

TOMASZ MISIAK

AKSJOLOGICZNY WYMIAR  
WSPÓŁCZESNEJ REKONFIGURACJI *AISTHESIS*

Tradycyjna estetyka odnosiła się wyłącznie do sfery sztuki. Starając się odpowiedzieć na pytanie o istotę sztuki, piękna i przeżycia estetycznego, nie podejmowała zagadnień związanych z innymi niż sztuka wymiarami estetyczności. Radykalne propozycje XX-wiecznej awangardy oraz coraz większa rola mediów i technologii we współczesnej kulturze doprowadziły do poszerzenia jej przedmiotu badań. Współczesna estetyka otwiera się na to, co estetyczne w najszerszym tego słowa znaczeniu. Interesuje ją zatem nie tylko sztuka, ale także codzienna rzeczywistość, która podlega procesom estetyzacyjnym, przede wszystkim jednak relacje pomiędzy sztuką a różnorodnymi sferami rzeczywistości.

Jedną z konsekwencji tych przeobrażeń jest zakwestionowanie tradycyjnej hierarchii zmysłów ze wzrokiem na jej szczycie. Estetyczno-filozoficzna tradycja wywyższała wzrok. Wskazują powody tego wywyższenia oraz propozycje alternatywne. Jak zauważają omawiani przeze mnie krytycy współczesnej kultury, przeciw wagą dla hegemonii widzenia i obrazu może okazać się słuch i dźwięk. Opisuję metaforykę związaną z widzeniem i słyszeniem oraz wizje świata, jakie za nimi stoją.

---

Widzimy to, co chcemy. Wystarczy, że odwrócimy głowę, a zobaczymy coś innego. Obserwowane przez nas obrazy znajdują się zawsze naprzeciw. Inaczej jest z dźwiękami: rozpościerają się wokół nas, stwarzając poczucie bycia wewnątrz pewnego uniwersum. Możemy też nie widzieć. Gdy czujemy potrzebę oddzielenia się od obrazu, zamykamy oczy. Nasze powieki stanowią niewyczerpalną gwarancję dystansu. Inaczej jest z uszami: nie mamy na nich odpowiedników powiek, umożliwiających oddzielenie się od dźwięku.

Te podstawowe doświadczenia – z jednej strony konfrontujące nas z pewnym stałym *continuum* dźwięku, od którego w naturalny sposób nie możemy się oddzielić, z drugiej zaś podkreślające niejednorodność naszego zmysłowego uwarunkowania oraz odsłaniające możliwe w tych ramach interakcje – stanowiły bezpośredni impuls do podjęcia problematyki będącej przedmiotem niniejszego artykułu. Przenikają one zarówno filozoficzne próby budowania epistemologicznych metafor związanych z naszym myśleniem oraz doświadczaniem świata, jak i artystyczne projekty przebudowy standardowych sytuacji poznawczych, nad którymi pochyla się estetyka.

Dlaczego zmysłowość stała się ponownie ważnym dla estetyki problemem? Między innymi z racji dokonującej się współcześnie rekonfiguracji *aisthesis*, która prowadzi do zakwestionowania ustalonej przez tradycję filozoficzną hierarchii zmysłowości z widzeniem i obrazem na jej szczycie. Wywyższenie to, pozwalające współcześnie mówić o tradycyjnej hegemonii widzenia czy „okcydentalnym okulacentryzmie”<sup>1</sup>, zepchnęło problematykę innych zmysłów na margines teoretycznego zainteresowania oraz, co ważniejsze, doprowadziło do określonej aksjologicznie, jednostronnej wizji człowieka i jego relacji ze światem, w tym także ze sztuką.

Poniżej zakreszę dwa obszary związane z tą problematyką. Pierwszy wyznaczony będzie przez pytania o przyczyny i konsekwencje tradycyjnego uprzywilejowania wzroku i obrazu: jakie cechy związane z widzeniem stanowiły podstawę tworzenia metaforyki wizualności oraz do czego ta metaforyka odsyłała; co kryje się za stwierdzeniami o hegemonii widzenia czy okulacentryzmie panującym w tradycji filozoficznej, i wreszcie, dlaczego inne zmysły nie mogły stanowić poważnej przeciwwagi dla tradycyjnego uprzywilejowania widzenia i w konsekwencji zepchnięte zostały na dalszy plan teoretycznych rozważań? Obszar drugi zakresłony został natomiast przez pryzmat pytań dotyczących współczesnych prób rekonfiguracji tradycyjnego modelu zmysłów. Jednym ze sposobów takiej rekonfiguracji jest akcentowanie roli innych zmysłów i budowanie w oparciu o nie metafor oddających nasze bycie w świecie. W tym kontekście interesował mnie będzie przede wszystkim słuch. Pytania byłyby więc takie: czy słuch także posiadał w tradycji swoją metaforykę, w oparciu o którą budowano alternatywne wizje świata; czy metaforyka ta może być aktualna i wykorzystana współcześnie jako remedium na wzrokocentryzm? Wskazane obszary nie będą występowały oddzielnie. Ich wzajemne przenikanie ma sugerować niemożliwość wytyczenia ścisłych granic

---

<sup>1</sup> Zob. M. Jay *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* Berkeley – Los Angeles – London 1994.

między wielorakimi sferami zakreślanymi przez aktywności naszych poszczególnych zmysłów, co więcej, ma być znakiem oddającym przekonanie, wedle którego nie da się arbitralnie ustanowić jakiejś jednej, niezmiennej hierarchii zmysłowości.

Tradycja ustanawia nas istotami pięćzmysłowymi. Co jednak jeszcze bardziej znamienne, kolejność tego „kwintetu” nie jest przypadkowa. Konsekwencją tradycyjnego podejścia do problematyki zmysłowości było bowiem ustanowienie określonej hierarchii zmysłów z uprzywilejowanym miejscem widzenia na jej szczycie. O ile dotyk, zapach i smak zostały zdecydowanie zepchnięte na dalszy plan filozoficznej refleksji, to jedynym zmysłem mogącym stanowić przeciwwagę dla hegemonii widzenia wydawał się słuch ze swoim bogactwem odniesień i możliwych metafor. Jednak próby bliższej charakterystyki oraz określenia roli słyszenia przez długi czas nie były podejmowane (poza tymi propozycjami, które rozpatrywały słuch w perspektywie biologicznej – zwracając uwagę na jego rolę w procesach adaptacyjnych, związanych z gatunkowym przetrwaniem – czy też w perspektywie kognitywistycznej). W ostatnich dziesięcioleciach pojawiają się pewne propozycje, mające na celu rozpoznanie głównych motywów prymatu wizualności i oddalenia audytywności w szerszej perspektywie filozoficznej. Podejmowane są także próby wskazania konsekwencji czynionych w tych ramach ustaleń i propozycji alternatywnych. Kolekcja tych wątków stanowi interesującą próbę wyznaczenia takiej drogi przez historię myśli, na której drogowskazy odbierane byłyby słuchowo. Okazuje się bowiem, że w morzu rozmaitych punktów widzenia znajdują się także wyspy ulotnych rezonansów.

