

MARCIN POLAK

EPIFANIE METAFIZYCZNE
R. INGARDENA I S. I. WITKIEWICZA

Artykuł przybliży i zestawia metafizyczne wątki koncepcji autorów wymienionych w tytule i umieszcza je w kontekście współczesnych badań dotyczących symbolizacji oraz zagadnienia doświadczeń metafizycznych. Poruszona zostaje przy okazji także kwestia symbolicznej partycypacji. Oprócz porównania Ingardenowskich jakości metafizycznych z uczuciami metafizycznymi Witkacego, można tu także odnaleźć rozważania dotyczące wydarzenia epifanii oraz jej metafizycznej pochodnej – metafanii (termin wprowadzony przez autora tekstu), której oznaki można odnaleźć u obu wymienionych autorów. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na analizy dotyczące podstawowych sensów symbolicznych: wertykalności, głębi, powierzchni. Na zakończenie zarysowana zostaje ogólna struktura rzeczywistości, w której funkcjonuje podmiot metafaniczny, czyli podmiot przeżywający tytułową epifanię metafizyczną.

W swojej wczesnej książce *O dziele literackim* Ingarden wspomina o tzw. jakościach metafizycznych. To właśnie one, w zestawieniu z uczuciami metafizycznymi Witkacego, kryją się pod tytułową kategorią metafizycznych epifanii. W toku referatu dokonam rekonstrukcji znaczeń dwóch pierwszych terminów, oraz skonstruuję znaczenie trzeciego. Odwołam się przy tym do greckiej etymologii słowa epifania, do niektórych kontekstów, w jakich ów termin funkcjonował w historii myśli i w jakich funkcjonuje współcześnie, a także wezmę pod uwagę pokrewieństwo epifanii z tzw. doświadczeniem metafizycznym¹.

¹ W odniesieniu do opisu Leszka Kołakowskiego, który wydaje się być nader trafny.

Na początek kwestia zasadnicza: dlaczego w ogóle powracać do epizodycznej w dziele Ingardena sprawy jakości metafizycznych? Wystarczającym powodem wydaje się być Ingardenowski sposób deskrypcji rzeczonych jakości, podkopujący popularne wśród publiczności filozoficznej przekonanie, jakoby krakowskiem fenomenologowi nie udało się sformułować żadnych twierdzeń metafizycznych, z wyjątkiem twierdzenia o istnieniu świadomości transcendentalnej. Przekonanie to jest oczywiście najzupełniej słuszne, jeżeliby brać pod uwagę tylko ontologiczną drogę Ingardena do metafizyki, zakończoną – jak wiadomo – fiaskiem². Zanim jednak filozof rozpoczął swoje wielkie przedsięwzięcie ontologiczne, dokonał pewnych – a z dzisiejszej perspektywy trzeba powiedzieć, że ważnych – odkryć metafizycznych na gruncie estetyki³. Dlaczego zatem Ingarden nie skonstruował metafizyki, wychodząc od jakości metafizycznych? Niewątpliwie nie sprzyjał temu filozoficzny klimat epoki, w której estetykę traktowano jako dziedzinę podrzędną, a z całą pewnością odmawiano jej filozoficznej powagi oraz możliwości sformułowania na jej gruncie doktryny metafizycznej. W latach trzydziestych i czterdziestych rósł w siłę neopozytywizm, a w filozofii polskiej dominowali filozofowie tacy, jak: Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski, Stanisław Leśniewski, Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz czy Tadeusz Kotarbiński⁴. Ani w fenomenologii Edmunda Husserla, ani w ultra-logicznych zasobach neopozytywizmu nie było narzędzi, którymi dałoby się dotrzeć do metafizyki epifanicznej, czy mówiąc inaczej: metafizyki symbolu, śladu, szyfru. Ostatecznie, jakości metafizyczne pozostały na marginesie dzieła Ingardena (w książce *O dziele literackim* autor poświęca im zaledwie kilkanaście stron).

Moje zainteresowanie filozofią Witkacego bierze się głównie stąd, iż jego koncepcja uczuć metafizycznych jest historycznie wcześniejsza i wydaje się bezpośrednio antycypować Ingardenowskie rozważania dotyczące jakości metafizycznych. Witkiewicz poświęcał w swoich pismach

² Konkluzja Ingardenowskich rozważań dotyczących istnienia świata realnego ma postać ontologicznej alternatywy: albo absolutny kreacjonizm, albo realistyczny kreacjonizm zależnościowy. Zob. R. Ingarden *Spór o istnienie świata* t. II: *Ontologia formalna* cz. 2: „Świat i świadomość” wyd. III zmienione Danuta Gierulanka (przygotowała i partie tekstu z języka niemieckiego przetłumaczyła) Warszawa 1987 s. 246–247.

³ Pierwsze wydanie *Das literarische Kunstwerk* ukazało się w roku 1931, czyli czternaście lat przed ukończeniem pierwszego tomu *Sporu o istnienie świata*.

⁴ Zob. Bohdan Michalski „Spór o istnienie świata realnego w nieznanym liście Witkacego i Ingardena” S. I. Witkiewicz, Roman Ingarden *Korespondencja filozoficzna* B. Michalski (z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył) Warszawa 2002 s. 19.

wiele miejsca uczuciom metafizycznym, co nie znaczy, że pomiędzy porównywanymi tutaj autorami zachodzi jakaś wielka dysproporcja w merytorycznym opracowaniu interesujących nas zagadnień. Dysproporcja dotyczy raczej stylu filozofowania: niemiecka dokładność, analityczna konsekwencja i żelazna dyscyplina językowa Ingardena kontrastuje z perseweracyjnym oraz w dużej mierze czysto perswazyjnym sposobem przedstawiania swoich poglądów przez Witkacego. Przejdziemy teraz do analizy obu koncepcji.

