmiotu doświadczenia estetycznego, który nie konstytuuje przedmiotu estetycznego, lecz „staje się” wraz z tym przedmiotem; odejście od koncepcji twórczości artystycznej tradycyjnie pojmowanej jako *mimesis* na rzecz swoiście pojmowanej ekspresji. Ekspresyjna teoria sensu u przywołanych autorów opisuje strukturę ontologiczną, daną bezpośrednio w doświadczeniu językowym, w doświadczeniu ciała, w doświadczeniu dzieł sztuki. Filozoficzny namysł nad doświadczeniem estetycznym sytuuje się więc tu pomiędzy doświadczeniem bezpośredniości a doświadczeniem dyskursywności, między afektywnością a aktywnością (rozumnością), między metafizyką (pytaniem o całość bytu) a filozofią krytyczną (niezawisłym rozumem spekulatywnym pytającym o warunki wszelkiego poznania).

To przeformułowanie zasad, na podstawie których dokonywany jest opis fenomenologiczny, nie pozostaje jednak niena-

rażone na krytykę. Jak stwierdza w swych licznych pracach (choćby w *Prawdzie w malarstwie*) Jacques Derrida, mamy w tym wypadku do czynienia z odniesieniem tego, co dyskurs filozoficzny o doświadczeniu estetycznym mówi do swego rodzaju „poza” – do tego, co w każdorazowym doświadczeniu idiomatyczne, a co jednocześnie stanowi źródło sensu dla dyskursywnego opisu tego doświadczenia. Prawda filozoficzna, jednym słowem, konstytuowałaby się w sposób „nieczysty”, ukrywając fakt, że sama już z góry, wbrew własnym „bezzałożeniowym” deklaracjom, wyznaczyła sobie własne źródło – bezpośrednie doświadczenie estetyczne.

Ta krytyczna linia, rozwijana przez wielu „ponowoczesnych” myślicieli, wymierzona jest w szczególności w tradycję fenomenologiczną. Faktycznie bowiem, by odnaleźć „bezpośredniość sensu” trzeba już wiedzieć, gdzie tej bezpośredniości szukać. Dlaczego sztuka i doświadczenie estetyczne stają się uprzywilejowanym obszarem poszukiwań? Czy nie oznacza to przypadkiem, że już „z góry” zostało założone, że szczególnie w tym obszarze „nieme jeszcze doświadczenie” predestynowane jest do „czystego wypowiedzenia jego własnego sensu”<sup>2</sup>?

Podjejrliwych, pod tym względem, spostrzeżeń można przytoczyć więcej. Gilles Deleuze pisze: „Fenomenologia potrzebuje mniemań, tak jak logika potrzebuje nauki; Erwin Strauss, Merleau-Ponty lub Maldiney potrzebują Cézanne’a czy malarstwa chińskiego. [...] Immanencja przeżycia w podmiocie transcendentnymi powinna przekształcić mniemanie w protomniemanie [w języku Deleuze’a oznacza to przekształcenie *doksa* w *episteme* – przyp. aut.], w którego tworzeniu mają udział sztuka i kultura i które wyraża się jako akt transcendencji podmiotu w przeżyciu (komunikacja), tworząc wspólnotę przyjaciół”<sup>3</sup>. To, trzeba przyznać, dosyć sardonicz-

---

<sup>2</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 56.

<sup>3</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 164–165.

ne stwierdzenie wskazuje na pewien konieczny ruch myśli fenomenologicznej, która bardziej niż jakakolwiek inna potrzebuje sztuki i doświadczenia estetycznego, by uzasadnić racje własnego opisu.

Pytanie więc brzmi: w jaki sposób możliwa jest wiedza o doświadczeniu estetycznym, która nie pozbawi go jego nieredukowalnej jednostkowości oraz wydarzeniowości? W jaki sposób można dokonać syntezy wrażenia i rozumienia, a więc powiązać formę z afektem? Czy mamy tu do czynienia z, bezprawnym w gruncie rzeczy, roszczeniem dyskursu filozoficznego wobec swoistości sztuki oraz tego co estetyczne w ogóle? Czy jest tak, jak to opisuje w swych pracach Derrida i sugeruje w przytoczonym cytacie Deleuze, że filozoficzny dyskurs poślukuje się niejako bezpośrednio doświadczenia estetycznego, jego niedyskursywnością, by w ten sposób legitymizować prawdziwość, stanowionych już na własnym obszarze, sądów na temat istoty rzeczywistości? Jaka jest relacja pomiędzy autonomią obszaru tego co estetyczne – w szczególności tego co charakterystyczne dla dzieł sztuki – a filozoficznym dociekaniem źródeł sensu? Stworzona przez Dufrenne'a koncepcja Natury w interesujący sposób stara się udzielić odpowiedzi na powyższe pytania.

## APOLOGIA METAFIZYKI OBECNOŚCI

Drugie wydanie swej *Le Poétique*<sup>4</sup> poprzedził Dufrenne obszernym wstępem, którego polemiczny charakter miał zarysować pozycję autora wobec, zapoczątkowanego przez Martina Heideggera, nurtu we współczesnej filozofii. Zaliczył Dufrenne do niego między innymi Derridę, Blanchota, także Levinasa<sup>5</sup>. Filozofowie ci, mówi Dufrenne, dali się zwieść nazbyt po-

---

<sup>4</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, PUF, Paris 1973 (2 éd.).

<sup>5</sup> Na temat dosyć złożonego stosunku Dufrenne'a do Levinasa, niewpisującego się całkowicie we wspomnianą tu krytykę patrz M. Dufrenne, *Jalons*, Martinus Nijhof/La Haye, 1966, s. 14–15.

bieżnemu zdefiniowaniu „metafizyki obecności”, uwierzyli w „śmierć człowieka”. Dali się przekonać, że ontologia fundamentalna jest w stanie przejąć prerogatywy metafizyki. Doprowadziło to do „teologizacji” filozofii. Jak należy to rozumieć?

Filozofia, uprawiana właśnie jako ontologia – nauka o możliwym byciu (u Heideggera o byciu bytu) – uwierzyła w absolutny charakter swoich twierdzeń, co przy jednoczesnym ogłoszeniu „śmierci Boga”, doprowadzić musiało do tego, że zajęła jego miejsce, przestała zajmować się światem – sferą ontyczną – i rozplynęła się w eterze „niewysławialnego”<sup>6</sup>. W związku z tym filozoficzny dyskurs staje się dyskursem bycia, a nie dyskursem na temat bytu: „Człowiek nie jest już miarą ontologii”<sup>7</sup>.

Podjęty przez Heideggera wysiłek przekroczenia dualizmu jest poszukiwaniem „transcendentalności tego co transcendentale” (*transcendental du transcendantal*), czyli warunków transcendencji, a więc „wszelkiego skończonego odnoszenia się do bytu”<sup>8</sup>. Takim warunkiem okazuje się bycie bytu jako jego źródło. Jak pisze Levinas: „Manifestacja bycia, a nie sąd myśliciela, określa, zdaniem Heideggera – jak to już było u Husserla – źródłowy fenomen prawdy. Sposób, w jaki bycie bytu się ukazuje lub ukrywa, kieruje myślą, kulturą, i historią; to bycie daje do myślenia”<sup>9</sup>. Ten absolutystyczny charakter ontologii prowadzi do zanegowania pytania o człowieka. O ile w tradycyjnych koncepcjach człowiek posiadał swe miejsce, wyznaczone mu w ramach uznania odrębności teologii, poświadczającej stwórczy porządek istnienia, o tyle aspiracje ontologii prowe-

---

<sup>6</sup> Na ten temat por. też J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP, Wrocław 1997, s. 58–60.