Zadaniem, jakie sobie postawiłem, jest wskazanie na metaforykę związaną z widzeniem i słyszeniem oraz na cechy z nimi związane, które tę metaforykę wzbudzały w tradycji filozoficznej. Już wstępnie warto zauważyć, że jednym z podstawowych motywów dominacji widzenia w tradycji filozoficznej jest przekonanie o możliwości wskazania analogii zachodzących pomiędzy procesami myślenia i widzenia. Hanna Arendt, śledząc podejmowane na przestrzeni wieków filozoficzne i poetyckie próby stosowania metafor mających odsłonić istotę myślenia, zwraca uwagę na dominujące w historii zachodniej metafizyki i teorii prawdy pierwszeństwo oglądania spośród różnorodnych form naszej zmysłowej aktywności<sup>2</sup>. Wzrok stał się podstawową metaforą filozoficzną z racji narzucającego się podobieństwa dwóch procesów: relacji pomiędzy okiem a widzianym przedmiotem oraz pomiędzy umysłem a przedmiotem myślanym, a także z uwagi na podobny w obu przypadkach rodzaj

---

<sup>2</sup> Zob. H. Arendt *Filozofia i metafora* H. Buczyńska-Garewicz (tł.) „Teksty” 1979 nr 5 (47) s. 170.

oczywistości. Spośród tych cech przypisywanych wzrokowi, które skłaniały do uznania go za odpowiednią metaforę ustanawiającą model dla myślącego umysłu, najczęściej zwraca się uwagę na występujący podczas aktu widzenia dystans pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Dystans ten, ustanawiając pojęcie obiektywności, jest zarazem gwarantem niezależności podmiotu i przedmiotu względem siebie. Podmiot stojący naprzeciwko przedmiotowi, nienarażony na jego bezpośrednie oddziaływanie, nieniekochany przez przedmiot, zdolny do uchwycenia tego, co niezmiennie i stale obecne, to ideał wypracowany na bazie analogii pomiędzy widzeniem a myśleniem już w starożytnej Grecji.

Pomimo to napięcie między wzrokiem i słuchem wielokrotnie powracało w historii myśli i obecne jest także dzisiaj, zwłaszcza wówczas, gdy mówimy o audiowizualnym charakterze współczesnej kultury. Jakże zatem racje stały za wywyższeniem widzenia? Poniżej wskażę na wybrane mitologiczne i filozoficzne przykłady odsłaniające drogę tego pytania.

### Mit o Narcyzie i Echo jako przedfilozoficzne ustanowienie modelu hierarchii zmysłów

Podstawowe zależności pomiędzy wzrokiem i słuchem można odnaleźć w metaforyce mitologicznych postaci Narcyza oraz Echo. I choć metafora związana z pierwszą z nich wykorzystywana była głównie w dyskursie psychoanalitycznym – jako przykład destrukcyjnych tendencji związanych z egoistycznie zabarwioną miłością własną – to pokłady znaczeniowe tej opowieści są bogatsze. Co ciekawe, współcześnie pamiętamy właśnie o Narcyzie, zapominając o Echo, bez której opowieść ta byłaby niepełna, a sam Narcyz nie byłby tym, kim był.

Uosobieniem echa w greckiej mitologii była nimfa, która z powodu beznadziejnej, niespełnionej miłości do Narcyza zaczęła stopniowo zniknąć, aż został po niej jedynie głos. Narcyz z uporem odrzucał jednak względy młodej boginki, gdyż bez reszty przyciągało go własne lustrzane odbicie. W konsekwencji zmarł z niezaspokojonej tęsknoty do swojego wizerunku, a po śmierci bogowie zamienili go w kwiat.

Po Echo i Narcyzie pozostały zatem zaledwie głos i kwiat. Ale głos i kwiat to także dźwięk i obraz, a z drugiej strony: słuch i wzrok. Nacisk na jedną ze stron owej dychotomii podczas naszego odnoszenia się do świata wpływać musi w konsekwencji na sposób jego odbioru. Z opowieści tej przenika konieczność wyboru: pomiędzy głosem i kwiatem, a więc dźwiękiem i obrazem, słuchem i wzrokiem. Historię tę można potraktować jako jeden z pierwszych przykładów obsesji związanych

z widzeniem oraz tendencji do wywyższania jednego zmysłu nad inny, w tym przypadku wzroku nad słuch. W kontekście tego mitu zastanawia także, dlaczego do dzisiaj o Narcyzie mówimy i myślimy jako o osobie, budując w odniesieniu do niej osobowościowe metafory, natomiast echo jest dla nas już tylko akustycznym zjawiskiem. Dlaczego zapomnieliśmy imienia Echo?

Narcyz potwierdza swoje imię gestem odrzucenia, jego osobowość budowana jest w oparciu o niezaangażowanie, alienację i ściśle wyznaczoną granicę. Myślimy o nim jako o podmiocie, gdyż widzimy konkretną, wyróżnioną ze świata postać. Echo stopniowo gubi swoje imię, ponieważ do końca nie chce wyrzec się swego zaangażowania. Myślimy o Echo jak o echu, gdyż jej postać stopiona zostaje z otaczającym światem. Obraz – wyraźny i namacalny – jest możliwy do zlokalizowania, uchwytny; dźwięk – w swojej ulotności – jawi się jako niedookreślony, bo wpisany w skomplikowaną sieć odniesień i zależności. By wskazać Narcyza, musimy stanąć naprzeciw niego lub jego odbicia; by rozpoznać Echo, musimy znaleźć się wewnątrz jej oddziaływania.

Podobnie mit ten zostaje odczytany przez Wolfganga Welscha. Historia Narcyza może być, jego zdaniem, rozumiana jako archetypiczny przykład człowieka, który odrzucił możliwość słuchania na rzecz patrzenia. Zdaniem Welscha, „mit o Narcyzie stanowi (...) podwójną metaforę przywileju widzenia i pogardy dla słyszenia wraz z ich śmiertelnym następstwem. Obwieszcza Zachodowi zabójczość widzenia, które chce tylko widzieć, a wobec słyszenia zachowuje się jak ślepiec”<sup>3</sup>. Widzenie jawi się w tym kontekście jako jednostronny drogowskaz, którym podążała filozofia od czasów Platona. Rezygnując ze słyszenia, odcięliśmy się od świata, ustanawiając w ten sposób swoje uprzywilejowane względem niego miejsce. Stając się jego panami i władcami, zagubiliśmy możliwość symbiotycznego z nim współuczestnictwa.

Aktualność mitu o Narcyzie i Echo została też niespodziewanie potwierdzona ze strony filozofii mediów. W odniesieniu do problemów związanych z kulturowymi kontekstami współczesnych praktyk audiowizualnych mit ten odczytany został przez Marshalla McLuhana jako przestroga przed niebezpieczeństwem, które niosą wszelkie środki przekazu. Zdaniem autora *Zrozumieć Media*, nie możemy naśladować Narcyza, który „zahipnotyzowany własną istotą, amputowaną i powtórzoną w nowym kształcie nowego środka technicznego”, nie dopuszcza do siebie myśli, że „środek techniczny mógłby spełniać jakąkolwiek inną rolę poza

---

<sup>3</sup> W. Welsch *Na drodze do kultury słyszenia?* K. Wilkoszewska (tł.) [w:] *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność?* E. Wilk (red.) Katowice 2000 s. 65.

dodawaniem samego siebie do tego, czym już obecnie jesteśmy<sup>4</sup>. Albowiem „środek jest przekazem”. Jeżeli chcemy sprawować kontrolę nad środkami przekazu (dzisiaj o wiele bardziej skomplikowanymi niż lustro czy też tafla wody, nad którą pochylał się Narcyz) oraz umieć przewidywać konsekwencje ich działania i możliwości koegzystowania, powinniśmy unikać „stanu podświadomej hipnozy Narcyza” i zwracać większą uwagę na swoiste dla każdego poszczególnego medium technologiczne formy zapośredniczenia, które angażując określone zmysły, niepostrzeżenie wpływają na nasze formy zachowań i sposoby partycypacji kulturowej.