W paragrafie 48. *O dziele literackim* Ingarden oznajmia:

Istnieją szczególne proste lub pochodne jakości (...) Jakości te nie są właściwościami pewnych przedmiotów w normalnym tego słowa znaczeniu ani też cechami tych lub owych stanów psychicznych, lecz objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często bardzo różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich atmosfera, unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla. (...) Jakąkolwiek mogłaby być jej szczególna jakość, straszliwa czy zachwycająca, (...) ona to sprawia, że dane zdarzenie odcina się od powszechnej szarzyzny dni świetlnym przepychem barw i staje się punktem szczytowym naszego życia (...). Te, od czasu do czasu pojawiające się jakości „metafizyczne” – tak bowiem pragnę je nazywać – są tym, co nadaje życiu naszemu wartość „przeżycia”, i tym, za czego tajemniczym, konkretnym objawieniem się (...) żyje w nas utajona tęsknota, kryjąca się poza wszystkimi naszymi działaniami i czynami. Powoduje ona nami bez względu na to, czy chcemy, czy nie. Ich [jakości metafizycznych – przyp. M.P.] objawienie się stanowi szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje [podkreśl. M.P.]⁵.

Zauważmy od razu, że Ingarden wykorzystuje w opisie jakości metafizycznych kombinację znaczeń związanych z epifaniami religijnymi. Jakości metafizyczne objawiają się w powierzchownym, codziennym życiu, i za sprawą blasku, który weń wnoszą, nadają temu życiu głębię i szczególną wartość. Autor pisze o ukazywaniu się, o rozświetlającej atmosferze, o „świetlnym przepychu barw”; wspomina również o tajemniczości owych objawień. Przy czym moment tajemnicy pojawia się także – i to permanentnie – w metafizycznych rozważaniach Stanisława Ignacego Witkiewicza.

⁵ R. Ingarden *O dziele literackim* Warszawa 1960 s. 368.

„Przeżywanie Tajemnicy Istnienia jako jedności w wielości”⁶ – oto jak autor *Pragmatystów* określa uczucie metafizyczne. Najpierw jednak zaznaczmy, że estetyka Witkacego jest ściśle związana z jego ontologią. Dodajmy przy tym, iż zakopiański autor rozumiał ontologię i metafizykę inaczej niż Ingarden. Metafizyka miała poprzedzać jego Ontologię Ogólną, w tym sensie, iż była domeną uczuć, dzięki którym podmiot odkrywał istnienie jako takie, a następnie – jeżeli był filozofem – poddawał je dyskursywnej obróbce na gruncie ontologii, czyli wynajdywał konieczne prawa tego istnienia formułowane w pojęciach i twierdzeniach. Perspektywa Ingardena jest zgoła odmienna – na terenie ontologii ograniczał się on wyłącznie do wskazywania możliwości egzystencjalnych, twierdząc, że o realnym może orzekać jedynie metafizyka, do której jedyną właściwą drogą jest właśnie ontologia⁷. Stał zatem przed problemem wyznaczenia koniecznego przejścia od możliwości do rzeczywistości, problemem, którego ostatecznie nie udało mu się rozwiązać. Metafizyka Witkacego była domeną bezpośredniego doświadczenia, natomiast metafizyka Ingardena została zaprojektowana jako dyskursywny opis realnego istnienia. Spór o czystą świadomość transcendentálną, jaki, korespondencyjnie oraz w tzw. przez Witkacego „rozmowach istotnych”, wiedli ze sobą obaj filozofowie pokazuje, że z odmiennego pojęcia ontologii i metafizyki wynikały także różnice poglądów dotyczące zagadnień takich, jak stosunek filozofii do twierdzeń nauk szczegółowych, czy kwestia statusu ludzkiej cielesności oraz jej relacji do świadomości. Powróćmy jednak do uczuć metafizycznych.

Autor *Nowych form w malarstwie* twierdzi:

Istnienie jest jedno i tożsame ze sobą. Pojęcie Istnienia implikuje wielość, bez której jedno istnienie byłoby Nicością Absolutną. Wielość Istnień Poszczególnych jest zasadniczym prawem istnienia. Z powodu dwoistości nieskończonej formy swojej, jako Czasu i Przestrzeni, Istnienie jest dwoiste i każde Istnienie Poszczególne również musi być dwoistym; jest ono samo dla siebie jako trwanie i rozciągłość, które to pojęcia są bezpośrednimi abstrakcjami od bezpośredniego przeżywania, w którym Istnienie Poszczególne stanowi jedność tych dwóch elementów⁸.

⁶ S. I. Witkiewicz *Czysta Forma w teatrze* Warszawa 1986 s. 59.

⁷ Jest to oficjalne ujęcie porządku badań z okresu *Sporu o istnienie świata* – w krótkim wątku „jakości metafizycznych” Ingarden *implicite* dotyka metafizyki preontologicznej, albowiem w opisie powyższych jakości filozof nie używa trybu warunkowego, nie mówi także o możliwych jakościach, lecz kategorycznie twierdzi, że istnieją.

⁸ S. I. Witkiewicz *Nowe formy w malarstwie* Kraków 1959 s. 15.

Jak zostało powiedziane, istnienie samo, skonkretyzowane zgodnie z aksjomatem implikowania przezeń wielości, w wielu Istnieniach Poszczególnych, posiada rozciągłość i trwanie, które – jak okaże się dalej – jest ściśle związane, a nawet tożsame ze świadomością.

Ludzkie Istnienie Poszczególne ma możliwość przeżywania uczuć metafizycznych. Wykazują one różną intensywność u różnych ludzi. Człowiek przeżywający uczucie metafizyczne łączy się momentalnie, poprzez paradoksalne doznanie jedności w wielości, z całością istnienia, czemu towarzyszy zanik psychicznej poszczególności, czyli po prostu indywidualnej świadomości. We wstępie filozoficznym do *Nowych form...* czytamy:

Wzrastanie intensywności metafizycznego estetycznego zadowolenia jest bezpośrednio dane i mierzy się tym, na ile wyraźnie jakość jedności występuje na „tle zmieszonym” na niekorzyść innych jakości, a maksymalne natężenie będzie to w granicy zniknięcia świadomości, czyli przerwa w trwaniu [podkreśl. M.P.]⁹.

