

METAFIZYKA

– filozoficzne problemy i ich literackie reperkusje

■ BEATA PRZYMUSZAŁA

Jeśli spytamy o definicję poezji metafizycznej, z pewnością usłyszymy przynajmniej jedno z następujących określeń: poezja o Bogu (i tak odpowiedzą nie tylko wierzący), poezja o rzeczach wzniosłych (tak mogą powiedzieć ci, którzy specjalnie na sztuce się nie znają, ale wiedzą, że to „coś” ważnego), po prostu poezja (bo i metafizyka, i poezja odnoszą się do tego, co duchowe, nierzeczywiste).

Wystarczy na początek zadać sobie kilka pytań: czy metafizyka jest racjonalna, czy irracjonalna? Czy opisuje to, co jest, czy raczej to, czego nie można „dotknąć”? Czy „metafizyczne” oznacza zawsze „religijne”? Albo „poetyckie”? I wreszcie – takie pytanie może paść ze strony osób dobrze zorientowanych w najnowszej filozofii – czy w ogóle można jeszcze dziś mówić o metafizyce (została ona przecież podważona przez współczesnych myślicieli)?

Pojęcie metafizyki

Metafizykę określa się zwyczajowym mianem „filozofii pierwszej”: tej, która stanowi ukoronowanie ludzkiego myślenia, zapewnia wiedzę wykraczającą poza to, czym zajmują się szczegółowe nauki, daje wgląd w całość. W tym ujęciu pytania metafizyczne są pytaniami o „podstawę” naszego świata i ludzkiego życia, są to pytania o początek, źródło, przyczynę, fundament, ale jednocześnie i o „przeznaczenie”: cel, sens, koniec. Filozofia próbuje określić zasady rządzące światem, zastanawia się także nad ich pochodzeniem (źródłem)¹.

Powyższe sformułowania dotyczą pierwszej definicji metafizyki, którą „stworzył” Andronikos z Rodos, porządkując pisma Arystotelesa: metafizyczne to tyle, co następują-

ce „po fizyce” (po pismach filozofa dotyczących tej dziedziny), czyli po nauce badającej szczegółowe prawa przyrody. Zajmując się ogólnymi prawami, pierwsza filozofia jest u Arystotelesa nauką o byciu, ale jednocześnie – z uwagi na niemal synonimiczne stosowanie – teologią. Koniecznie należy podkreślić te dwa ujęcia, by móc wskazać na różnice w ich rozumieniu.

Metafizyka staje się myślą teologiczną, gdy ukazuje Boga jako Początek, jako Źródło świata i sensu. W ten sposób metafizyczne znaczy „transcendentne” (czyli istniejące poza naszym doświadczeniem). Tak rozumiana filozofia jest przede wszystkim nauką o Bogu. Narzędzia Arystotelesa pozwoliły zbudować cały system teologiczny, który swój najdoskonalszy wyraz znalazł u św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z tym opisem cały świat jest zależny od Boga, poszczególne byty są Mu hierarchicznie podporządkowane. Tylko Bóg jest bytem, którego istnienie należy do Jego istoty (jest bytem koniecznym), istnieje-

¹ Poniższe omówienie przedstawiam na podstawie: W. Stróżewski, *Metafizyka jako meta-fizyka; Metafizyka jako scientia divina*, w: *Istnienie i sens*, Kraków 1994; J. Migasiński, *Wprowadzenie*, w: *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997.

nie człowieka nie należy do jego istoty, jest zależne od Boga. Rozważania metafizyczne pozwalają więc zbudować całościowy obraz świata, oparty na racjonalnej strukturze.

Podobny obraz odnajdziemy w metafizycznych rozmyślaniach o bycie. Mają one jednak szerszy charakter. W tym ujęciu metafizyką staje się każda całościowa próba wyjaśniająca zasady, sposób istnienia rzeczywistości – nie zawsze przywołuje ona Boga jako Pierwszą Przyczynę świata. Jak bowiem pisze Władysław Stróżewski:

każda wielka koncepcja metafizyczna (niekoniecznie system metafizyczny) jest pewnego rodzaju projektem integralnego rozumienia rzeczywistości, projektem zakreślającym horyzont wszelkich dalszych możliwych jej interpretacji².

Istnieją przy tym, jak badacz zaznacza, różne metafizyki: jedne mogą być zbyt ograniczone, „przykrawające” rzeczywistość do własnych projektów (materializm, spirytualizm), inne znów tak szerokie, że powodują wrażenie chaosu. Opisany przez Stróżewskiego metafizyczny projekt oznacza wybór pewnej zasady rozumienia świata (zasady, która pozwala określić podstawy jego funkcjonowania): metafizyka staje się w takim ujęciu proponowaną przez różnych myślicieli interpretacją rzeczywistości³.