Przestrogi zarówno Welscha, jak i McLuhana przez długi czas nie zostały jednak wysłuchane. Z Narcyza wszak pozostał kwiat wabiący swoją namacalnością, w przeciwieństwie do ulotnego dźwięku głosu Echo. W ten sposób, podkreślają badacze, prymat widzialności został potwierdzony już na poziomie myślenia mitycznego i wyznaczył drogę rozkwitu późniejszej zachodniej filozofii.

## Niesłyszalna muzyka sfer

Przedkładanie w tradycji filozoficznej metaforyki związanej z widzeniem nad metaforykę budowaną w oparciu o inne zmysły nie było wyjątkowe. Pitagoras jest tutaj klasycznym przykładem filozofa, który akcentował wagę dźwięku, choć niekoniecznie słuchu. Jedną z najbardziej znanych, najczęściej przywoływanych i oryginalnych koncepcji tamtego okresu jest pitagorejska harmonia czy też muzyka sfer. Zdaniem pitagorejczyków, w świecie przejawia się naturalna harmonia, będąca konsekwencją wydobywanych przez poruszające się gwiazdy dźwięków. Harmonijne dźwięki poruszających się gwiazdnych sfer stanowiły dla pitagorejczyków element porządkujący kosmos na poziomie makro, jak też wpływały na jego mikroodzworowanie w ludzkiej duszy. I chociaż koncepcja harmonii, będąca wyrazem zjednoczenia przeciwieństw, miała dla pitagorejczyków przede wszystkim charakter metafizyczny i zarazem bezpośrednio niesłyszalny, to jednak właśnie w muzyce (oraz w spokrewnionej z nią matematyce) ujawnia się głębsza natura harmonii i liczby. Muzyka, poprzez swą matematyczną naturę, odzwierciedla harmonię uniwersalną. Pojęcia harmonii czy też „zestrojenia” posiadały zatem dla pitagorejczyków powszechne, kosmiczne znaczenie.

---

<sup>4</sup> M. McLuhan *Wybór tekstów* E. McLuhana, F. Zingrone (red.) E. Różalska, J.M. Stokłosa (tł.) Poznań 2001 s. 217.

Wkrótce intuicji tej nadano jednak inne zabarwienie. Dla Platona uosobieniem muzyki sfer były Syreny, których śpiew zwabia marynarzy w niebezpieczne rejony. Jednak filozof nie był obojętny na problemy związane z dźwiękiem i muzyką. Niemalże w każdym Platońskim dialogu roztrząsany jest jakiś problem muzyczny. Pomimo to wielu badaczy zgadza się, iż to właśnie w filozofii Platona wizualny model świata osiągnął swój najpełniejszy wyraz. Droga człowieka została jasno określona: od ciemności jaskini, przez światło dzienne, do samego źródła światła – słońca, które było ucieleśnieniem najwyższego dobra. Zyskując miano „idei”, prawdziwe byty zostały u podstaw określone jako „przedmioty widzenia”, a ich ogląd – „teoria” – miał być największym osiągnięciem ludzkiej myśli. Walter J. Ong, amerykański badacz struktur oralnych, zauważa, że „termin ‘idea’, forma, bazuje na widzeniu, pochodzi od tego samego rdzenia co łacińskie *video* (widzieć) i takie derywaty angielskie, jak *vision* (widzenie), *visible* (widzialny) czy *videotape* (kaseta wideo). Pojęcie platońskiej formy zostało pomyślane przez analogię do formy widzialnej. Idee Platońskie są bezdźwięczne, nieruchome, pozbawione ciepła, nie interakcyjne, lecz izolowane, nie stanowią fragmentu ludzkiego świata, są daleko ponad nim i poza nim”<sup>5</sup>.

Na przykładzie pitagorejczyków i Platona widać, że problematyka związana z dźwiękiem uaktywnia się głównie na dwóch płaszczyznach – w sferze związanej ze sztuką i muzyką oraz w sferze rozważań metafizycznych czy epistemologicznych (rzadziej ontologicznych). U Arystotelesa rozdźwięk ten jest chyba najbardziej widoczny. Rola dźwięku jest przez niego podkreślana zwłaszcza w odniesieniu do problematyki muzycznej, natomiast nie znajduje zastosowania w metafizyce.

Podejście Arystotelesa do muzyki rozumianej jako *techne* jest zasadniczo odmienne od Platońskiego. Stagiryta nie ocenia negatywnie przyjemności, która towarzyszy słuchaniu muzyki, podkreślając jej rolę w odpowiednim wypełnianiu wolnego czasu. Filozof zwraca tu uwagę na samo słuchanie, przeciwstawiając mu wykonywanie muzyki pojmowane jako zawód, praca manualna niewchodząca w zakres wolnego wychowania; uprawianie muzyki powinno zatrzymać się, kiedy osiągnie się poziom wirtuozowski, w ten sposób wykonawcy nie zmieniliby się w rzemieślników (był to jeden z najczęstszych zarzutów kierowanych wówczas przeciwko tej dziedzinie). Najciekawsze myśli dotyczące muzyki formułuje Arystoteles w *Problemach muzycznych*, gdzie akcentuje jej walor formalny. W przeciwieństwie do Platona nie oddziela jednak muzyki od konkretnego brzmienia, zwracając uwagę na jakości dźwięku

---

<sup>5</sup> W.J. Ong *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii* J. Japola (tł.) Lublin 1992 s. 116.

i rolę zmysłu słuchu. Muzyka jest dla Arystotelesa wyrazem etosu. „Dlaczego rytmy i melodie (...) wydają się posiadać charakter moralny, podczas gdy nie jest to właściwe smakom ani nawet kolorom i zapachom? Czy nie dzieje się tak dlatego, iż są one ruchami, podobnie jak ludzka aktywność? Tymczasem działanie samo w sobie rodzi etos i oddaje charakter moralny, czego nie czynią wcale smaki i kolory?”<sup>6</sup>. Dźwięk różni się od innych danych zmysłowych przede wszystkim tym, że w następstwie dźwięków przejawia się ruch. Ruch zaś pośredniczy pomiędzy dźwiękiem a etosem, jest ich wspólnym elementem. Stąd u Arystotelesa w pewnym sensie wyróżniona rola słuchu, który umożliwia wychwytywanie jakości zmysłowych wyposażonych w etos.

Postawa Arystotelesa jest więc przeciwwą do teorii Platona w kwestii problematyki muzycznej oraz – szerzej – zmysłowej. Pozwala to wprowadzić Stagirytę w poczet tych myślicieli starożytności, którzy nie potwierdzają jednoznacznie wyróżnionej roli widzenia, mimo że jego *Metafizyka* rozpoczyna się od pochwały widzenia oraz jego modelowej przydatności do intelektualnego wglądu i poznania.