Podobny wątek znajdujemy w Ingardenowskim opisie jakości metafizycznych, które mogą podmiot doznający doprowadzić – jak wyraża się krakowski filozof – „aż do zupełnego urzeczenia i zapomnienia o sobie”¹⁰. Pierwotna intuicja Ingardena jest jednak przedmiotowa, jakości metafizyczne nadchodzą niejako z zewnątrz. Świadomość fenomenologa, trzymającego wszystko na intencjonalny dystans, nie przestaje ich traktować jako *quasi*-przedmiotowych danych. Czytamy więc, że „można je [jakości metafizyczne – przyp. M.P.] jedynie zobaczyć wprost, chciałoby się powiedzieć, jakby w ekstazie, [ale zawsze – przyp. M.P.] na podłożu określonych sytuacji, w których dochodzą do realizacji”¹¹.

Witkacy kieruje się raczej ku podmiotowej stronie analizowanego doświadczenia. Uczucie metafizyczne budzi się w głębi Istnienia Poszczególnego, pod płaszczem intelektu i uczuć życiowych, poprzez które to warstwy promieniuje na zewnątrz i – w przypadku artystów – osadza się w dziele Sztuki Czystej¹². Wydaje się, że obaj autorzy mówią o tym samym, ale na różne sposoby, ukazując różne aspekty badanego zagadnienia. Z całą pewnością tak dla jednego, jak i dla drugiego czynnik metafizyczny jest zasadniczym celem i jednocześnie źródłem Sztuki.

⁹ S. I. Witkiewicz *Nowe formy w malarstwie* wyd. cyt. s. 20.

¹⁰ R. Ingarden *O dziele literackim* wyd. cyt. s. 368.

¹¹ Tamże, s. 369.

¹² Zob. S.I. Witkiewicz *Nowe formy w malarstwie* wyd. cyt. s. 23.

Ingarden traktuje jakość metafizyczną jako uobecnienie Tajemnicy w realnej bądź przedstawionej sytuacji. Witkiewicz poszukuje natomiast uczuciowej wibracji we wnętrzach artystów, którzy z jednej strony doznają jej sami z siebie – Witkacy mówi tutaj o poczuciu konieczności twórczej – a z drugiej doznają jej pod wpływem niektórych, uprzywilejowanych pod względem formy, konstelacji jakości estetycznych. Ostatecznie, o czym już była mowa, chodzi o paradoksalne zetknięcie Istnienia Poszczególno-ego z całością istnienia. Nadszedł teraz właściwy moment, abyśmy skierowali naszą uwagę na tytułowe epifanie. Pojęcie epifanii w filozofii pojawia się stosunkowo rzadko. Najczęściej można je spotkać w pismach teologicznych, religioznawczych¹³, a także literaturoznawczych – z tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje książka Umberto Eco: *Poetyki Joyce'a*¹⁴, w której podana zostaje ciekawa i rzetelna analiza dzieł autora, który jako pierwszy zwrócił uwagę na pozareligijną nośność pojęcia epifanii, wy dobył je z kontekstu religijno-teologicznego i przeniósł na teren literatury pięknej oraz estetyki, a co za tym idzie także filozofii. W tej ostatniej, pojęcie epifanii spotykamy współcześnie u Emmanuela Lévinasa, w jego rozważaniach dotyczących twarzy¹⁵, oraz u Charlesa Taylora w badaniach epifanicznej struktury dzieła sztuki. Jak można się domyślać, różnorodność dyscyplin, w których pojawia się to pojęcie sprawia, że jest ono używane w różnych znaczeniach. Dlatego chcąc je stosować w sensie metafizycznym, należy najpierw ów sens określić. Aby to uczynić, dobrze będzie sięgnąć do źródeł etymologicznych tego terminu.

Według słownika grecko-polskiego *ἐπιφάνεια* oznacza zjawienie się, świt, objawienie się, ukazanie się, ale także: stronę, powierzchnię, płaszczyznę zewnętrzną, front, skórę, powierzchnię ciała, blichtr, blask, godność, sławę¹⁶. Najpopularniejszym znaczeniem epifanii jest objawienie, to z kolei odnosi nas natychmiast do religijnego sensu pojęcia. Zatem epifania kojarzona jest w obszarze polskojęzycznym (w obiegu potocznym) głównie z teofanią, co wynika zapewne ze sposobu zdefiniowania pojęcia w *Słowniku Wyrazów Obcych*, cytując: „Epifania «gr. *epipháneia* = ukazanie się, objawienie» *rel.* liturgiczna nazwa kościelnego święta Trzech

¹³ Zob. M. Eliade *Traktat o historii religii* Łódź 1993; tegoż *Sacrum-mit-historia* Warszawa 1993.

¹⁴ Fluktuacje sensu epifanii w literaturze romantycznej, modernistycznej i ponowoczesnej opisuje Ryszard Nycz w książce *Literatura jako trop rzeczywistości* Kraków 2001.

¹⁵ Spoza *stricte* filozoficznych pozycji, na uwagę zasługuje praca polskiej badaczki Jolanty Szarłej: *Epifanie biblijne* Wydawnictwo Naukowe: „Śląsk” 2002.

¹⁶ Na podstawie słownika Zygmunta Węclewskiego opracował Oktawiusz Jurewicz *Słownik grecko-polski* Warszawa 2000 s. 370.