<sup>7</sup> M. Dufrenne, *Brève note sur l'Ontologie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1954, nr 4, s. 407.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 81.

<sup>9</sup> E. Levinas, *A priori et subjectivité*, w: tegoż, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, s. 179–180.

niencki Heideggerowskiej, zmierzającej do uchwycenia ostatecznych struktur bytu, sprawiają, że człowiek „rozpływa się” w nich.

To w Heideggerowskiej myśli, stwierdza Dufrenne, ontyczny wymiar świata – konkretna ludzka egzystencja – zostaje podporządkowany ontologii, pytaniu o sens bycia. To bycie, nie będąc niczym, przejmuje inicjatywę nad człowiekiem. Bycie sprawia, że coś się zjawia, zjawiskowość „przydarza się” bytowi, przybywa doń „niczym światło w mrok”.

Myśleć samą różnicę ontologiczną można wyłącznie poza schematem metafizycznym, poza przeciwstawianiem faktu, że byty są, temu, co z ich perspektywy jawi się jako nicość – ich byciu. Język jest jednak tak skonstruowany, że nie może owej różnicy wysłowić – pozostaje nam, jak pisze Heidegger, „wymowne niemówienie”<sup>10</sup>. Filozofia nieobecności, pisze w związku z tym Dufrenne, musi uzasadnić jakoś obecność owego „nic bytu”. Nie potrafi tego zrobić inaczej, jak tylko odwołując się do czegoś w rodzaju teologii negatywnej. Ma ona na celu pomyśleć najwyższy byt, Jednię, Boga – traktowane jako pewne *a priori* absolutnie różne od bytu – jako absolutnie Inne.

Na tym tle Dufrenne prowokacyjnie określa się jako zwolennik metafizyki obecności rozumianej jako „filozofia Natury”<sup>11</sup>. Powiedzmy jednak, że ta krytyka, choć dokonywana z pozycji filozoficznych bardziej ogólnych niż estetyczne, ma bardzo konkretny cel. Otóż tym, co – jak się wydaje – najbardziej razi Dufrenne’a w poheideggerowskiej tradycji, to całkowite porzucenie perceptywnego, bądź też cielesnego wymiaru sensu. Tym samym, dodajmy od razu, dualistycznego pojmowania świata. Dualizm człowieka i świata, który postuluje Dufrenne, nie jest dualizmem w tradycyjnym rozumieniu – obecność, którą głosi, jest bowiem obecnością współistnienia, rodzajem wspólnoty.

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 98.

<sup>11</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, s. 5.

Podstawowym problemem, który, jak się wydaje, zauważa Dufrenne, jest problem odniesienia owego „nic” odkrytego przez filozofię nieobecności do naszego doświadczenia – pytanie o to, w jaki sposób ów logiczny czy transcendentálny warunek, jakim jest różnica, objawia się na gruncie ontycznym. Nie chodzi tu jednak o żadne „zdroworozsądkowe” zanegowanie faktyczności owej różnicy, „której przecież nie widać”, lecz pytanie o możliwość owego przejścia „różnicy” w „doświadczenie różnicy”. Otóż, powie Dufrenne, „różnica” jest zawsze „pomiędzy” dwoma członami, nie można myśleć „czystej różnicy” – nic nas do tego nie uprawnia, a takie myślenie grozi jej „ontologizacją” i powrotem *via theologia negativa* w obręb onto-teo-logii. Podstawowym problemem tak zarysowanej „filozofii nieobecności” staje się możliwość myślenia owej nieobecności poza jej doświadczeniem. Dufrenne okazuje się więc być wiernym spadkobiercą Husserlowskiej fenomenologii, trwającą przy „niemych jeszcze doświadczeniu”, by wypowiedzieć jego sens.

W tym właśnie, powie Dufrenne, tkwi podstawowa różnica pomiędzy głoszoną przez niego „filozofią obecności” a filozofią różnicy. „Filozofia obecności” zatrzymuje się bowiem „przy tym co dane”, nie ucieka w nadniebne rejony w poszukiwaniu warunków możliwości tego co dane. Zewnątrz nie będzie nigdy poza światem<sup>12</sup>. Jak czytamy: „Percepcja stanowi doświadczenie, nad którym namysł może wyzwolić bycie w świecie od trwogi czy zawrotów, które wywołuje myśl o innym świecie: stanowi źródłowe doświadczenie obecności, które osadza człowieka w świecie niczym w prawdzie”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 55.

<sup>13</sup> Tamże, s. 39.



## W STRONĘ ŹRÓDŁOWEJ OBECNOŚCI

Obecność należy pojąć jako sam fenomen daru bez dawcy: „Źródło jest zawsze tu, w tym pakcie, który przypieczętowanie moje narodziny, i którego percepcja nie przestaje odnawiać”<sup>14</sup>. Francuski filozof pragnie wypracować takie pojęcie, które pozwoli mu opisać jedność człowieka i świata, przy zachowaniu ich wzajemnej relacyjności, i której źródło byłoby wspólne dla obu członów tej relacji. Godząc się na taki dualizm, Dufrenne godzi się także na tajemnicę, niedostępne źródło podtrzymujące relację człowieka i świata. W tym sensie chce iść dalej niż Heidegger, o którym twierdzi, iż powierzając *Dasein* byciu zaprzepaścił całą wieloznaczność ludzkiej egzystencji.

Nie chodzi tu o przekroczenie filozofii transcendentnej w kierunku dogmatycznej przedkantowskiej metafizyki. Dufrenne będzie się starał odnaleźć taką instancję, która łącząc człowieka i świat jednocześnie nie „wydałaby go na jego pastwę”. Jak pisze: „Trzeba się usytuować w pół drogi pomiędzy warunkową afirmacją celowości jako postulatem władzy sądzienia oraz nieuwarunkowaną harmonią jako faktem metafizycznym”<sup>15</sup>.

W ten właśnie sposób francuski filozof dochodzi do kluczowego dlań pojęcia „Natury”. Dufrenne opisuje Naturę jako dopełnioną pragnieniem w sensie *poiesis*, które „pragnie się dopełnić podwajając się w zjawianiu się, i wytwarza życie i żyjącego człowieka, by stać się kształtem w jego spojrzeniu...”<sup>16</sup>. Jej obecność zaznacza się jedynie w aktywności twórczej człowieka, szczególnie w sztuce. To utożsamione z Naturą pragnienie jest rozdarte pomiędzy dwoma przeciwstawnymi wektorami aktywności człowieka. Z jednej strony jest to chęć połączenia się ze światem, rozplynięcia się w rzeczywistości, wyzbycia indywidualności. Z drugiej, wysiłek włożony, by to

<sup>14</sup> Tamże, s. 56.

<sup>15</sup> M. Dufrenne, *La Notion d'«a priori»*, PUF, Paris 1959, s. 274.

<sup>16</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, s. 47.

urzeczywistnić, prowadzi do tworzenia kultury, języka, organizacji społecznej, które nas od pierwotnego źródła oddalają<sup>17</sup>.

Dystans, który nas dzieli, warunkuje jednocześnie zdolność *poietyczną* człowieka, która pozwala tym samym zaistnieć, pośrednio, owej pierwotnej, wycofującej się obecności Natury. Jak pisze Dufrenne, podmiot, który jest „stworzony (*naturé*) uczestniczy w pewnym sensie w jej [Natury – przyp. mój] mocy tworzącej”<sup>18</sup>. W tym miejscu właśnie dochodzimy do samego sedna koncepcji Dufrenne’a.