### Ulotność słowa

W wiekach późniejszych dychotomia wzrok–słuch domagała się rozwiązania głównie z uwagi na zagadnienie źródła naszej wiedzy o Bogu. W tym kontekście ujawnia się ona jako związana z pismem. Poza odosobnionymi przypadkami niewyraźnych, mistycznych wizji podstawą naszej wiedzy o Byciu jest bowiem Pismo. Dlatego też z filozoficzno-teologicznych rozważań tamtego okresu prześwieca przekonanie o wyraźnej dominacji zmysłu wzroku w procesie poznawania i przyswajania boskiej oraz przyrodzonej mądrości. Już Filon z Aleksandrii głosił, iż „jak (...) w ciele kierowniczą rolę odgrywa wzrok, a we wszechświecie natura światła, tak samo w nas najdoskonalszym elementem jest rozum”<sup>7</sup>. Później przekonanie to zabarwił estetycznie św. Augustyn: „Oczy pozwalają nam widzieć dzieńne światło i rozróżniać kształty fizycznych przedmiotów. Jest to specjalnie piękny organ naszego ciała, dlatego też znajduje się w miejscu najbardziej zaszczytnym”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Arystoteles *Problemy muzyczne* [w:] *Aristote: Problemes* t. II P. Louis (red.) Paris 1991 s. 107; cyt. za: E. Fubini *Historia estetyki muzycznej* Z. Skowron (tł.) Kraków 1997 s. 59.

<sup>7</sup> Filon Aleksandryjski *O niezmienności Boga* [w:] *Pisma* t. II S. Kalinowski (tł.) Kraków 1994 s. 28.

<sup>8</sup> Św. Augustyn *O wolnej woli* A. Trombala (tł.) [w:] tegoż *Dialogi filozoficzne* Kraków 1999 s. 573.



Uprzywilejowanie widzenia przez najbardziej wpływowych teologów chrześcijańskich w wiekach średnich można traktować jako reperkusje ustanowionego już w starożytności ideału wiedzy i związanej z nią teorii. Hans Jonas zwraca uwagę na fakt, że w greckiej *theoria* „przedmiot wiedzy jest uniwersalny, a relacja poznawcza jest ‘optyczna’, tzn. jest analogiczna do relacji wzrokowej podmiotu do formy przedmiotowej, której ta relacja nie narusza”<sup>9</sup>. Odmienne podejście zarysowane zostało w tradycji gnostyckiej, gdzie „wiedza” (*gnosis*) „dotyczy tego, co szczegółowe (...), a relacja właściwa dla wiedzy jest wzajemna, a więc bycia znanym przez podmiot i jednoczesnego samoodślaniania się przez to, co «znane»”<sup>10</sup>. Jeśli zatem wiedzę grecką można, za Jonaszem, określić jako „optyczną”, to „wiedza” gnostycka byłaby w tym kontekście „akustyczna”, tzn. analogiczna do relacji słuchowej podmiotu do formy przedmiotowej, która w tym przypadku zostaje w pewien sposób przez taką relację naruszona. Te zasadnicze różnice wymagają wyraźnego odgraniczenia „wiedzy” gnostyckiej od idei racjonalnej teorii i związanej z nią kategorii, w których rozwijała się filozofia grecka. W pojęcie greckiej „wiedzy” wpisane zostało uprzywilejowanie w terminach spekulacji i obserwacji oko, w przypadku gnostyków zaś, a także hebrajczyków, poznanie wiązało się z pewną otwartością na etyczne nakazy płynące od niewidzialnego Boga.

Możliwość słuchania oraz wiązana ze słuchem metaforyka stanowiły także istotny element dyskursu w ramach negatywnej teologii późnośredniowiecznego mistycyzmu Mistrza Eckharta. Wielopoziomowa „antropologia” Eckharta obfituje w metafory związane z naszym zmysłowym postrzeganiem, próbując przy ich pomocy przybliżyć relację, której w pełni uchwycić nie można – relację człowieka do Bóstwa. W poglądach niemieckiego Mistra ważną rolę odgrywają sprzężone ze sobą podziały: człowieka zewnętrznego i wewnętrznego oraz „Boga” i „Bóstwa”. W odniesieniu do indywidualnego bytu ludzkiego podział na jego zewnętrzną i wewnętrzną stronę umożliwia stopniowalność duchowego doświadczenia – człowiek zewnętrzny postrzega stworzenia jak stworzenia, wewnętrzny zaś jak „dar Boży”. To diametralne rozróżnienie odpowiada stopniowalności pojęcia Boga: jak człowiek zewnętrzny różni się od wewnętrznego, tak „Bóg” różni się od „Bóstwa”. Jedno z zadań, jakie postawił sobie Eckhart, polegało na określeniu relacji pomiędzy duszą i Bogiem oraz Bogiem i Bóstwem.

---

<sup>9</sup> H. Jonas *Religia gnozy* M. Klimowicz (tł.) Kryspinów – Liszki 1994 s. 51.

<sup>10</sup> Tamże.

Stosunek duszy i Boga przybliżony jest poprzez metaforę relacji zachodzącej pomiędzy zwierciadłem a słońcem<sup>11</sup>. Bóg i dusza mają się do siebie tak, jak słońce do zwierciadła, jak dający od otrzymującego: dusza bezustannie otrzymuje swe bycie od boskiego słońca, odbijające się w niej promienie nie są jednak w stanie unieważnić przygodnego charakteru duszy. Odnajdując w sobie ślady Boga – promienie boskiego słońca – dusza nie może ich nazwać własnymi, gdyż zarazem zdaje sobie sprawę z ich imitacyjnego charakteru. Dlatego też celem człowieka nie jest Bóg lecz Bóstwo. Termin „Bóg”, jako jeden z aspektów Boga jako takiego, należy do dyskursu posługującego się kategoriami stworzenia. Porządek ten zakłada, że im więcej stworzenia mówią o Bogu, tym bardziej się On staje, gdyż jest wówczas bardziej widzialny w swym stwórczym działaniu. „Dla Eckharta jednak w Bogu jako pełni istnieje ‘punkt ciszy’ (niby oko cyklonu), w którym brak działania, który wszystko ogarnia i wszystko znosi w wieczności”<sup>12</sup>. Punkt ten to właśnie Bóstwo – Bóg w aspekcie swojej integralnej jedności, który jako Jedno stanowi ostateczny cel człowieka. Boski punkt ciszy – ideowa podstawa wszelkich stworzeń – posiada także swoje specyficzne „odzwierciedlenie” w ludzkiej duszy. Jest nim możliwość milczenia, które stanowi konieczny składnik autentycznej relacji człowieka do Jednego. Mówienie o Bogu przybiera bowiem zwykle kształt częściej gadaniny, w której ujawnia się instrumentalna, egoistyczna, nieautentyczna postawa, zagłuszająca Jego Słowa. By natomiast odkryć w sobie i należycie spożytkować tajemniczą równość pomiędzy słuchającym a Słuchanym, człowiek musi wsłuchać się w swoje milczenie. Odpowiedni słuch sprzężony z milczeniem wiąże się zatem u Eckharta z możliwością doświadczenia ciszy, w której uaktywnia się najgłębsza, na co dzień skrywana istota duszy, otwierająca możliwość połączenia z Bogiem.