Króli (6 stycznia)¹⁷. Pokazaliśmy już jednak, iż `επιφάνεια posiada heterogeniczne pole znaczeniowe, dlatego przy konstruowaniu metafizycznego sensu epifanii należy ową heterogenię uwzględnić. Przede wszystkim jednak eksplikacji wymaga religijne pochodzenie i nacechowanie terminu. Jolanta Szarlej w książce: *Epifanie biblijne* posługuje się ogólnym określeniem epifanii, zainspirowanym przez Rudolfa Otto i jego słynną *Świętość*. Autorka ujmuje epifanię jako „przejaw *sacrum* zmysłowo uchwytny dla człowieka”¹⁸. W *Praktycznym Słowniku Biblijnym* epifania została zdefiniowana jako „przeblysk tamtego świata w tym świecie i w historii, i to albo w jakiejś osobie, albo w jakimś cudownym zjawisku”¹⁹. Szarlej, pośród epifanii biblijnych wyróżnia *teofanie*, *chrystofanie*, *angelofanie*, *kratofanie* – będące przejawami obecności Syna Bożego na ziemi i jego działalności do śmierci, oraz *hierofanie* – czyli miejsca związane z kultem, ale także: ukazania się zmarłych, szatana, świętych²⁰. Zaznaczmy od razu, że Roman Ingarden charakteryzując jakości metafizyczne, zabrania utożsamiania ich z jakkolwiek z epifanii biblijnych. Píše on, iż realizacja jakości metafizycznych

jest jakby [podkreśl. M.P.] „łaską”, która nas spotyka. Nie znaczy to, że bez przyczyny pojawiają się nagle w bycie i odsłaniają się nam w całej pełni, ani też, że są zależne od jakichś potęg nadludzkich (bóstwa, aniołów, demonów złych lub dobrych) i że są nam przez nie darowane lub też spadają na nas jako kara. Chodzi tu jedynie o ten prosty fakt, że nie potrafimy w sposób dowolny wywoływać sytuacji lub zdarzeń, w których się jakości metafizyczne pojawiają²¹.

Mamy tu więc do czynienia z czymś transcendentnym wobec naszych projektów, czymś co się objawia, a czego my sami nigdy nie możemy objawić. Jednak nie jest to transcendencja Boga religii, raczej transcendencja Tajemnicy, czy jak mówi Ingarden – „praźródło bytu”. Píše dalej:

Słowa „objawianie się” nie należy tu oczywiście rozumieć w tym sensie, w jakim jest stosowane w rozważaniach religijnych lub religijno-filozoficznych. Ma tu ono jedynie oznaczać przeciwieństwo „ukrywania się”, „bycia zasło-

¹⁷ *Słownik Wyrazów Obcych*, PWN Warszawa 1991 s. 240.

¹⁸ Jolanta Szarlej *Epifanie biblijne* wyd. cyt. s. 50.

¹⁹ A. Grabner-Heider (red.) *Praktyczny słownik biblijny* Warszawa 1994 k. 1358 za: J. Szarlej, wyd. cyt. s. 33.

²⁰ J. Szarlej wyd. cyt. s. 36, 37.

²¹ R. Ingarden *O dziele literackim* wyd. cyt. s. 370.

niętym”. Można by tu także, i może adekwatniej mówić o „samoukazywaniu się”, gdyby to wyrażenie nie było zbyt sztuczne²².

Według Witkacego sprawa wygląda podobnie. Epifania metafizyczna, względnie uczucie metafizyczne, nie posiada sensu religijnego. Zacytujmy fragment wypowiedzi Izydora, bohatera powieści *Jedynе wyjście*:

Miałem dziś niedociśnięte do dna objawienie [podkreśl. M.P.] (...) Nie żadne świętalia mi się objawiły, (...) miałem rzadką chwilę bezpośredniego odczuwania tajemnicy Istnienia²³.

Biorąc to wszystko pod uwagę, oraz pamiętając, iż chodzi nam o wynalezienie kategorii, dzięki której dałoby się uchwycić racjonalną strukturę omawianego zagadnienia, pojawia się potrzeba takiego zdefiniowania epifanii, które uczyniłoby z niej pojęcie nie tyle religijne, co metafizyczne. Aby jednak tego dokonać, należy sprawdzić, jak nasi autorzy odnoszą się do pojęcia symbolu, mającego dla omawianych tu spraw znaczenie podstawowe.

Na początek zajrzyjmy do *Słownika Teologii Biblijnej*. Znajdujemy tam, wzmiankę o symbolach biblijnych występujących w kontekście epifanicznym:

Świat stworzeń Bożych to jakby tkanina sporządzona ze znaków, które pozwalają przedstawić Boga za pomocą symboli [podkreśl. M.P.] jako ukrytego w obłokach (Wj 13, 21), płonącego jak ogień (Wj 3, 2; Rdz 15, 17), grzmiącego podczas burzy (Wj 19, 16), łagodnego jak powiew wiatru (1 Krl 19, 12n)²⁴.

Zgodnie z powyższym, symbol coś przedstawia, do czegoś się odnosi, inaczej mówiąc, symbol jest reprezentacją symbolizowanego. Stanowisko Ingardena w sprawie symbolu i jego odniesienia jest podobne, dlatego też – co ważne – odmawia on symbolom jakiejkolwiek roli w objawianiu się jakości metafizycznych. Symbol tak pojęty posiada w religii i metafizyce znaczenie marginalne. Czytamy u Ingardena:

²² Tamże, s. 371.

²³ S. I. Witkiewicz *Jedynе wyjście* Warszawa 1968 s. 68-69.

²⁴ X. Léon-Dufour (red.) *Słownik Teologii Biblijnej* Poznań 1990 s. 578 za: J. Szarlej, wyd. cyt. s. 31.

To, co usymbolizowane, jest tylko „usymbolizowane” i nie może dojść do samoprezentacji. Jako usymbolizowane – zgodnie z istotą – jest bezpośredni o niedostępne, jest czymś, co z istoty swej nie pokazuje się w swej własnej postaci [podkreśl. M.P.]²⁵.

Możemy zatem uznać, nawiązując do platońskiej idei μέθεξις, że – według autora *Książeczki o człowieku* – symbolizowane nigdy nie partycypuje w symbolu. Zupełnie inaczej jest z jakością metafizyczną, która właśnie uczestniczy w tym obszarze świata realnego lub przedstawionego, poprzez który się odsłania. I znów Ingarden:

Gdy określona, realna lub jedynie przedstawiona sytuacja wiedzie do pojawienia się jakości metafizycznej, to podstawy tego tkwią w samej sytuacji, a obie: i jakość, i sytuacja, która ją ugruntowuje, odgrywają w dziele sztuki literackiej ważną rolę. Zupełnie inaczej jest w przypadku symbolu: symbol jest tylko środkiem (podkreśl. M.P.)²⁶.