Owa wiecznie wycofująca się obecność czyni miejsce dla aktywności twórczej człowieka, która swe apogeum osiąga w twórczości artystycznej. Jedynie bowiem, jak będzie nas się starał przekonać autor, w doświadczeniu estetycznym, którego struktura jest czymś przewyższającym podział na artystę i odbiorcę, objawia się podstawowy fakt tworzenia, stanowiący istotę świata. Sposób bycia każdego człowieka – to, co go konstytuuje „otwiera go i uzgadnia z tym, co staje się jego światem, tym światem postrzeganym, który współ-rodzi (*co-naît*) się wraz z nim z niewyczerpanej Natury”<sup>19</sup>.

Błędem byłoby jednak sądzić, że mamy tu do czynienia z jakimś pełnym egzaltacji hylozoizmem, który przede wszystkim myśli o tym, jak opisać ów tajemniczy *flux*, mieszający wszystko i wszystkich, a przede wszystkim dzieła sztuki. Nie mamy tu do czynienia z próbą „naturalizacji estetyki”, jeśli rozumieć przez nią zamiar wywiedzenia źródeł twórczości estetycznej z rzeczywistości przyrodniczej. „Natura” nie jest przyrodą – jest to pojęcie o wiele bardziej złożone, które, jak postaram się pokazać, posiada ściśle filozoficzne uzasadnienie w podstawach przedstawionej przez autora ontologii. Dufrenne’owska koncepcja Natury jest próbą wypracowania sposobu na przekroczenie intencjonalnego charakteru świadomości,

---

<sup>17</sup> Por. też M. Dufrenne, *Language and Metaphysics*, Indiana University Press, 1963, s. 72–73.

<sup>18</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, s. 53.

<sup>19</sup> Tamże, s. 55.

która jednocześnie nie byłaby powrotem do „naiwnej”, przedkrytycznej metafizyki. W tym sensie pojęcie Natury stoi w centrum filozofii Dufrenne’a i posiada, jak zobaczymy dalej, istotowy związek z kategorią doświadczenia estetycznego.

Dufrenne stara się „obejść” Heideggerowską różnicę ontologiczną. Jak sądzi, ceduje ona wszelkie przywileje na rzecz bycia (*Sein*), rozrywając pierwotną łączność człowieka i świata. Wedle Dufrenne’a odpowiedź udzielona przez Heideggera na pytanie o znaczenie korelacji intencjonalnej człowieka i świata nie jest zadowolająca: „ontologia fundamentalna zwłaszcza człowieka na rzecz bycia, równie niezawodnie jak materializm na rzecz materii”<sup>20</sup>.

Tym samym filozof stawia sobie równie karkołomne, co Heidegger zadanie odpowiedzi na pytanie o warunek tego, co pozwala nam mówić o tym, co poprzedza mowę, co poprzedza wszelką myśl.

Pytanie o istotę Natury wiąże się w koncepcji Dufrenne’a z pytaniem o „grunt”, „podłoże” (*le fond*) i należy je rozumieć właśnie w duchu Heideggerowskiej hermeneutyki egzystencjalnej, jako pytanie zadawane o: „(...) nie tylko aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący – i zawsze już poruszają się w obrębie jakiegoś rozumienia bycia – lecz także (...) warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują”<sup>21</sup>. Pod tym względem koncepcja Dufrenne’a zdecydowanie wpisuje się w dziedzictwo myśli Heideggerowskiej.

Mamy tu do czynienia nie tylko z pytaniem epistemologicznym, to znaczy pytaniem o warunki poprawnej metody poznania świata, lecz także z problemem samego naszego kontaktu ze światem, a więc z kwestią ontologiczną (w klasycznym rozumieniu). To ogólne zagadnienie filozoficzne nabiera szczególnego charakteru w momencie, gdy odniesiemy je do filozo-

<sup>20</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, PUF, Paris 1963 (1 ed.), s. 139.

<sup>21</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 17.

fii sztuki. Jak formułuje ten problem współczesny filozof: „Estetykę rozdziera dualizm. Z jednej strony jest ona teorią zmysłowości jako formy możliwego doświadczenia; z drugiej strony – teorią sztuki jako odbicia doświadczenia rzeczywistego. Ażeby oba znaczenia mogły się połączyć, warunki doświadczenia w ogóle stać się muszą warunkami rzeczywistego doświadczenia; dzieło sztuki okazuje się wówczas rzeczywiście eksperymentowaniem”<sup>22</sup>.

Z jednej strony estetyka jest nauką ontyczną – bada konkretny, zastany „wewnątrzświatowy byt”, jakim są dzieła sztuki, starając się określić ich istotę; z drugiej strony kierują nią pytania transcendentalne, pytania krytyczne: o podstawę i o warunki możliwości wszelkiego zmysłowego kontaktu ze światem.

Problem, przed jakim staje w tak zarysowanym kontekście koncepcja Natury Dufrenne’a, wygląda więc następująco. Dufrenne zakłada, że ustanowienie przedmiotu estetycznego odbywa się spontanicznie, będąc wyrazem apriorycznego zestrojenia człowieka i świata. Zestrojenie to jest uprawomocnione na kształt Kantowskiego pojęcia „nadmysłowego substratu ludzkości”<sup>23</sup>, czy „nieokreślonej idei czegoś nadmysłowego w nas”<sup>24</sup>. Uzasadnia ona podpadanie w sędzie smaku szczegółowych przypadków pod jedno pojęcie i łączy celowość ludzkich działań z teleologią przyrody. W tym właśnie miejscu zostaje przekroczony Husserlowski projekt fenomenologii jako refleksji transcendentalnej świadomości nad warunkami transcendencji w kierunku pytania o warunki samej tej świadomości. Przynależności człowieka do świata nie powinniśmy pojmować więc na gruncie transcendentalizmu, lecz transcendencji, nie na gruncie fenomenologii, lecz ontologii.

---

<sup>22</sup> G. Deleuze, *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski, „Principia” 1998, XXI – XXII, s. 67.

<sup>23</sup> Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 282.

<sup>24</sup> Tamże, s. 283.

Świat jest sensem świata dla mojej świadomości. Pytając, w jaki sposób jest to możliwe: dlaczego, na mocy jakich praw moja świadomość i sens świata dla mojej świadomości stanowią jedność, zadajemy pytanie najogólniejsze – pytanie metafizyczne: pytamy o byt jako całość. Jak pisze Dufrenne: „Ponieważ poszukujemy źródła bądź przyczyny tej korelacji, dokonujemy skoku od tego co transcendentalne ku transcendentji”<sup>25</sup>.

Nie możemy jednak o niej bezkrytycznie orzekać, nie popadając przy tym w dogmatyzm, który pomija fakt zakorzenienia człowieka w świecie i konstruuje ogólną teorię rzeczywistości odwołując się do założonego istnienia jakiegoś zewnętrznego absolutu. Jedyna droga, jaka wiedzie do możliwego ukazania owej pierwotnej zgodności człowieka i świata może być dana w niedyskursywnym doświadczeniu tej jedności – jest nim dla Dufrenne’a doświadczenie estetyczne.

Przyglądając się bowiem ustanowieniu przedmiotu estetycznego, musimy dojść do wniosku, że mamy tu do czynienia ze źródłową jednością człowieka i świata, podmiotu i Natury. To co pierwotne [*originaire*] jest zawsze obecne, jest zawsze dane, choć ukryte<sup>26</sup>. Jest nim właśnie to co zmysłowe w tej mierze, w jakiej nasza cielesna przynależność do świata Natury jest relacją uwikłania w rzeczywistość zarazem najbardziej pierwotną (tzn. zmysły łączą nas ze światem, bo są jego częścią) oraz najbardziej obcą (tzn. prawda, której poszukujemy jest inteligibilna, żyjemy więc w świecie przedstawienia).