Słuchanie i widzenie oraz związana z tymi procesami metaforyka posiadały też istotne znaczenie w tradycji żydowskiej. Odwołując się do żydowskiej idei Księgi, jesteśmy niejako skazani na to, by czytać, by patrzeć raczej niż słuchać. W Piśmie znajdujemy bowiem Słowo. Słowo zaś to ślad Głosu; Głosu, o którym zapomnieliśmy bądź którego niegdyś nie chcieliśmy przyjąć. Sytuację tą trafnie oddaje Jacques Derrida w eseju poświęconym twórczości Edmonda Jabesa: „Trzeba oddzielić się od życia, od społeczności i zawierzyć śladom, stać się człowiekiem spojrzania, ponieważ głosu nie słyszy się już w bezpośredniej bliskości ogro-

---

<sup>11</sup> Mistrz Eckhart *Kazania i traktaty* J. Prokopiuk (tł.) Warszawa 1988 s. 207 (kazanie 26).

<sup>12</sup> J. Prokopiuk *Eckhart – mistrz życia* przedmowa do: Mistrz Eckhart, dz. cyt. s. 32.

du”<sup>13</sup>. To, co można usłyszeć, to zaledwie pogłos – głos słyszany z dala od jego źródła – pogłoska.

W żydowską konieczność zawierzenia śladom wpisana jest znacząca etycznie ambiwalencja. Aby bowiem odkrywać ślady, musimy mieć dostęp do przestrzeni, w której to, co widzialne, wychodzi na jaw – do pamięci; aby zaś pamięć nie stała się wyłącznie obrazem, musimy być gotowi do wsłuchania się w siebie. Widzimy to, co w pamięci dane, stąd też możemy przewidywać; słyszymy zaś niejako samą pamięć, która jako proces nie daje się ani zatrzymać, ani przewidzieć, a jej praca, jak wielokrotnie przekonywał Walter Benjamin, sprowadza się do zacierania śladów.

Wskrzyszając wątki gnostyckie, a zarazem antycypując Heideggerowskie poszukiwanie troski w obliczu bytu, Benjamin podkreśla różnice pomiędzy tradycją żydowską a kulturą grecko-rzymską. Dla tej ostatniej niezbywalnym warunkiem jest patrzenie, postrzeganie wzrokowe. Jak dalece ten warunek jest niezbywalny, świadczy teoretyczna metaforyzacja aktu postrzegania znajdująca swoje odzwierciedlenie w pojęciu *oglądu*. To właśnie postrzeganie wzrokowe jest aktem ustanawiającym najbardziej naturalną i konieczną relację podmiotowo-przedmiotową. Jest także swoistym rozdzieleniem ról na czynną i bierną oraz w pewnym sensie unieruchomieniem strony przedmiotowej. W przeciwieństwie do kultury grecko-rzymskiej dla kultury żydowskiej warunkiem takim jest słuchanie. Słuchanie, podobnie jak patrzenie, ulega zatem metaforyzacji. Staje się *wsluchiowaniem* – czasami w głos boski, innym razem w świat czy w słowa nauczycieli, a przede wszystkim we własną duszę. Znajdując własny ton, wypowiada się w ten sposób siebie, a także to, „co” oraz „jak” się usłyszało<sup>14</sup>.

Przywołane powyżej przykłady wykazują, że metaforyka budowana w oparciu o procesy widzenia i słyszenia okazuje się istotnym elementem zarówno w kształtowaniu się racjonalistycznej postawy filozofii greckiej, jak i późniejszej problematyki związanej z wiarą i religią. W czasach nowożytnych wzrok wykrystalizował się już bezwyjątkowo w podstawową metaforę stosowaną przez filozofów.

---

<sup>13</sup> J. Derrida *Edmond Jabes i pytania księgi* A. Wodnicki (tł.) „Literatura na Świecie” 2001 nr 7 s. 144.

<sup>14</sup> Zwraca na to uwagę m.in. Romana Kolarzowa w artykule *Wokół Benjamin. Historia, los, interpretacja* [w:] „*drobne rysy w ciągłej katastrofie...*”. *Obecność Waltera Benjamin w kulturze współczesnej* A. Zeidler-Janiszewska (red.) Warszawa 1993.

## Jasność i wyraźność

Prymat wizualności osiągnął swoją kulminację w filozofii Kartezjusza, której podstawowe kategorie konstruowane były w oparciu o cechy związane z widzeniem i światłem. Intelpekt – podstawowa podmiotowa zdolność i zarazem norma poznawcza w kartezjańskiej filozofii – został utożsamiony z dostępnym wszystkim „światłem naturalnym” (*lumen naturalis*), a związane ze stroną przedmiotową poznania kryterium prawdziwości stanowiły na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu „jasność” i „wyraźność”. Jasność miała być gwarantem adekwatnego rozpoznania tego, co obecne, a wyraźność pozwalała na wyodrębnienie poznawanego przedmiotu z całości postrzeganych zjawisk. Jasność i wyraźność za pośrednictwem światła intelektu umożliwiały także przejście od tego, co proste, do tego, co złożone zarówno w poznającym podmiocie, jak i w poznawanym przedmiocie. W ten sposób Kartezjusz wykorzystuje cechy związane z widzeniem do określenia podstawowych czynności umysłu. Praca umysłu podobna jest do pracy wykonywanej przez wzrok, proces myślenia zbliżony do widzenia.

W filozofii Kartezjusza potwierdzenie zyskuje wielowiekowa tradycja ugruntowująca pozycję uczonego obiektywnego w stosunku do badanych faktów, który posiadał możliwość poznania świata zewnętrznego niezależnie od właściwości poznającego podmiotu. Idealny obserwator to zatem podmiot oddzielający to, co zewnętrzne, od wewnętrznej sfery doznań; to podmiot, który stwarzając dystans, podkreśla zarazem swą odmienność. Już sam źródłowy sens greckiego *theoria*, rozbudowywany w ramach nowożytnej racjonalistycznej filozofii, sugeruje pewną formę oglądu, określonego sposobu patrzenia na świat. Zdaniem wielu współczesnych krytyków, podejmujących swoje rozważania z różnorodnych perspektyw badawczych, ten „paradygmat oka” wyznacza kierunek poznania całej europejskiej kulturze.

Najważniejsze kategorie kartezjańskiej filozofii potwierdzają znaczenie widzenia w ludzkim *sensorium*. Widzenie posiada w filozofii Kartezjusza uprzywilejowane miejsce, gdyż jest zmysłem rozdzielającym na elementy i spełnia się w wyodrębnianiu oraz różnicowaniu. Ustalenia Kartezjusza stanowią także wyraźny przykład na to, jak ukształtowana na przestrzeni wieków kategoria widzialności, łącząca w sobie możliwości widzenia z możliwościami poznania, osiągnęła apogeum w nowożytności.