Takie ujęcie funkcji symbolu jest zdecydowanie za wąskie i odległe od współczesnego jej rozumienia na przykład przez Paula Ricoeura, dla którego „symbol jest powiązany z kosmosem. (...) W świętym uniwersum możliwość mówienia ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia”²⁷.

Władysław Stróżewski wprowadza dystynkcję na symbole słabe i mocne²⁸. Symbol słaby odsyła do symbolizowanego poprzez analogię, symbol mocny jest polem objawiania się symbolizowanego – analogię zastępuje tu partycypacja. Zakres znaczeniowy pojęcia epifanii krzyżuje się z zakresem znaczeniowym symbolu mocnego. To samo dotyczy jakości metafizycznej oraz, jak zobaczymy za chwilę – uczucia metafizycznego. Symbol nie jest jedynym polem uczestnictwa symbolizowanego, jest nim także podmiot czytający symbol.

W przypadku jakości metafizycznych sprawa wygląda podobnie – prezentują się one zawsze komuś, również uczucia metafizyczne zawsze pojawiają się u kogoś. Owo uczestnictwo „przedmiotu” symbolizowanego w podmiocie percypującym symbol trafnie uchwycił Karol Tarnowski, pisząc:

²⁵ R. Ingarden *O dziele literackim* wyd. cit. s. 377.

²⁶ Tamże, s. 377-378.

²⁷ P. Ricoeur *Język, tekst, interpretacja* P. Graff i K. Rosner (tł.) Warszawa 1989 s. 145 za: K. Tarnowski *Usłyszeć niewidzialne* Kraków 2005 s. 211.

²⁸ W. Stróżewski *Istnienie i sens* Kraków 1994 s. 445.

Symbol staje pomiędzy ludzkim podmiotem a Transcendencją, która czyni ów podmiot wraz z symbolem wybranym „naczyniem” objawienia. To „bycie naczyniem” nie ma bynajmniej charakteru wyłącznie poznawczego, lecz najgłębiej egzystencjalny²⁹.

Już po tej krótkiej wycieczce we współczesną filozofię symbolu wiadać jak na dłoni, że odmówienie jakościom metafizycznym funkcji symbolizowania wynikało z nadmiernego zawężenia pojęcia tej ostatniej. Witkacy – inaczej niż Ingarden – dostrzegał pewną przydatność symbolu w wywoływaniu uczuć metafizycznych. Symbol, co znamienne, był dla niego zewnętrznym przejawem metafizyczności. W *Nowych formach w malarstwie* czytamy:

Jedyną jednością samą dla siebie jesteśmy my sami, ale pewne związki jakości w trwaniu lub przestrzeni mogą dla nas przez swoją stałość lub prawidłowość następstwa być symbolami, wyrażającymi bezpośrednio jedność naszą własną i całego Istnienia; mogą być powodem wystąpienia metafizycznego niepokoju. W ten sposób możemy mówić o formach zewnętrznych jedności w wielości, które układają się w ten sam sposób, jednolity dla ich twórcy, jako wyraz bezpośredni jego metafizycznych uczuć, i mogą przez działanie na innych uczucia te wywołać³⁰.

Autor *Czystej Formy w teatrze* wykazuje tu większą przenikliwość w rozumieniu pojęcia symbolu niż krakowski fenomenolog. Symbole nie tyle przedstawiają, co „wyrażają bezpośrednio”, co jest już bliskie zagadnieniu symbolicznej partycypacji. Jednak funkcjonalność symbolizacji zostaje w radykalnej estetyce Czystej Formy ograniczona, ze względu na zabarwienie symbolu życiową treścią. Symbol nigdy nie jest czysto formalny. Dzieło sztuki, charakteryzujące się pięknem formalnym, nie tyle symbolizuje Tajemnicę Istnienia, co nią emanuje. Ewentualna symbolizacja musiałaby dotyczyć całej osobowości artysty, a nie li tylko jej metafizycznego rdzenia, byłaby więc także bezpośrednim wyrazem uczuć życiowych oraz czynności intelektualnych artysty, generowanych przezeń w procesie twórczym, podczas gdy w sztuce chodzi o to, aby odbiorca przeskoczył niejako przez te dwie sfery wprost do metafizycznego centrum. Do tego ostatniego dociera bezpośrednio wyłącznie Czysta Forma dzieła – mamy tu zatem do czynienia z epifanią metafizyczną, która wykracza poza symbolizację³¹.

²⁹ K. Tarnowski *Usłyszeć niewidzialne* wyd. cyt. s. 218.

³⁰ S.I. Witkiewicz *Nowe formy w malarstwie* wyd. cyt. s. 19.

³¹ „Ponieważ w proces powstawania Czystej Formy muszą wejść uczucia i myśli danego poety i dramaturga, o ile nie wymyśla on swoich utworów na zimno, tylko tworzy

Oba pojęcia symbolu, zarówno Ingardenowskie jak i Witkiewiczowskie, są określone zbyt wąsko. Symbol nie tylko przedstawia, nie tylko wyraża bezpośrednio jedność osobowości. W symbolu mocnym – posługując się podziałem Stróżowskiego – może także uczestniczyć, nieuchwytny w żaden inny sposób, transcendentny *referens*. Nasuwa się tutaj pytanie: czym zatem różni się symbol w sensie mocnym od epifanii? Cytowany już Karol Tarnowski, mówiąc o wieloznaczności symbolu, wskazuje przy okazji tę różnicę. „Dla symbolu – pisze – kluczowa jest niejednoznaczność, która wszakże nie przekreśla *semantycznego*, a więc ściśle *intencjonalnego* – mimo wszystko – wymiaru symbolu [podkreśl. – M.P.]”.³² Otóż to. Pozostaje tylko dopowiedzieć, że jeżeli każdy symbol posiada odniesienie semantyczne, każdy posiada intencjonalność nakierowaną na swoisty i wymykający się – ale jednak – przedmiot – to epifania metafizyczna jest nie intencjonalnym i niesemantycznym wydarzeniem, jest – by tak powiedzieć – wydarzeniowym warunkiem skuteczności symbolu w sensie mocnym. Jest tym, co sprawia, że *de facto*, a nie tylko *de iure*, mamy doczynienia z uczestnictwem symbolizowanego w symbolu.