Pytanie, jakie powinniśmy teraz postawić brzmi następująco: czy (a jeśli tak, to w jaki sposób) można uzasadnić istnienie owej domniemywanej Natury jako ostatecznego, nieredukowalnego, przeddyskursywnego podłoża, na którym rodzi się kontakt człowieka ze światem? Natura nie może być dowiedziona jedynie transcendentalnie, jako intencjonalny korelat

<sup>25</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 145.

<sup>26</sup> Por. M. Dufrenne, *Esthétique et Philosophie*, t. III, Klincksieck, Paris 1976, s. 87.

świadości. Chodzi tu bowiem o pomyślenie absolutnej podstawy, o problem ontologiczny, a nie o czysto podmiotową konstytucję świata. Z drugiej strony wyjście poza podmiotowe warunki doświadczenia grozi powrotem do „naiwnej” przedkrytycznej metafizyki. Dodajmy jeszcze, że pytanie to ma jednocześnie charakter egzystencjalny – jest pytaniem o istotę człowieka, jako tego, który pytając o relację wiążącą go ze światem, pyta o samego siebie. Czy ruch tego pytania nie odżyła w obszarach klasycznej metafizyki?

Przypomnijmy: w tradycji zachodniej myśli filozoficznej pytanie o absolutną podstawę, o podłoże, które stanowi warunek pomyślenia wszystkich rodzajów bytu, jest pytaniem o *ousia*, *substantia*, jest więc pytaniem metafizycznym. Jak to pokazuje Heideggerowska krytyka, tradycyjna metafizyka jest dogmatyczna w tej mierze, w jakiej utożsamia obecność tego, co się jawi oraz byt jako taki. Wyznacza określoną dziedzinę bytu, czyniąc ją podstawą, punktem odniesienia dla systemowego opisu całej rzeczywistości. Zdaniem Heideggera pytanie o istotę rzeczywistości, które nie bierze pod uwagę „różnicy ontologicznej” pomiędzy bytem, a jego byciem, skazane jest na poruszanie się w zamkniętym, metafizycznym, „onto-teologicznym” schemacie myślowym.

Z tego punktu widzenia wszelkie pytanie, które wyróżnia jakąś kategorię bytu, taką jak na przykład właśnie Natura, z konieczności jest metafizyczne w wyłożonym przez Heideggera sensie: „Swoistość szukającego podstawy dla bytu myślenia metafizycznego polega na tym, że myślenie to, wychodząc od tego, co obecne przedstawia je w jego obecności, prezentując w ten sposób obecne z jego perspektywy podstawy jako ugruntowane”<sup>27</sup>.

Przytoczenie Heideggerowskiej krytyki jest tutaj konieczne, ponieważ Dufrenne, podejmując problem Natury, jako pytanie o stosunek człowieka do świata, jako pytanie człowieka

---

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, Aletheia, Warszawa 1999, s. 78.

o własne podstawy, z jednej strony podąża tropem krytycznej refleksji niemieckiego filozofa, z drugiej strony wyraźnie się jej przeciwstawia. Proponuje odmienne rozumienie pojęcia ugruntowania myśli filozoficznej w świecie. Jak czytamy u Dufrenne'a: „Wyróżnić ideę Natury to jeszcze raz próbować odpowiedzieć na pytanie, które na różne sposoby prześladuje filozofię współczesną: co oznacza intencjonalna korelacja – noetyczna bądź praktyczna – człowieka i świata? Czy subiektywność jest z nią nieodmiennie związana, czy może trzeba przypisać jakiejś innej, przedludzkiej instancji sens, który świadomość przypisuje sobie?”<sup>28</sup>.

Odpowiedź na tak postawione pytanie będzie odmiennym torem niż rozwiązanie Heideggerowskie. Stając przed wyborem jednego z członów relacji człowiek – świat, Dufrenne nie wybiera żadnego z nich. Podejmuje tym samym próbę „ocalenia” podmiotu przed radykalizmem myśli Heideggera, głoszącej „śmierć podmiotu”, broni równości, wręcz równoważności człowieka i świata, starając się jednocześnie nie przekształcić swoście rozumianej relacyjności w metafizyczne relatywizowanie.

Jak zauważa Paul Ricoeur w swym komentarzu do dzieła Dufrenne'a, przejście od fenomenologicznej problematyki sensu poetyckiego, immanentnego wszystkim dziełom sztuki, do ontologicznej problematyki Natury, rozumianej jako przyzywający artystę „grunt” (*le fond*), który prowokuje ekspresję poetyckiego języka, możliwe jest jedynie wtedy, gdy odrzucimy ideę wspólną wszystkim filozofiom transcendentą<sup>29</sup>. Zgodnie z nią źródłem sensu jest jedynie albo empiryczny ludzki język, jako nośnik powszechnie podzielanych znaczeń, albo egzystujący w czasie, wolny człowiek. Chodzi tu jednym słowem o odrzucenie koncepcji, zgodnie z którą rzeczywistość jest czymś określonym przez ludzką myśl bądź egzystencję – wokół nich niejako „grawituje”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 139.

<sup>29</sup> Por. P. Ricoeur, *Lectures. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992, s. 340.

<sup>30</sup> Tamże, s. 341.

„Idea podstawy (*fondement*) nas kusi, pisze Dufrenne, gdyż umieszcza nas u źródeł i nas usprawiedliwia”<sup>31</sup>. Co tak kusi? Otóż idea wolności, poczucie, że moje akty zapoczątkowują pewien ciąg zdarzeń oraz że mogą wpływać na te zdarzenia, mogą je porządkować podług własnych intencji. Są to też złudzenia subiektywności transcendentalnej przekonanej o tym, że konstytuuje sens. Sens jest zawsze dla niej sensem fenomenu, jest zawsze czymś dla świadomości.

Heidegger, zdaniem Dufrenne’a, choć podejmuje problem podstawy, to nie myśli „gruntu – Natury” gdyż wolność wpisana jest u niego w bycie, które przenika człowieka, a raczej *Dasein*, i konstytuuje go – człowiek niejako uczestniczy we własnej konstytucji. Pytanie o grunt (*fond*) jest pytaniem metafizycznym, przekracza korelację intencjonalną człowieka i świata, która rozgrywa się na poziomie transcendentalnym.

Nie ma, co prawda, dyskursu niezależnego od tego, kto go wypowiada, lecz możliwe jest przesłedzenie samego ruchu odsyłania ku warunkującemu dyskurs gruntowi. Poza ustalonym znakiem a jego odniesieniem istnieje bowiem świat jako taki, który jest jednością postrzegającego i postrzeganego. Tak więc dochodzimy do idei Natury jako gruntu, podłoża, tego co źródłowe w sposób absolutny. Jak zauważy Ricoeur, „nic nie jest bardziej obce Heideggerowskiej idei «różnicy ontologicznej» pomiędzy byciem i bytem niż idea natury tworzącej (*nature nature*), niepodzielnej jedności bycia i bytu”<sup>32</sup>.

Nie wystarczy tu jednak proste zanegowanie różnicy ontologicznej i skonstatowanie istnienia owego źródłowego podłoża, przeciwstawionego hegemonii filozofii przedstawienia. By Natura, jako grunt, mogła stać się uzasadnieniem dla kreacji artystycznej, dla usensawniającego świat języka poetyckiego, trzeba wykazać, że jej bycie (*être*) kieruje się ku przejawianiu (*apparaître*). Innymi słowy trzeba skierować się ku warunkom możliwości kreacji artystycznej, a więc ku poetyce. Pojmuje ją

---

<sup>31</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s.144.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Lectures. La contrée des philosophes*, s. 341.