Współczesna krytyka metafizyki

Samo to pojęcie – „klasyczna metafizyka” – jest zbiorczą nazwą różnych opisów rzeczywistości charakterystycznych przede wszystkim dla epoki przednowożytnej. I w tym kontekście warto na przykład podkreślić, iż należąca do niej myśl św. Tomasza nie daje się do końca wpisać w jej uogólnione ujęcie. Świadczą o tym próby docierania do „niezauważonych” do tej pory, a ważnych w naszych czasach szczegółów jego rozważań⁴. Z drugiej strony to, co istotne także dla jego filozofii, zostanie właśnie poddane krytyce przez późniejszych myślicieli. Czy jednak będą oni tym samym dążyć do zburzenia samej metafizyki? A jeśli tak, czy uda im się ją zniszczyć w ogóle? Czy destrukcja raczej dotyczy tylko jednego z „projektów”?

Pisząc o krytyce, mam na myśli pewną schematyczną wersję postmodernistycznych i dekonstrukcyjnych nurtów filozofii. Przywołuję je jednak nie po to, by uprościć sobie zadanie i analizę problemu: to stereotypowe ujęcie jest mocno utrwalone i – jak każda kliksza – kusi do innego spojrzenia: i na metafizykę, i na myśl postmodernistyczną.

Zarzuty, jakie stawia się klasycznej filozofii, dotyczą przede wszystkim jej totalizującego myślenia (tworzonych systemów, prymatu logiki, niszczenia jednostkowości na rzecz ogólności, abstrakcji), szukania fundamentów (ponieważ każda podstawa – z racji samej definicji – jest jedna, a jako jedyna próbuje zawsze dominować, podporządkowuje sobie inne elementy świata), preferowania kategorii opartych na stałości (niezmienność, materialność – pozwalają one opisywać rzeczy jako przedmioty, które bada się w sposób upraszczający, nie uwzględniając zmian, przeobrażeń)⁵.

Nie można nie zauważyć, iż problemy, na jakie współcześni myśliciele zwrócili uwagę, nie dotyczą tylko myśli teologicznej, ale także, a właściwie przede wszystkim, metafizyki jako nauki o bycie. Podważają ją w tym, co stanowi jej istotę: w samym pragnieniu szukania podstawy opisu świata. Ten dekonstrukcyjny zwrot w filozofii najlepiej obrazują tezy Jacquesa Derridy z jego wczesnego tekstu-manifestu *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*⁶, w którym

² W. Stróżewski, *Metafizyka jako projekt*, op. cit., s. 326.

³ Zob. tamże, s. 327: *Metafizyka – chcemy czy nie chcemy – „kreuje” rzeczywistość, dopuszczając lub wykluczając określone sposoby ostatecznego jej rozumienia, widzenia, obrazowania.*

⁴ Zob. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999 (powoli dochodziłem do wniosku, że tomizm w wielu punktach upraszcza myśl Tomasza – s. 13); E. Wolicka, *Święty Tomasz czytany dzisiaj*, w: *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997.

⁵ J. Migasiński, op. cit., s. 13; E. Wolicka, *Metafizyka na rozdrożu*, op. cit., s. 116.

⁶ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, pod red. H. Markiewicza, t. IV, cz. 2., tłum. W. Kalaga, Kraków 1992.

podważa on możliwość samego mówienia o metafizyce, negując istnienie centrum (jako wyznacznika sensu). Zdaniem Derridy – w filozoficznych opisach świata zapomnieliśmy o działaniu samego języka: to on wyznaczał znaczenia, które były „nakładane” na rzeczywistość. Centrum, podstawa, fundament to elementy pozwalające określić całość, ale prezentując taki uporządkowany sposób jej widzenia, przeoczyliśmy fakt, że również centrum – językowo opisane – może ulec przemieszczeniu.

Wskazując na językowy sposób konstruowania filozoficznych interpretacji, dekonstrukcja we wczesnym swym okresie pozbawiła metafizykę możliwości mówienia o sensie, o jakimkolwiek fundamencie.

Późniejsze prace Derridy, jak i bardzo różnorodne odczytania jego pisarstwa, skłaniają do mniej radykalnego odbioru przedstawianych poglądów. Z pewnością przyczyniło się do tego swoiste (niepozabawione sporów) „współ-myślenie” z Emmanuelem Lévinasem, twórcą jednego z najważniejszych „projektów” filozoficznych dwudziestego wieku. Widoczny u Derridy wpływ myśli żydowskiej pozwala nawet niektórym z badaczy dostrzec w jego projekcie dekonstrukcji metafizyki moment wspólny z mistycznym przeżyciem „ciemnej nocy” (rozważania językowe miałyby w tym przypadku służyć „oczyszczeniu myślenia” z poznawczych schematów). Ale przed zbyt pochopnością tego zbliżenia przestrzega Jacek Gutorow, stwierdzając:

O ile ryzykowne jest mówienie bądź to o dekonstruktywnych praktykach Eckharta, bądź o dekonstrukcji jako teologii negatywnej, o tyle sprawą intrygującą jest porównywanie obu sposobów myślenia, naświetlanie ich z zupełnie nieoczekiwanej strony⁷.