Symboly religijne, czyli te, w których wydarza się epifania w sensie religijnym, funkcjonują pierwotnie w sferze wyobrażeń wertykalnych, stanowiących swoisty *zaczyn* dla mitotwórczej aktywności podmiotu. Posłuchajmy, co na ten temat mówi Tarnowski:

Praca wyobraźni jest nieuchronna, ponieważ to ona – niesiona przez ruch metaforyzacji – jest źródłem tej szczególnej elastyczności semantyki, która wynajduje dla znaczeń niedostrzegalne, a nawet niepojmowalne referensy. To ona też, zespolona z naszym odczuwaniem cielesnym, współtworzy elementarne symboliczne sensy: sens „góry” i „dołu”, tego, co horyzontalne” i co „wertykalne”, a w konsekwencji horyzontalnej i wertykalnej transcendencji.

pod nakazem pierwotnej, nieokreślonej z początku koncepcji formalnej, każdy utwór będzie zawierał cząstkę choćby jego poglądu na świat, będzie do pewnego stopnia podświadomie *symboliczny*, podobnie jak każdy, nawet pozornie najbezsensowniejszy sen, według teorii Freuda. Symbolizm ten, o ile nie jest programowy i nie narzuca się jako taki, zmuszając widza do odgadywania rebusów, uniemożliwiając bezpośrednie wrażenie artystyczne, nie przeszkadza bynajmniej Czystej Formie. Realizm w tekście i w wystawieniu, narzucający się bezpośrednio w chwili stawania się na scenie, wyklucza jednoczesne pojmowanie artystycznej konstrukcji (...) O treści symbolicznej można pomyśleć po ukończeniu spektaklu, kiedy nie przeszkadza ona odbieraniu wrażeń [podkreśl. – M.P.]” (S.I. Witkiewicz *Czysta Forma w teatrze* wyd. cyt. s. 52).

³² K. Tarnowski *Ustyszeć niewidzialne* wyd. cyt. s. 213.

Bez tej źródłowej symboliki nie byłoby też podstawowej orientacji człowieka w świecie³³.

Wydaje się, że w przypadku epifanii metafizycznych wchodzi w grę jeszcze dwa dodatkowe sensory symboliczne: „głębina” i „powierzchnia”, które to sensory nie dają się zredukować do żadnego z wymienionych powyżej. Tym, co zasadnicze w prezentowanym doświadczeniu metafizycznym i co wypiera, choć nie do końca, sens wertykalno-horyzontalny, jest objawienie głębi istnienia. Przy czym nie należy utożsamiać „powierzchni” z efemerycznym i temporalnym nurtem istnienia, „głębi” zaś z transcendencją, wiecznością, czy pozaczasowością, która objawia się w czasie powierzchni. Głębina także może być czasowa, co nie wyklucza jej objawień. Sens wieczności i Transcendencji wiąże się głównie z symboliką wertykalną, podczas gdy w epifanii metafizycznej mamy do czynienia z symboliką abisalną, a jeśli tak, to wraz z przyznaniem pierwotności tej ostatniej, dochodzi do swoistej immanentyzacji wydarzenia epifanii.

Ingarden *explicito* mówi o metafizycznej głębi jakości metafizycznych, o tym, że „przy ich ujrzeniu odsłaniają się nam głębokie i praźródła bytu, na które zwykle jesteśmy ślepi i których istnienie w codziennym życiu zaledwie przeczuwamy”³⁴. U Witkacego możemy się doszukiwać dialektyki głębi i powierzchni w jego ontologii, w której Istnienie Poszczególne, skąpane w płytkiej codzienności, od czasu do czasu osiąga paradoksalną głębinę metafizycznego uczucia. Czy jednak mówienie o metafizyczności owego uczucia, nie jest nadużyciem? Czy aby metafizyczność nie staje się tutaj nieoperatywnym i używanym w sposób arbitralny i apodyktyczny terminem-wytrychem? Podobną wątpliwość zgłasza w stosunku do doświadczenia metafizycznego Leszek Kołakowski. W kontekście rozważań dotyczących podstawowych pytań filozofii pisze:

Pytania takie, a zwłaszcza to najbardziej podstawowe, zasadnicze i dla Leibniza, i dla Heideggera – „dlaczego jest raczej coś niż nic?” – są wyrazem tego, czemu przyprawia się mylącą etykietkę doświadczenia metafizycznego. Etykietka jest myląca, bo słowo „metafizyczne” sugeruje odniesienie do gotowej doktryny filozoficznej, podczas gdy faktycznie doktryny takie nie poprzedzają tego szczególnego doświadczenia, a raczej są jego pochodną. Ludzie – bynajmniej nie tylko profesjonalni filozofowie – doznają często czegoś, co opisują jako zadziwienie faktem istnienia, lęk w obliczu „Nicości”, poczu-

³³ Tamże, s. 210.

³⁴ R. Ingarden *O dziele literackim* wyd. cyt. s. 369-370.

cie nierealności świata czy też przeświadczenie, że cokolwiek jest nietrwałe, może być wyjaśnione tylko przez coś niezniszczalnego. Doświadczenia tego rodzaju nie są w ścisłym sensie mistyczne, tj. nie są interpretowane jako bezpośredni kontakt z Bogiem. Można by je opisać raczej jako silne poczucie, że w fakcie bycia i niebycia (...) jest coś nieoczywistego i niepokojącego, coś zagadkowego, dziwnego i wprawiającego w zdumienie, coś, co opiera się wszelkim zwyczajnym, powszednim normom zrozumiałości³⁵.