Dufrenne jako „(...) ekspresyjność obrazów, w których wyraża się *poiein* Natury”<sup>33</sup>.

### POZA KORELACJĄ INTENCJONALNĄ

Mamy tu do czynienia z próbą zbudowania koncepcji, która łączyłaby w sobie twierdzenie o możliwości niezapśredniczonego kontaktu z rzeczywistością z dziedzictwem Kantowskiej filozofii krytycznej, tj. filozofii odnajdującej warunki przedmiotowej (obiektywnej) ważności jako właściwe jedynie ludzkiej subiektywności.

„Świat” w optyce transcendentalnej, to znaczy pojmowany według korelacji z odczuwającą, subiektywną świadomością jest rozumiany przez Dufrenne’a jako „rzeczywistość nieokreślona, lecz znacząca, ponieważ ześrodkowana na doświadczeniu pojedynczego bytu”<sup>34</sup>. Jest to rzeczywistość niezdeterminowana, która jednak posiada znaczenie dla pojedynczego bytu ludzkiego. Percepcja oraz wyobrażenia są tu połączone – to w tym świecie pojawiają się zarówno znaczenia mityczne, poetyckie metafory, jak i nowe odkrycia dokonywane przez percepcję, które są uzgadniane we wspólnocie porozumienia z innymi bytami. Świat składa się więc z wielości światów jednostkowych. Można by powiedzieć, że Dufrenne interpretuje tu po swojemu Husserlowski *Lebenswelt* – „świat, w którym naocznie żyjemy, wraz z jego przedmiotami realnymi ujętymi tak, jak nam się one początkowo prezentują w prostym doświadczeniu, a także w sposobach, w jakich ich obowiązywanie bywa często nierozstrzygalne...”<sup>35</sup>. W przeciwieństwie jednak do autora *Kryzysu* dostrzega Dufrenne zależność pomiędzy po Husserlowsku pojmowaną *doksa* a *episteme*, w której rozstrzyga się naukowy opis tej pierwszej. Otóż za-

<sup>33</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 180.

<sup>34</sup> Tamże, s. 139.

<sup>35</sup> Por. E. Husserl, *Świat życia codziennego* § 44, przeł. S. Walczewska, cyt. za K. Świącicka, *Husserl, WP*, Warszawa 2005, s. 258.

równy przednaukowy świat życia codziennego, jak i ten podany spojrzeniu refleksji świat obiektywizującego opisu przynależą do trzeciej instancji, która je w sobie zawiera, sama pozostając nieuwarunkowana żadnym opisem.

Świat stanowi swego rodzaju horyzont – rodzaj tła łączącego zawarte w nim rzeczy, które są obecne dla świadomości. Horyzont to relacja pomiędzy „wnętrzem” człowieka – świadomością intencjonalną, a „zewnątrzem” – możliwością nastawienia intencjonalnego („trzeba przedmiotu, by zaproponować sens”<sup>36</sup>, pisze Dufrenne). Jednocześnie, z racji tego, że jedne rzeczy odsyłają w ramach horyzontu do drugich, tworzą nieskończony system, niczym Baudelaire’owskie *correspondances*. Świat jawi się więc jako niewyczerpane *residuum* metaforycznych odniesień pomiędzy wrażeniami – między sposobem, w jaki odbieramy świat a sposobem, w jaki nadajemy tym wrażeniom sens. Znaczenia nie są bowiem niczym gotowym, co oczekuje na przypisanie ich samodzielnym elementom doświadczenia. Dane są bowiem zawsze w ramach kontekstu, który „naświetla” je, ukazuje nowe odpowiedniości pomiędzy nimi. Sens dany jest wraz z kontekstem, w którym się pojawia. Horyzont więc multiplikuje możliwe znaczenia. „Ten świat, pisze Dufrenne, nie tyle jest Ideą rozumową, ile schematem dla wyobraźni jako zdolności do nieokreślonego rozrostu [...] świat jest podłożem, które przyzywa przedmiot, albowiem zawsze dźwięczą w nim najdalsze echa jego sensu”<sup>37</sup>.

Powinniśmy więc zadać sobie pytanie, do czego dociera refleksja filozoficzna poszukująca ostatecznego podłoża? Czy zrównanie człowieka oraz świata jest faktem ontycznym – rozgrywa się, a raczej już się rozegrało wewnątrz bytu? Czy może jest faktem ontologicznym, to znaczy transcendentnym – mówi o warunkach możliwości wszelkiego transcendowania, tj. przekraczania przedstawienia ku jego warunkom?

---

<sup>36</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 140.

<sup>37</sup> Tamże.

Dufrenne wyraźnie podkreśla: Natury jako tego co pierwotne (*originaire*) nie możemy pomyśleć, a jedynie przeczuc. Korelacja intencjonalna pomiędzy człowiekiem i światem – rozumianym tu jako „podstawa” – jaka pojawia się w percepcji i działaniu, zakłada korelację ontologiczną, czyniącą człowieka częścią stającej się Natury: „Natura wznosi się ku nam jako świat poprzez rzeczy”<sup>38</sup>.

Natura jest tym, co przekracza korelację intencjonalną, stanowi bowiem jej warunek. By pojąć Naturę, świadomość musi się niejako wyzbyć samej siebie, abstrahować od swej własnej podstawy – współkonstruowanego wraz z nią świata. Idea Natury jest ideą graniczną „(...)” której nie jest w stanie uwyraźnić ontologia dogmatyczna; to dlatego filozofie Natury dotrzymują obietnicy jedynie dzięki poezji<sup>39</sup>. Refleksja filozoficzna porusza się pomiędzy filozofią Natury, a nastawieniem krytycznym. Uściślijmy: człowiek nie jest w stanie przekroczyć warunków przedstawienia w kierunku transcendentального pytania o samo przedstawienie. Wbrew Heideggerowi, Dufrenne mówi, że nie można z bycia uczynić gruntu (*fond*), ponieważ oznaczałoby to myślenie o tym, dzięki czemu w ogóle możemy pomyśleć o świecie. Grunt nie poddaje się ontologizacji w tym sensie, że nie poddaje się żadnemu upojściowieniu – nie można myśleć o nim jako o bycie możliwym. Wszelka próba pojęciowego uchwycenia go wiązałaby się ze „skrojeniem” jego absolutnej inności „na miarę” naszych pojęć. Jednocześnie trzeba pamiętać, że Dufrenne mówił o zbyt pochopnej waloryzacji „tego co absolutnie inne” we współczesnej myśli filozoficznej. Choć więc Natura jest dla niego „inna” w tym sensie, że poprzedza myśl i nie może przez nią zostać w związku z tym pomyślana ani ogarnięta, to nie jest „absolutnie inna”. Istnieje bowiem rodzaj kontaktu – nie tyle z nią, co

<sup>38</sup> Tamże, s. 135.

<sup>39</sup> M. Dufrenne, *L'inventaire des «a priori»*, Paris 1981, cyt. za M. Saisson, *L'expérience esthétique et les limites de la philosophie*, „Revue d'Esthétique” 1992, nr 21, s. 178, por. też M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 159.

z jej twórczą siłą – inny niż dyskursywny, który poświadcza jej obecność.