Bez względu na wszystkie istotne różnice pomiędzy filozofią Kartezjusza i ustaleniami niemieckiej filozofii krytycznej tutaj także fenomen światła oraz widzenie wykorzystywane były w celu wyjaśnienia istoty

ludzkiej świadomości. Immanuel Kant rozwiązuje problem jedności samowiedzy, dopatrując się istoty podmiotu w refleksji, dzięki której podmiot może ujmować siebie jako przedmiot, zapewniając w ten sposób jedność świadomości. Zarysowując proces refleksyjności, Kant odwołuje się do analogii fizykalnego procesu refleksu świetlnego. Podobnie jak promień światła odbijający się od napotkanej na drodze przegrody, tak promień świadomości może zostać zawrócony i skierowany na Ja jako obiekt. W ten sposób za pośrednictwem modelu zaczerpniętego ze świata zewnętrznego Kant dokonuje interpretacji wewnętrznego świata duchowego człowieka. W tym sensie jest to kolejny przykład metaforycznego potencjału zmysłowości. Po raz kolejny też okazuje się, że myślimy podobnie, jak widzimy. Bez metaforyki związanej ze światłem i widzeniem trudno sobie wyobrazić tradycyjne modele myślenia. Podobnie Johan Gottlieb Fichte, próbując opisać swoistą dla świadomości aktywność i jednocześnie przekroczyć teorię Kanta, odwołuje się do metafory samoświadomości jako „aktywności, której wstawiono oko”. Ujęte w tym znaczeniu oko funkcjonuje na zasadzie metafory świadomości określanej „okiem, które samo siebie widzi”<sup>15</sup>.

## Negatywna diagnoza hegemonii widzenia

Uprzywilejowanie oka i widzenia posiada swoje określone znaczenie. Jacques Derrida przekonuje, że kryje się za tym charakterystyczna dla niemal całej zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej dążność do podkreślania dystansu wobec przyrody. Dążność ta, poza projektem kantowskim, widoczna jest także w filozofii Hegla, gdzie „przyroda manifestuje się w świetle, widzi się, pozwala się widzieć i widzi sama siebie”<sup>16</sup>. Jednak Hegel podkreśla rolę zmysłu słuchu, który umożliwia unicestwienie zewnętrżności. W *Wykładach o estetyce* wyraża to *explicite*: „Słuch nie ma do czynienia z kształtem przedmiotu, barwą itd., lecz z dźwiękiem, z drżaniem ciała, które nie jest procesem rozplywania się, jak tego wymagał węch, lecz tylko drżeniem przedmiotu, przy którym sam przedmiot zostaje nienaruszony. Ten ruch idealny, w którym za pośrednictwem dźwięku uzewnętrżnia się niejako prosta podmiotowość, dusza przedmiotów, odbiera ucho również teoretycznie, jak oko kształt i barwę, po-

---

<sup>15</sup> Zob. M. Potępa *Koncepcja podmiotu transcendentalnego w filozofii Kanta, Fichtego i Schellinga* [w:] *Transcendentalna filozofia praktyczna* E. Nowak-Juchacz (red.) Poznań 2000.

<sup>16</sup> J. Derrida *Szyb i piramida* [w:] tegoż *Pismo filozofii* B. Banasiak (tł.) Kraków 1992 s. 88.

zwalając w ten sposób stronie wewnętrznej przedmiotów stać się czymś dla samej strony wewnętrznej<sup>17</sup>. W perspektywie Hegłowskiej dźwięk stanowi zatem utożsamianą z uwewnętrznianiem idealizację zewnętrzności, która spełnia się w zniesieniu widzialności. Zniesienie widzialności jest jednak w konsekwencji widzialności tej ugruntowaniem w idealnej płaszczyźnie życia wewnętrznego. Przedstawiając niniejszy wątek Derridowskiej krytyki, Iwona Lorenc zauważa, że „zmysłowo-przestrzenny ogląd zewnętrzności ustępuje czasowemu charakterowi wewnętrznych aktów inteligencji. U Hegła instancja ‘oka’ jedynie pozornie pozostaje na zewnątrz tych procesów. Bowiem ‘głos’ słyszalny przez ‘wewnętrzne ucho’ zachowuje coś z owego ‘widzenia’, które zostało przezwyciężone w ruchu *Aufhebung*, staje się ‘wewnętrznym okiem’, które ‘widzi’ poza czasoprzestrzenną przyrodą<sup>18</sup>”.

Derrida podkreśla, że zarysowana przez Hegła perspektywa wyznaczona przez dychotomię wewnątrz–zewnątrze została później podjęta przez Husserla, którego można postrzegać jako bezpośredniego spadkobiercę Hegłowskiej metafizyki. Albowiem „spełnieniem (...) obecnej u Hegła idei ‘wewnętrznego oka’, nie różniącego się w istocie od ‘wewnętrznego ucha’, jest Husserłowska naoczność bezpośredniego widzenia w wewnętrznym życiu świadomości<sup>19</sup>”. Gdy zatem Husserl, w perspektywie czystych przeżyć transcendentálnych, mówi o widzeniu bądź słyszeniu, to nie jest to widzenie i słyszenie oddające naturę postrzegania zmysłowego, lecz jako czyste przeżycie świadomości procesy te odbywają się bez zmysłowego pośrednictwa. Podobnie jak u Hegła, Husserłowskie „ucho” świadomości nie różni się od „oka” świadomości, które pozwala na refleksyjne dotarcie do rzeczy samej. Jako kontynuator Kartezjusza Husserl podtrzymuje zatem hegemonię widzenia, przekonując, że w przestrzeni czystej świadomości odarta ze zmysłowości refleksyjność jest refleksyjnością, która „widzi”, przy czym jest to „widzialność” znosząca wszelki dystans i pośrednictwo oddzielające od rzeczy.

Poza ideą zakładającą dystans obserwacji wypracowany przez wieki uniwersalny model poznania utrwalił także określoną perspektywę (planimetryczną) oraz związany z nią sposób reprezentacji, co spotkało się z późniejszą krytyką, sięgającą nie tylko podstawowych założeń filozofii kartezjańskiej, ale przede wszystkim stojącej za nimi wizji człowieka, świata, a także ich wzajemnych relacji. Pomimo tej krytyki widzenie

---

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady o estetyce* t. II J. Grabowski, A. Landman (tł.) Warszawa 1966 s. 52.

<sup>18</sup> I. Lorenc *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia* Warszawa 2001 s. 105.

<sup>19</sup> Tamże.

nadal traktowane było jako stojące na szczycie naszej zmysłowej hierarchii, a ponadto podkreślano jego bezpośredni związek z poznaniem. Wolfgang Iser przekonuje, że uprzywilejowanie widzenia nadal jest obecne w dyskursie filozoficznym: „nawet w tych dziedzinach, w których w nowszych czasach doszło do zasadniczej krytyki tradycyjnych ujęć problematyki postrzeżeń, nie mogła wystąpić rewizja prymarności widzenia – tego pradogmatu tradycyjnej wiedzy o zmysłach; przeciwnie – zdarzało się ponowne potwierdzenie owego prymatu. (...) Duch sprzężony z okiem – to najbardziej tradycyjne połączenie zostało utrzymane”<sup>20</sup>. Zdaniem Isera, impuls krytyczny wzbudziła dopiero filozofia XX wieku, a jednym z bardziej znaczących moderatorów tej krytyki był Martin Heidegger.