Kołąkowski nie mówi – w odniesieniu do doświadczenia metafizycznego – o objawieniu, lecz o „poczuciu” nieoczywistości, zagadkowości, dziwaczności... „bycia i niebycia”. Podobnie jak omawiani tutaj autorzy, odcina się od konotacji *stricte* religijnych. Odcięciu temu, dokonującemu się za sprawą określenia doświadczenia metafizycznego jako doktrynalnie neutralnego „poczucia”, towarzyszy także – czego nie ma u Witkacego i Ingardena – odcięcie, a przynajmniej osłabienie, sensu metafizycznego. Należy jednak zaznaczyć, że Kołąkowskiemu, metafizyka, kojarząca się akurat z doktryną, podlega współcześnie rozmaitym interpretacjom. Karl Albert na przykład mówi o trzech postaciach metafizyki: metafizyki jako mistyki, metafizyki jako nauki, i metafizyki jako gnozy³⁶, Barbara Skarga natomiast rozróżnia metafizykę obecności i metafizykę śladu³⁷. Zakres pojęcia metafizyki jest współcześnie na tyle szeroki, że znalazłoby się w nim zapewne miejsce także dla omawianego, predoktrynalnego doświadczenia.

W każdym razie, wszystkie *quasi*-religijne określenia, które zostały użyte w charakterystyce jakości i uczuć metafizycznych, powodują zachodzenie na siebie horyzontów znaczeniowych epifanii religijnych oraz, wspomnianych przez autora *Obecności mitu*, doświadczeń metafizycznych. Dlatego wydaje się, że dla powstałego z tego zestawienia i umieszczonego w tytule mojego referatu pojęcia „epifanii metafizycznej” można ukuć nowy termin, który zdawałby sprawę właśnie z owego zachodzenia na siebie horyzontów znaczeniowych. Proponuję zatem zastąpić epifanię metafizyczną terminem „m e t a f a n i a”.

Wnoszone wraz z wieloznacznym przedrostkiem *epi-* znaczenie nadawania czegoś „z góry”, „sponad”, sugerujące objawienie religijne, może być mylące, gdy mowa o epifaniach metafizycznych takich, jak opisywane powyżej jakości i uczucia. Lepiej więc wprowadzić prefiks *meta-*, który

³⁵ L. Kołąkowski *Jeśli Boga nie ma* Kraków 1988 s. 74-75.

³⁶ K. Albert *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* Józef Marzęcki (tł.) Kęty 2002 s. 168.

³⁷ Zob. B. Skarga *Ślad i obecność* Warszawa 2002.

poza arystotelesowskim znaczeniem „czegoś po”, „czegoś poza”, posiada jeszcze znaczenie „czegoś między, wśród”. Oprócz tego, powyższa zmiana pozwoli uniknąć przypinania epifanii rzeczywiście dość już zużytej etykiety „metafizyczności”. Dodajmy, iż należy wykluczyć znaczenie przedrostka *meta-* takie, jakie ono jest na przykład w terminie „metajęzyk”, znaczenie wyrażające semantyczny dystans w stosunku do tego, co ów prefiks poprzedza.

Metafania byłaby więc objawieniem tajemniczej, istotowej głębi istnienia, „wśród” jego oczywistych i powierzchownych perypetii. Do tej pory mówiliśmy głównie o głębi, czas więc przybliżyć sens powierzchni, która stanowi właściwe środowisko metafizycznego objawienia.

Zarówno u Ingardena, jak i u Witkacego natrafiamy na kwestię codzienności i tzw. życiowości. Dla Witkiewicza właściwym celem jednostki metafizycznej jest dotknięcie Tajemnicy, wyrwanie się choćby na chwilę z „głatwy” życiowości, którą autor *Nowych form w malarstwie* ocenia jednoznacznie źle:

życie – pisze – to zwykle, odtąd-dotąd, w którym wszystko jest takim, jakim jest: restauracja, wódeczka, zakąska i piwko, i papierosik, posadka, dziewczynka, miłostka i przyjaciel, podwieczorek i babcia, i narzeczona, i jakieś pokoiki, dywaniki i cała ta przyjemność, ta ludzka, obrzydliwa, odtajemniczona, sprowadzona do zmian chemicznych w gastrulach czy blastulach, czy jakichś innych drobniotkach świństwach składających ciało³⁸.

Z powyższego opisu bije poczucie zasadniczego niedostatku egzystencjalnej doniosłości i autentyczności. Stąd myśl nasza wędruje do – cierpiącego podobny niedostatek – Heideggerowskiego „Się”. Gdybyśmy cofnęli się jeszcze krok dalej w historię filozofii, doszlibyśmy do zbieżności przytoczonego wyżej opisu życia z heglowsko-nietzscheańską ideą niewolnictwa. Pobrzmiwają tu także intuicje, inaugurujące współczesną krytykę mentalności masowej, rozwijaną przez filozofujących socjologów i socjologizujących filozofów od Ortegi y Gassetta po Jeana Baudrillarda. Na tym nie kończą się jednak kontekstualne skojarzenia dzisiejszego czytelnika. Ale zanim rozwiniemy tę kwestię, zajrzyjmy ponownie do *Jedynego wyjścia*. Oto, co czuje cytowany już Izidor, obezwładniony życiowością filozof-dyletant:

Dalekie wzgórza z wapiennymi skałkami i czerwone dachy domów otaczających rokokowy pałacyk na zakręcie rzeki, zasnuwane jesienią, przedwieczorną

³⁸ S.I. Witkiewicz *Pożegnanie jesieni* Warszawa 1998 s. 130-131.

mgiełką, nagle skoczyły mu do gardła, (...) wpiły się (...) jako ta, a nie inna rzeczywistość, jedna i jedyna rzeczywistość danego „tubyłca wszechświata” w całej jego przypadkowości częściowej, rzeczywistość najistotniejsza, poza którą nic nie ma, nic innego się nie kryje i kryć nie może (...) to wszystko (...) musiałyby być naświetlone metafizyczną dziwnością, a tego właśnie (...) być nie mogło. Wszystko, wszystko (...) jest takim, jakim jest³⁹.