Poznanie filozoficzne zawsze zaczyna się od podstawy (*fondement*), gdyż myśleć o Naturze jesteśmy w stanie jedynie wychodząc od samych siebie, od warunków własnej skończonej świadomości. Gdy wypowiadamy sąd o Naturze, staje się ona korelatem intencjonalnym naszej świadomości. Ograniczona intencja nie jest w stanie uchwycić w naoczności Natury, która jest ową, niedającą się ogarnąć, całością, która zawiera również w sobie świadomość starającego się o niej myśleć człowieka. Tak więc z chwilą, gdy postanawiamy rozjaśnić jej pojęcie, już ją porządkujemy według własnej miary, myślimy na własne podobieństwo. O Naturze możemy mówić jedynie *per speculum et in aenigmate*. Oznacza to, że: „Natura jest pierwsza w tym, że jest światem poprzedzającym człowieka oraz światem poprzedzającym sens; jest tym, w czym jest sens, zanim jeszcze był sens, zanim był człowiek, by rozpoznać i wypowiedzieć sens. Może ona być jedynie pomyślana i niepoznana: przeczuta w doświadczeniu będącego w świecie człowieka, którego podłoże (*le fond*) dźwiga, by stał się świadkiem i agentem prawdy, która się pragnie poprzez niego poznać”<sup>40</sup>.

Powinniśmy jednak dokładniej wyjaśnić, na czym polega owo „bycie gruntem” w Naturze. Skąd się bierze jej twórcza siła? Nawiązując do Heideggerowskiej lektury *Krytyki czystego rozumu*, przedstawionej w pracy *Kant a problem metafizyki*, wydaje się Dufrenne sugerować, że twórcza moc Natury zasada się na czasowym dystansie, umożliwiającym wszelkie poznanie.

Warunkiem transcendencji – tego, że coś może stać się czymś dla mnie, przedmiot będzie przedmiotem dla mnie, świat będzie światem dla mnie – jest dystans. By postrzegać muszę się dystansować, ponieważ w przeciwieństwie do *intuitus originarius* – boskiego umysłu – nie wytwarzam tego, co oglądam, lecz skazany jestem na przyjmowanie, bierne pobu-

---

<sup>40</sup> M. Dufrenne, *L'inventaire des «a priori»*, s.178.

dzenie. Jak pisze Heidegger: „Wszelkie jednak pobudzenie (*Affektion*) jest anonsowaniem się jakiegoś już danego (*schon vorhanden*) bytu”<sup>41</sup>. Warunkiem tego pobudzenia jest czas. To czas pozwala transcendować, to znaczy kierować się ku światu, spotykać rzeczy w świecie. Czas formuje następstwo – coś, co już było dane może się przed-stawić: „Czas z konieczności pobudza pojęcie przedstawić przedmiotów. Samo dopuszczanie, by coś się przed-stawiło, tzn. czyste zwracanie się ku... czyste pobudzanie, oznacza dostarczanie mu w ogóle czegoś takiego, jak «przeciw-niemu» (*Gegen-es*)...”<sup>42</sup>. Postrzegając przedmioty wychodzimy ku nim, żyjemy w „ek-stazie” dlatego, że zawsze już jakoś rozumiemy czas. Jednym słowem zawsze już jesteśmy zaangażowani w czas, jesteśmy bierni – czyli postrzegamy, jesteśmy zaangażowani w to co zastane – dzięki temu możemy działać, podobnie jak Kantowski gołąb „prując w swobodnym locie powietrze, którego opór odczuwa”<sup>43</sup>.

W przeciwieństwie jednak do Heideggera powie Dufrenne, że tym, dzięki czemu jest czas, dzięki czemu świat jest światem dla nas, nie jest bycie, w którym Heideggerowski *Dasein* uczestniczy, i które go „rozświecła”, lecz Natura, która sama zawiera w sobie tę moc „neantyzowania”. Neguje samą siebie – czyni niejako miejsce dla możliwości wyzwolenia nowego sensu. Sens ten, odkrywany jest przez człowieka, który o ile jest świadomością – jest „mocą niebycia na powierzchni bytu”<sup>44</sup>. Człowiek nie może być, jakby powiedział Heidegger, „dopuszczony w Otwarte”, nie może tak po prostu, jak rośliny i zwierzęta być w świecie, gdyż zawsze staje wobec świata, zawsze ma świadomość świata – staje *naprzeciw* niego.

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 211.

<sup>42</sup> Tamże, s. 212.

<sup>43</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Warszawa 2001, s. 58 [B8–B9].

<sup>44</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 186, por. również na ten temat D. Charles, *Mikel Dufrenne et l'idée de la Nature*, w: *Vers une esthétique sans entrave*, Paris 1975, s. 75–80.

Jednakże, powiada Dufrenne, tym, co sprawia, że faktycznie stanowimy część Natury, uczestniczymy w jej stawaniu się, są narodziny – „podarowana” nam niejako pierwotna obecność, która leży u źródeł wszelkiego następstwa czasowego, wszelkiego ruchu wprzód i w tył, umożliwiającego świadomość chwili. W tym rozumieniu Natura jest absolutnie przedhistoryczna, gdyż funduje historię, poprzedza kulturę, gdyż jest obecnością, która umożliwia przemijanie i następstwo przedstawięń. Jest bowiem niema obecnością, począwszy od której rozgrywa się protencjonalno-retencjonalny ruch świadomości: „(...) doświadczenie czasu – które nie jest myślą, nauką, czy metafizyką czasu – może być dane przez uczucie «już nigdy» lub «jeszcze nie», dane jest zawsze w terażniejszości”<sup>45</sup>.

Dlatego też Dufrenne twierdził będzie, że to właśnie sztuka, jako jedyna „oferuje nam doświadczenie przedhistoryczne, przedspołeczne”<sup>46</sup>. Radykalna uprzedniość Natury w stosunku do wszystkiego co ludzkie świadczy o naszej do niej przynależności. Przynależność ta konstryuuje się jako nakaz działania i poznawania, a przede wszystkim jako nakaz „poetyckości” – wyrażania uczucia, które pojawia się, gdy zwracamy się ku światu. Świadomość siebie, jako negacja pierwotnej obecności, odnajduje bowiem w obrazie poetyckim tę, wiecznie pulsującą, moc twórczą Natury – obecność, która usuwa się, czyniąc miejsce dla świadomości.

Czasowy charakter już zawsze zastanę światu sprawia, że świat staje się światem dla mnie, że rzeczy stają się obecne. Świat, tak pojmowany, jest polem już zawsze zastanych możliwości – rozumnością wcześniejszą od mojej własnej jednostkowej rozumności, uniwersalną pamięcią, w którą wpisana jest pamięć jednostkowa: „Ta pamięć nie jest zbiorem wspomnień, lecz wiedzą wewnętrzną (*implicite*), nie nale-

---

<sup>45</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 53.

<sup>46</sup> M. Dufrenne, *Esthétique et philosophie*, t. II, Klincksieck, Paris 1976, s. 323.

ży do mnie, jest echem przeszłości, która nie jest moją przeszłością; jest raczej echem świata, z którego się wynurzam. Być może trzeba powiedzieć, że funduje ona moją pamięć jednostkową w tym sensie, w jakim moja przeszłość może być dla mnie obecna jedynie w polu jakiejś rozleglejszej obecności, zawartej w wymiarach świata (...). W każdym wypadku, jeśli pamięć jednostkowa, jako wiedza wewnętrzna, jest najpierw wiedzą o sobie, a dopiero później o przedmiocie, prawdziwe jest przeciwieństwo związane z pamięcią przedjednostkową: najpierw jest ona wirtualną wiedzą o świecie, dyspozycją, bym się rozpoznawał i orientował w świecie<sup>47</sup>.

Czas jest czasem stającego się świata, dlatego też „trzeba wrócić do jaskini”<sup>48</sup>. Jednak, żeby w ten sposób myśleć, trzeba by założyć istnienie jakiegoś absolutnego bytu, którego istotą jest zjawianie się. Tak właśnie robi Dufrenne.