Autor *Bycia i czasu*, widząc w platońskiej nobilitacji widzenia asumpt do instrumentalizacji bytu oraz załazek zachodniej racjonalizacji, unieruchamiającej i zamykającej byt, podkreślał konieczność przejścia do słuchania, które ma zapewnić „troskliwie” obchodzenie się z rzeczami. Gwarantowałyby to wymknięcie się tendencjom modernistycznej techniki, traktującej byt jako stojący do dyspozycji, potencjalny produkt. Słuchanie jest też niezbędnym elementem na drodze do autentyzmu jednostki. W swoich egzystencjalnych rozważaniach Heidegger zwraca uwagę na dwa rodzaje słuchania: słuchanie, które umożliwia jestestwu „rozumiejące współ-bycie” z innymi, oraz słuchanie należące do „najbardziej własnej możliwości bycia”. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że słuchanie pierwszego rodzaju stanie się słuchaniem „publicznej gadaniny”, zagłuszającej autentyczny sposób zaangażowania w świat; wówczas należy otworzyć się na inne słuchanie, zwracające uwagę na pewne wezwanie płynące z wewnątrz. Wezwanie takie to heideggerowskie „sumienie”, które poprzez swój rezonans uzmysławia *Dasein* jego zagubienie w codzienności. „By jednak wezwanie takie mogło być usłyszane, potrzebny jest odpowiedni s ł u c h: postawa, która pozwoli je zrozumieć. Sumienie towarzyszy nieoddzielnie ludzkiej egzystencji. Ale w hałasie mowy potocznej można nie usłyszeć jego głosu. Głos sumienia wymaga więc w y b o r u takiej postawy życiowej, która pozwoliłaby go zrozumieć. Wymaga gotowości do jego usłyszenia – woli-posiadania-sumienia”<sup>21</sup>. Odpowiednie słuchanie pozwala zatem na wybór autentycznego sposobu bycia, przeciwstawiając się tym samym dystansującym tendencjom widzenia.

---

<sup>20</sup> W. Iser, wyd. cyt. s. 61–62.

<sup>21</sup> K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna* Warszawa 1998 s. 155–156.

Heidegger uczuwał na konieczność przeciwstawienia się panującemu od stuleci wzrokocentryzmowi. Śledząc współczesne wątki filozofii kultury, które proponują zmianę podejścia do problematyki wizualności, można zauważyć, że „w po heideggerowskiej optyce wzrokocentryzm nowoczesnej kultury traktowany jest jako jej *hybris*, jednokierunkowa droga oddalająca nas od możliwości wsłuchania się w prawdę bycia”<sup>22</sup>; ale filozofia Heideggera stanowi także impuls do ponownego przemyślenia problematyki związanej z widzeniem; nie chodzi bowiem o to, by nie patrzeć, lecz raczej o to, by powtórnie zacząć widzieć, by wyzwolić oko z metafizycznych uwikłań, w jakie przez stulecia zostało spętane. Chodzi też o to, by zerwać z postawą filozofii nowożytnej, która przekształciła świat w obraz oraz umożliwiła rodzącemu się wówczas podmiotowi podbój świata utożsamianego z traktowanym w sposób instrumentalny obrazem. Nowożytny, oddzielony od świata podmiot może się już jedynie w niego wpatrywać. W ten sposób Heidegger zainicjował w XX-wiecznej filozofii krytykę przywileju widzenia, traktowanego metaforycznie jako paradygmat wiedzy i poznania, która zmierzała do zrewidowania tradycyjnie ustalonych wątków na różne sposoby wykorzystujących widzenie.

W podobnym duchu Martin Jay podkreśla, że rozwój filozofii Zachodu nie może być należycie zrozumiany bez uświadomienia sobie jej częstych zależności od stosowanych na przestrzeni stuleci różnego rodzaju wizualnych metafor. Począwszy od gry cieni na ścianie Platońskiej jaskini i Augustiańskiej pochwały boskiego światła, po Kartezjańskie kategorie jasności i wyraźności oraz oświeceniową wiarę w dane ludzkich zmysłów okulacentryczne nastawienie było niezwykle rozpowszechnione w tradycji filozoficznej. Czy to w terminach spekulacji i obserwacji, czy też w procesie oświecającej iluminacji filozofia Zachodu skłaniała się do akceptacji tradycyjnie ustanowionej hierarchii zmysłowości, przez długi czas nie odczuwając w ogóle potrzeby poddania jej w wątpliwość<sup>23</sup>. Filozoficzne próby przynoszące ze sobą możliwość wymknięcia się „okulacentryzmowi”, a więc poznawczemu prymatowi wzroku i patrzenia, w tradycji filozoficznej zogniskowane zostały, zdaniem Jaya, wokół postaw zmierzających do detranscendentalizacji perspektywy, ponownego wcielenia podmiotu poznającego oraz przypisywania większej wartości czasowi niż przestrzeni.

---

<sup>22</sup> I. Lorenc *Emancypacja oka. Problem widzialności a status refleksji nad sztuką* [w:] *Sztuka współczesna i jej filozoficzne komentarze* T. Kostyrka, G. Dziamski, J. Zydrowicz (red.) Poznań 2004 s. 186.

<sup>23</sup> M. Jay *Downcast Eyes* dz. cyt. s. 186–187.



Płynąca z tych pozycji krytyka wymierzona została zwłaszcza przeciwko dokonanej przez Kartezjusza, „ojca założyciela nowożytnego paradygmatu wizualistycznego”<sup>24</sup>, transcendentalizacji perspektywy. Zdaniem tak różnych autorów, jak Maurice Merleau-Ponty czy Fryderyk Nietzsche, w ramach kartezjańskiej perspektywy wyznaczone zostało podmiotowi uprzywilejowane miejsce, umożliwiające w konsekwencji oglądanie rzeczy z punktu widzenia Boga, co doprowadziło do zniekształcenia rzeczywistych relacji człowieka ze światem. Próby detranscendentalizacji perspektywy wiązały się zatem z dążeniami do pozbawienia poznającego podmiotu przywileju ustanawiania wyłącznego i absolutnego punktu widzenia, prawomocnego bez względu na okoliczności<sup>25</sup>.

Istotne z punktu widzenia problematyki zmysłowości okazują się zwłaszcza ustalenia Merleau-Ponty’ego, który inspirowany myślą Heideggera, skierował ostrze swojej krytyki przeciwko nowożytnej filozofii – co jednak charakterystyczne dla samego Merleau-Ponty’ego, odnosząc się przede wszystkim do ustaleń zawartych w *Dioptryce* Kartezjusza. Tam bowiem, dokonując przekształcenia widzenia w myśl, Kartezjusz pozostawił bez zmian tradycyjne podejście do widzenia, które nie jest w stanie dotrzeć do rzeczy samych, ślizgając się tylko po powierzchni.

Najpoważniejsze konsekwencje miało jednak uprzywilejowanie przez Kartezjusza perspektywy planimetrycznej, w ramach której dochodzi do spłaszczenia przedstawianej przestrzeni, będącej „siatką relacji zachodzących między przedmiotami, taką, jaką by widział jakiś trzeci świadek mojego widzenia lub geometra dokonujący jej rekonstrukcji i przelotnego oglądu”<sup>26</sup>. Perspektywa taka stwarza doskonale jednorodną, linearną, scalającą wszystkie możliwe punkty widzenia przestrzeń, przedstawiającą rzeczywistość „świata ujarzmionego, opanowanego całkowicie w ramach chwilowego sytemu”<sup>27</sup>, któremu filozoficzne uprawomocnienie dawał w swoich pismach właśnie Kartezjusz; to perspektywa oddająca „nie tyle ludzkie widzenie świata, co *wiedzę o tym widzeniu*, i to wiedzę, jaką posiadałoby bóstwo nie skażone ludzką skończonością”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, s. 70.