W powyższym fragmencie wyczuwamy egzystencjalny dyskomfort związany z codziennością bytowania, dyskomfort podobny do tego, jaki znajdujemy w Sartrowskich *Mdłościach*⁴⁰, w przytłaczającej egzystencję nudzie istnienia. Nie będzie chyba nadużyciem, jeżeli powiemy, że pojawia się tu także literacka antycypacja *être-en-soi* (bytu-w-sobie), czyli tego, co w powojennej ontologii radykalnej Sartre’a jest źródłem podmiotowych nudności. Wszak chodzi o przygniatająco tautologiczne „życie, w którym wszystko jest takim, jakim jest”.

Dyskredytację życia codziennego dzieli Witkacy także z Ingardenem. Staje się ona szczególnie silna w zestawieniu z uwzniośleniem epifanii metafizycznej, czy – jak postanowiliśmy ją nazywać – metafanii. Oto jak pisze Ingarden o życiu:

Życie nasze płynie – jeżeli tak można powiedzieć – bez sensu, w codziennej szarzyźnie i powszechności, bez względu na to, jak wielkie dzieła udaje się nam realizować⁴¹.

Bezsens i szarzyzna – takie określenia życia wyszły spod pióra autora *Sporu o istnienie świata*. Wpisują się one w pełni także w światopogląd Witkiewicza. Tak więc dotarliśmy do zasadniczego podobieństwa pomiędzy koncepcjami obu autorów: zarówno jeden, jak i drugi prezentuje niechęć do życia pozbawionego niezwykłości, niesamowitości, czy po prostu – metafizyczności, niechęć do życia – jak pisał Witkacy – „odtajemniczonego”.

Z wolna wyłania się spośród tych opisów struktura metafanicznego myślenia. Powierzchnia, codzienność, zwyczajne życie, są tłem wyjątkowych wydarzeń. Człowiekowi przypada podwójna rola, z jednej strony jest on postacią z tła, wymiernym, nieciekawym, niewyróżniającym się niczym szczególnym, statystycznym statystą, z drugiej strony zaś uczest-

³⁹ S.I. Witkiewicz *Jedynе wyjście* w: *Dzieła wybrane* t. II Warszawa 1985 s. 387-389 za: Jan Błoński *Witkacy na zawsze* Kraków 2003 s. 142-143.

⁴⁰ Witkacy jawi się tutaj jako prekursor egzystencjalnej nastrojowości Satre’a: *Jedynе wyjście* powstawało w latach 1931-33, podczas gdy pierwsze wydanie *Mdłości* ma miejsce dopiero w roku 1938.

⁴¹ R. Ingarden *O dziele literackim* wyd. cyt. s. 368.

niczy w wydarzeniach szczytowych, jest bohaterem pierwszoplanowym, jest wybrańcem głębi, tajemnicy, dostępuje swoistego objawienia. Mimo tej dwuznaczności egzystencji, zachowana zostaje jedność osobowości, co pozwala przypuszczać, że zarówno głębia, jak i powierzchnia są aspektami tego samego jednego istnienia. Jak się zdaje, obydwie omawiane tutaj koncepcje wpisują się w metafaniczną strukturę doświadczenia egzystencjalnego, którą na zakończenie postaram się nakreślić.

Po pierwsze, struktura ta zakłada zasadniczą dwuaspektowość rzeczywistości – oddzielenie życia codziennego, pospolitego, zwyczajnego, itd., czyli życia z poziomu, który nazwaliśmy powierzchniowym od przeżycia, czy wręcz nad-życia z poziomu głębokiego, rozumianego jako to, czemu przypisana jest jakość niezwykłości, to, co przekracza zwykłą egzystencję, mimo iż może się w niej objawić. Przy czym – i to jest ważne – nieobecność objawień przeżywana jest przez podmiot funkcjonujący w strukturze metafanicznej, jako brak istotności i autentyczności życia. Mamy tu więc – po drugie – do czynienia z aksjologiczną zależnością poziomu powierzchniowego od poziomu głębokiego – ujawnianą wtedy, gdy podmiot przeżywający metafanię uświadamia sobie, że to właśnie ona nadaje wartość jego powierzchniowym zmaganiom.

Dalej zaznacza się egzystencjalna zależność powierzchni od głębi – gdy objawienia tej drugiej odbierane są przez podmiot metafanii jako objawienia istnienia bardziej intensywne niż to, które jest doznawane w codziennych *modi* doświadczenia.

Ostatnim momentem struktury metafanicznej jest obecność w poziomie powierzchniowym znaków, odnoszących się do poziomu głębokiego, przy czym znaki metafaniczne mają charakter mocnych symboli, odnoszących głównie do pierwotnych wyobrażeniowo-pojęciowych „głębi” oraz – w mniejszym stopniu i bez pretensji religijnych – do „wysokości”. W perspektywie tej pierwotnej symboliki, metafania różni się od epifanii religijnej i teologicznej – poza zasadniczym odniesieniem do istnienia jako takiego – przede wszystkim stosunkiem proporcji sensu wertykalności do sensu głębokości, przy czym w metafanii zdecydowanie przeważa ten ostatni.

METAPHYSICAL EPIPHANIES
OF R. INGARDEN AND S.I. WITKIEWICZ

The author in his article approaches and confronts metaphysical threads of conceptions authors mentioned above. It deals with some fundamental questions of aesthetics and widely comprehended philosophy: symbolization, metaphysical experience and symbolic participation. Apart from drawing a comparison between Ingarden's metaphysical qualities and metaphysical feelings of Witkacy one can find here considerations concerning an event of epiphany and its metaphysical derivative – metaphany (this term was constructed and defined by the author of the article). In this context it is proper to notice the analysis of basic symbolic senses: the vertical, the depth, the surface. At the end, the author sketches the universal structure of reality in which is situated metaphysical subject, i.e. the subject experiencing metaphysical epiphany.

Marcin Polak – email: marcinpolak17@poczta.fm