Natura jest więc obecnością, która czyni możliwym wszelki sens, to znaczy fakt, że świadomość staje się „uniwersalną sferą zjawiania”<sup>49</sup>. „To Naturze – pisze Dufrenne – która jest czasowa, możemy przypisać siłę twórczą. (...) podobnie jak czas zakłada jakieś odniesienie do *siebie (le soi)*, czasowość Natury mogła przygotować ludzką *sobość*”<sup>50</sup>. Sama bowiem jest absolutną pełnią, której nie możemy pomyśleć inaczej, jak powracając do metafizycznych systemów sprzed dokonanego przez Kanta „przewrotu kopernikańskiego”, które nie pytały o podmiotowe warunki zjawiania się. Z drugiej strony mamy przecież świadomość, że sam fakt poznania stanowi już dowód oddzielenia: postawienie podmiotu naprzeciw przedmiotu.

---

<sup>47</sup> M. Dufrenne, *La notion d'«a priori»*, PUF, Paris 1959, s. 158.

<sup>48</sup> M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Paris 1955, s. 255.

<sup>49</sup> Por. K. Michalski, *Logika i czas*, PIW, Warszawa 1988, s. 187.

<sup>50</sup> M. Dufrenne, *Le Poétique*, (1 éd) s. 158.

## TWÓRCZOŚĆ JAKO DOŚWIADCZENIE ŹRÓDŁOWEJ OBECNOŚCI

Czy więc powrót do Natury, jako pierwotnej jedności, określonej przez Dufrenne'a mianem „współsubstancjalności” [*consubstantialité*] jest na zawsze odcięty? I tak i nie. Nie jest możliwe pełne zjednoczenie, ponieważ, inaczej niż jest to na przykład u Schellinga, nie możemy zakładać obecności pierwiastka duchowego w materialnej przyrodzie, który by uprawomocnił teleologię rozwoju Natury, gdzie ostatnim stopniem byłby człowiek. Natura sama w sobie jest nieświadoma, nie tworzy pojęć, za pomocą których można by odbudować jedność człowieka i świata. Jednak, z drugiej strony, to Natura stanowi transcendentálny warunek schematyzmu, który przekształca wrażenia w uczucie. „Twierdzenie, że Natura jest transcendentálna, oznacza, że produkuje ona człowieka jako istotę transcendentálną”<sup>51</sup>, powie Dufrenne.

Dla Dufrenne'a stanowi to jednak dowód twórczej mocy owej, zawsze już obecnej, siły. Dzięki człowiekowi, który jest częścią Natury, Natura samą siebie poznaje i ujmuje – czyni to pozwalając na dystans, pozwalając, by w świecie pojawiło się coś spoza świata – mianowicie myślenie. Jeśli jednak Natura jest absolutnie czymś usytuowanym poza możliwością naszego poznania, ponieważ to poznanie funduje, to skąd wiemy o jej milczącej obecności? To właśnie sztuka, ekspresja artystyczna i doświadczenie estetyczne poświadczają istnienie tej pełni, w której to, co się zjawia, niesie już ze sobą własny, bezpośrednio dany sens.

Jest więc doświadczenie estetyczne miejscem, w którym możliwy staje się niezapośredniczony kontakt z tym, co absolutnie nieuwarunkowane. Właśnie w takim kontekście należy rozumieć słowa Dufrenne'a: „Powinniśmy się usytuować w pół drogi pomiędzy warunkowym stwierdzeniem skończoności, jako postulatем władzy sądenia, oraz bezwarunkowym

---

<sup>51</sup> Tamże, s. 191.



stwierdzeniem harmonii, jako faktu metafizycznego<sup>52</sup>. Fakt darowania czy też, jakby powiedział Dufrenne, obdarzenia przez Naturę konkretnego doświadczenia sensem, jest już zawsze dokonany, wyprzedza poznanie w tym rozumieniu, że je umożliwia. Doświadczając świata i jego przedmiotów doświadczamy ich sensu. Owo „w pół drogi” oznacza, że filozofia porusza się pomiędzy subiektywnym opisem warunków możliwości, a metafizycznym, to jest przekraczającym subiektywizm, projektowaniem tego opisu na świat. Dlatego też stwierdzi Dufrenne istnienie równoważności pomiędzy światem i człowiekiem, których łączy dualizm oraz zwrotność (*réciprocité*): „Podmiot pojmuje świat jako to, co nie może być pojęte, świat wiąże (*englobe*) człowieka jako to, co nie może być uwiązane”<sup>53</sup>.

Podmiot znajduje się już zawsze w zastanej sytuacji, refleksja dokonuje się w świecie, który ją poprzedza i warunkuje. Jednocześnie jednak świat ten nie byłby możliwy bez spontanicznej aktywności podmiotu, konstytuującej sens tego świata. Fenomenologiczny namysł nad charakterem intencjonalności odkrywa „jednoczesność wolności oraz przynależności” wobec świata: „Świat nie jest jedynie konstytuowany, lecz także konstytuujący. Podmiot nie jest już czystym podmiotem, przedmiot nie jest już czystym przedmiotem. Fenomen jest tym, co jednocześnie się objawia oraz tym, co objawia, bytem i dostępem do bytu”<sup>54</sup>.

Relacja człowieka i świata nie jest jednak wcale dialektyczna, jak stwierdza Dufrenne, nie podporządkowuje się ona żadnej logice, żadnemu systemowemu wyjaśnianiu – niezależnie od tego, czy przyjmie ono perspektywę naturalistyczną czy też idealistyczną. Aporia pozostaje nienaruszona – pierwotna jest uprzednia (*préalable*) zgodność człowieka i świata: „Jeśli możemy posiadać prawdę, to dzięki temu, że ona nas wprawdzie posia-

<sup>52</sup> M. Dufrenne, *La notion d'«a priori»*, s. 274.

<sup>53</sup> Tamże, s. 254.

<sup>54</sup> Tamże, s. 133.

da: nie w tym sensie, że istnieje poza nami, lecz razem z nami, zgodnie z tym paktem, który jednoczy człowieka ze światem, mikrokosmos z makrokosmosem<sup>55</sup>.

To przede wszystkim w mowie poetyckiej odsłania się bezpośrednio, operująca poza systemem utrwalonych językowo znaczeń, przynależność człowieka i świata. Artysta jest tym, który czuje Naturę. Zrozumieć to można, jak dowodzi Dufrenne, na przykładzie metafory: „Metafory trzeba traktować poważnie: jeśli to, co wysokie może oznaczać również uniesienie duszy, to jest coś wspólnego między prawem moralnym, a gwiazdzistym niebem; to, co wyraża się w fenomenie ekspresji jest czymś powszechnym, co świat wymawia poprzez różnorodne przedmioty<sup>56</sup>. Metafora językowa nie jest więc jedynie prostym, subiektywnym „komentarzem” do tego co postrzeżone. Subiektywny jest jedynie dokonywany przez człowieka wybór obiektu porównania metaforycznego. Jednak poprzez ten przedmiot odsłaniają się nam, pisze Dufrenne, „pewne fundamentalne wymiary świata”, albowiem „to my wybieramy obiekty metaforyczne, lecz to nie my wynajdujemy metafory i to nie my narzucamy światu zażyłość, lecz ją wraz z nim odsłaniamy<sup>57</sup>”.

Dufrenne, akcentując dualizm empirii oraz intelektu, czyni je dwoma biegunami jednego doświadczenia świata. Podobnie jak u Merleau-Ponty'ego, relacja pomiędzy widzialnym i niewidzialnym, choć wymyka się rozszczeniu racjonalizującego opisu, to jednak generuje sens językowy, dyskursywny, który, jak zaznaczają obaj autorzy, nie sprostą polisemii percepcji, lecz może pomóc ją ukazać.