<sup>25</sup> Zob. M.P. Markowski *Nietzsche. Filozofia interpretacji* Kraków 2001 s. 147. Zdaniem Markowskiego, antykartezjańska decentralizacja perspektywy w przypadku Nietzschego oznaczała „odrzućenie jednego, nadrzędnego kryterium prawdy, ucieleśnienie i usytuowanie podmiotu poznającego (...) oraz uznanie (pod nieobecność jednego i trwałego bytu) woli mocy jako jedynej możliwej ‘ontologicznej’ wykładni świata” (s. 147–148).

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty *Proza świata. Eseje o mowie* S. Cichowicz (tł.) Warszawa 1976 s. 182.

<sup>27</sup> Tamże, s. 185.

<sup>28</sup> Tenże *Ekspresja i rysunek dziecięcy* M. Ochab (tł.) „Teksty” 1978 nr 4 (40) s. 94.

Uznając siebie za istoty skończone, śmiertelne, cielesne, musimy zdawać sobie sprawę, że perspektywa planimetryczna nie odzwierciedla rzeczywistej ekspresji postrzeganego przez nas świata. Powinniśmy także zweryfikować zawarty w niej sposób reprezentacji; jeśli chcemy przedstawić nasz związek ze światem poprzez skończony intelekt, to perspektywa planimetryczna traci swe podstawy. Gdy zapominamy o naszej cielesności, otrzymujemy zachowujące dystans, pogrążone w wieczności formy, które mają niewiele wspólnego z rzeczywistym widzeniem. Gdy natomiast „chcemy dać świadectwo, a nie udzielać informacji”, kiedy chcemy oddać nasz kontakt ze światem bogaty także w inne zmysłowe doświadczenia, to musimy wyzbyć się chęci wzrokowego panowania oraz zastąpić „radość z zawładnięcia światem” radością współuczestnictwa<sup>29</sup>.

Wysiłki Merleau-Ponty'ego zmierzają zatem ku zakwestionowaniu absolutnego prymatu perspektywy planimetrycznej jako modelu poznania świata oraz związanej z nią przestrzeni euklidesowej, która wyznacza podstawowe kategorie klasycznej ontologii. Celem jest wyjście poza taką dwuwymiarową, spłaszczoną przestrzeń w stronę nieeuklidesowej przestrzeni topologicznej, w którą zamiast sieci linii prostych równoległych wpisują się związki sąsiedztwa, powinowactwa i rozwoju, a rzeczy nie jawią się jako „rozpostarte przed nami perspektywiczne widowisko, lecz jako krążące wokół nas”<sup>30</sup>.

W opisie niewykłanej w planimetryczną perspektywę przestrzeni u Merleau-Ponty'ego uderza podobieństwo z doświadczeniami związanymi z procesem słuchania. To bowiem dźwięki krążą wokół nas, w przeciwieństwie do stojącego naprzeciw obrazu to dźwięki są zdolne do wzajemnego przenikania, tworząc związki sąsiedztwa, powinowactwa, strukturalnego rozwoju. Pomimo to Merleau-Ponty miał na uwadze jednak widzenie. W swojej pracy krytycznej chciał ujawnić zakorzenioną w historii myśli swoistą zmoję widzenia i myślenia. Pokazując, że tradycyjne rozwiązania problematyki widzenia wzmacniały jego zależność od myślenia, że widzenie zostało myśleniu podporządkowane, pozostając na jego usługach, można było podjąć próbę wyzwolenia widzenia oraz przysługującego mu logosu spod władzy myślenia pojęciowego: „Idźcie nam o to, by na papierze utrwalić nasz kontakt ze światem, kontakt, który poruszył nasze spojrzenie, a także – przynajmniej potencjalnie – dotyk, słuch, poczucie przypadku czy losu, poczucie wolności”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 95.

<sup>30</sup> Tenże *Widzialne i niewidzialne* M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc (tł.) Warszawa 1996 s. 220.

<sup>31</sup> Tenże *Ekspresja i rysunek dziecięcy...* wyd. cyt. s. 95.

\* \* \*

Przywołane powyżej wątki, w których ujawniła się czyniona z różnych perspektyw typologiczna różnica pomiędzy słyszeniem i widzeniem, stanowiąca podwaliny do tworzenia rozmaitych dyskursów, odsłaniających z kolei pewne powody, dla których w tradycji doszło do wywyższenia widzenia, a także, z drugiej strony, do problematyzacji tego wywyższenia, mogą rodzić potrzebę rehabilitacji słyszenia. Należy więc postawić pytanie o charakter takiej rehabilitacji – na czym miałyby polegać i do czego się sprowadzać. W kontekście takiego pytania ponownie warto zasięgnąć opinii Welscha, który próbuje ustalić zakres proklamowanej przez pewnych współczesnych badaczy „kultury słyszenia”. Zdaniem filozofa, „kultura słyszenia może być rozumiana dwojako: po pierwsze – w wielkim, ambitnym i o charakterze metafizycznym sensie może zmierzać do generalnej zmiany w naszej kulturze, ze słyszeniem jako zasadniczym wzorem pojmowania nas samych i naszego stosunku do świata; po drugie – może mieć mniejszy, skromniejszy, całkowicie pragmatyczny sens. Wówczas zmierzałaby w pierwszym rzędzie do kultywowania sfery słyszenia, naszej cywilizacyjnej sfery dźwięku”<sup>32</sup>. Wydaje się jednak, że obie wskazane przez Welscha tendencje przenikają się wzajemnie. W większości prac poświęconych tym zagadnieniom powtarza się przekonanie nie tyle o konieczności wszechstronnego przeciwstawienia słyszenia widzeniu, ile raczej o potrzebie zrównoważenia dysproporcji, które zepchnęły słyszenie i dźwiękowy wyraz otaczającego świata na margines teoretycznego zainteresowania. Jeśli natomiast uznamy akustyczne zaco-fanie cywilizacji za reperkusje tradycyjnego oddalania audytywności, to druga z wskazanych przez Welscha postaw okazuje się nawet bardziej potrzebna.

### Axiological Dimension of Contemporary Reconfiguration of Aisthesis

The traditional idea of aesthetics was connected to the sphere of art. Exclusively. Radical ideas of the avant-garde of the 20<sup>th</sup> century together with the expanding role of media and technology in contemporary culture led to broadening research of aesthetics. Contemporary aesthetics is interested in “aesthetic” in the broadest sense of this word. Thus, it is focused not only on art but also it is interested in everyday reality which is the very object of aesthetic processes. Most of all, however, it is focused on the relationship between art and various spheres of reality.

---

<sup>32</sup> W. Welsch, wyd. cyt. s. 58.

One of the consequences of this changes is questioning the traditional hierarchy of senses with the sense of sight as prior. In my research I point at reasons for such hierarchy and I suggest some alternative ideas. According to the critics of the contemporary culture I mention in this work that balance to the hegemony of the sense of sight and vision may lie in the sense of hearing and sound as such. That is why I describe the metaphor connected to seeing and hearing and the vision of the world associated with it.

*Tomasz Misiak* – e-mail: [misiak\\_76@tlen.pl](mailto:misiak_76@tlen.pl)