---

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> M. Dufrenne, *Jalons*, La Haye/Nijhof, 1966, s. 133.

<sup>57</sup> Tamże, s. 134.

## OBECNOŚĆ WIECZNIE ODRACZANA

Wedle Dufrenne'a jedność człowieka i Natury jest w tej mierze obecna, w jakiej za każdym uczuciem skrywa się aprioryczny schemat, stanowiący warunek możliwości tego uczucia, to znaczy schemat umożliwiający rozpoznanie i powiązanie jakości afektywnych przedmiotu doświadczenia w taki sposób, że nie pozostaniemy na nie obojętni. W tej mierze, w jakiej każde wrażenie odnajduje swoją tematyzację w refleksyjnym spostrzeżeniu, że oto doświadczam piękna, wzniosłości, radości bądź smutku w tym konkretnym przedmiocie estetycznym, dostępnym słuchowi, wzrokowi – pierwotna synestezja zostaje rozbita w schematyzującej pracy wyobraźni. Jak pisze Dufrenne: „Jeśli pragnęlibyśmy odnaleźć jakiś obraz władzy natury, trzeba zacząć szukać w sztuce, tam gdzie ona wzywa nas do widzenia czy słyszenia w sposób pierwotny.[...] A jednak każda percepcja, jakkolwiek byłaby zaangażowana i kompromisowa, jest już oddaleniem”<sup>58</sup>. Jedność człowieka i świata jest nieobecna, ponieważ uczucie należy już zawsze do kogoś, kto postrzega i rozumie – „dualizm stał się faktem”<sup>59</sup> – powie Dufrenne, a w innym miejscu doda: „Paradoks obecności polega na tym, że urzeczywistnia się ona [Natura] w postaci przedstawienia: po to, by jakaś istota zaiskrzyła się w uzewnętrznionej postaci, coś musi się komuś ukazać”<sup>60</sup>. Człowiek jest więc „fałdą w konstrukcji Natury”<sup>61</sup>, rozdzieleniem na coś i kogoś, dla którego to coś istnieje, jest też miejscem, w którym rozpoczyna się refleksyjny ruch poszukiwania

<sup>58</sup> M. Dufrenne, *Filozofia człowieka*, przeł. I. Wojnar, w: *Wokół fenomenologii Romana Ingardena*, wyd. spec. „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972, s. 490.

<sup>59</sup> M. Dufrenne, *A priori et philosophie de la nature*, „Filosofia” 1967, nr 4, ten cytat podają za przekładem Ireneusza Kani: J. F. Lyotard, *Zamiast człowieka – akt ekspresji*, w: *Wiek XX – przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, przeł. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 241.

<sup>60</sup> M. Dufrenne, *Filozofia człowieka*, s. 491.

<sup>61</sup> Tamże.

racji tego istnienia. Nie monizm i nie Kartezjański dualizm, lecz wzajemne odniesienie człowieka i Natury jest tym, co doświadczenie estetyczne ujawnia, lecz nie nazywa, ukazując wzajemną przynależność *in statu nascendi*. Sztuka może poświadczać jedynie jednostkowy związek człowieka i świata, stąd rola filozofii w ciągle ponawianej próbie wyprowadzenia zrozumienia z tego co odczute. Podkreślmy, że jest to, zdaniem francuskiego filozofa, próba podejmowana ciągle od nowa, nie zakłada ona z góry drogi, którą powinna przebyć, by po heglowsku powrócić do siebie. Jak pisze Dufrenne na ostatnich stronach *Phénoménologie de l'expérience esthétique*: „Refleksja nad doświadczeniem estetycznym pozwala nam założyć związek człowieka i tego, co rzeczywiste (*réel*) [...] nie pozwala nam jednak mówić, że związek ten dokonuje się na korzyść bytu, który mu przewodzi i w którym się on realizuje; nie pozwala mówić, że stawanie się jest stawaniem się sensu, lub stawaniem człowieka, i że istnienie sztuki poprzedza dzieło sztuki i artysty. Antropologiczna egzegeza doświadczenia estetycznego jest zawsze możliwa i nie jest konieczne, by krytyka kierowała się ku ontologii. Być może wiedza absolutna polega na tym, że nie ma absolutu wiedzy, lecz wola absolutu w człowieku, o czym zaświadcza obecne, na swój sposób zarówno w widzu, jak i w artyście zakłopotanie w sprawie estetyki. Być może ostatnie słowo jest takie, że nie ma ostatniego słowa”<sup>62</sup>.

Podsumowując można powiedzieć, że koncepcja Natury w estetyce Dufrenne'a stanowi propozycję wypracowania w dyskursie filozoficznym miejsca na to, co nie tylko podień nie podpada, lecz stanowi jego warunek. Francuski filozof wprowadza uczucie nie tylko jako element pośredniczący pomiędzy wyobraźnią a intelektem, jak to się dzieje w estetyce Kanta, lecz także zapewnia mu miejsce u podstaw, tworzonego przez podmiot, przedstawienia. Uczucie bowiem nie pełni tu już wyłącznie funkcji mediacyjnej – nie zapośrednicza na-

---

<sup>62</sup> M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, s. 677.

szej wolności oraz celowości przyrody w sposób jedynie subiektywny. Uczucie leży u podstaw naszego kontaktu ze światem oraz z tym co absolutnie nieuwarunkowane, a co określa Dufrenne mianem Natury. Jedność odczuta nie stanowi jednakże dla dyskursu filozoficznego przesłanki, by ten mógł umieścić ją u podstaw własnego opisu – nie jest owym „transcendentalnym znaczoną”, o którym pisze Derrida.

Z drugiej jednak strony można by powiedzieć, że skoro to, objawione w uczuciu, wspomnienie arkadyjskiej jedności ze światem nie poddaje się dyskursywnemu opisowi, a nawet nie wyznacza ciągu konstytuujących go znaczących, to po co filozofia miałaby się nim w ogóle zajmować? Wydaje się, że koncepcja Dufrenne’a, podobnie zresztą jak koncepcja doświadczenia estetycznego Merleau-Ponty’ego, przekracza „interesowność” dyskursu filozoficznego. Otóż doświadczenie estetyczne, z racji swej wieloznaczności i enigmatyczności, przestaje pełnić rolę niewyczerpanego *residuum* sensu, z którym kontakt zapewniałby filozofowi wzniesienie się na absolutne pozycje, ogarniającego całość rzeczywistości podmiotu. Dufrenne stara się pokazać procesualny charakter genezy sensu – genezy, która w równym stopniu dotyczy dyskursu filozoficznego, co fenomenowi sztuki. W związku z tym nie jest możliwe pełne podporządkowanie doświadczenia estetycznego dyskursowi filozoficznemu. Na najgłębszym bowiem poziomie analizy uwidoczniona zostaje jedność narodzin sensu doświadczenia estetycznego oraz filozoficznej *ratio*. Nie zmienia to jednak faktu, że mamy tu ciągle do czynienia z czymś, co można by określić jako „elizyjny” charakter doświadczenia estetycznego. Fenomenologia Dufrenne’a stwierdza istnienie przeddyskursywnego obszaru niezapśredniczonego kontaktu człowieka z rzeczywistością, po to, by jednocześnie zanegować jakąkolwiek możliwość jego filozoficznego wysłowienia. Refleksja filozoficzna porusza się więc tu pomiędzy dwoma biegunami: pozajęzykową empirią oraz dyskursywnym, idealizującym opisem.