W najnowszym podręczniku teorii literatury Michał P. Markowski pisze, iż myśl Derridy jest z gruntu antymetafizyczna. Sens tego określenia jest następujący: nie istnieje we-

dług filozofa możliwość uporządkowania rzeczywistości rozumiana jako sprowadzenie jej do ogólnej zasady; ta porządkująca czynność oznacza w tym przypadku po prostu ujednolicanie. Markowski przestrzega jed-

nak przed pochopnym wnioskiem, jakie „antymetafizyczność” może narzucać. Podkreśla zdecydowanie, iż myśl Derridy nie ma

charakteru nihilistycznego, co więcej – nie można jej rozumieć jako wyłączenie językowej analizy niedoskonałości naszego poznawania. „Istota” rozważań francuskiego filozofa miałaby raczej wskazywać na nieosiągalność sensu, niż na jego nieistnienie:

Jeśli świat ma sens, to ów sens nigdy nie jest dany bezpośrednio (...). Z drugiej jednak strony, skoro ów sens dany jest w zapowiedzi lub obietnicy, oznacza to, że nie możemy do owego transcendentnego sensu się nie odnosić, nie pragnąć go i nie szukać⁸.

Jesteśmy więc niejako „skazani” na interpretacje, na wieczne poszukiwanie. W takim ujęciu nie tyle odrzuca się istnienie sensu, ile raczej neguje się możliwość pewności jego posiadania.

Czy jednak tym samym rzeczywiście odrzuca się metafizykę?

Pozostawiając „spór o Derridę” nierozstrzygniętym, chcę mocno podkreślić niebezpieczeństwo pochopnych etykietek, jakie otrzymuje najnowsza filozofia. Każda z propozycji, każdy z „projektów” wymaga osobnego, pogłębionego spojrzenia: i tak, jak nie można na siłę „teologizować Derridy” (co świetnie opisuje cytowany Jacek Gutorow), nie wolno też zbyt łatwo go demonizować.

A problem dotyczący jego filozofii można też ująć następująco: w dokonanej przez Markowskiego wykładni metafizyka utożsa-

Ontologia jest nauką o bytach, ale o bytach możliwych, niekoniecznie rzeczywistych.

⁷ J. Gutorow, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001, s. 66.

⁸ M.P. Markowski, *Dekonstrukcja*, w: A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006, s. 373.

mia się z ontologią. Czy to ujęcie nie powoduje swoistego pomieszania pojęć? Wprawdzie ontologia jest także nauką o bytach, ale o bytach możliwych, niekoniecznie rzeczywistych.

Ontologia a metafizyka

Różnica między metafizyką a ontologią jest tak naprawdę różnicą niezwykle istotną i nie chodzi w tym przypadku o akademickie dywagacje nad mało ważnymi drobiazgami. Ta pierwsza bada bowiem – z założenia – rzeczywistość faktycznie istniejącą, co niekoniecznie oznacza oczywiście czysto materialną czy daną jedynie zmysłowo. Jak pisze Stróżewski: zajmując się różnego typu doświadczeniem, metafizyka nie może na nim poprzestać⁹. Ale nie może też „oderwać się” od życia, od świata. Natomiast ontologia jest – zgodnie ze swą podstawą – nauką zajmującą się rozważaniem samej możliwości istnienia poszczególnych bytów, sposobów ich egzystowania, które wyprowadza z ich istoty. Stając się w ten sposób teorią bytu, ontologia staje się myśleniem, które „poprzedza” metafizykę: zajmując się jednak tylko pewnymi ideami, nie jest w stanie nic orzec o ich rzeczywistym istnieniu, a właściwie, można powiedzieć, że specjalnie się tym nie interesuje, poprzestając na bardzo abstrakcyjnych rozważaniach¹⁰.

*Ontologia nie chce być metafizyką. Prawdziwe niebezpieczeństwo rodzi się dopiero wówczas, gdy metafizyka chce być ontologią. Igdy naprawdę nią się staje*¹¹.

Powyzsze stwierdzenie Stróżewskiego dotyczy sytuacji, która pojawiła się w nowożytnej myśli filozoficznej. Problem „ontologizacji metafizyki” doprowadził właśnie do jej kryzysu: z nauki zajmującej się „faktyczną rzeczywistością” (w całej jej różnorodności i niejednoznaczności) metafizyka stała się nauką badającą przedmioty, czystą teorią. Przedstawiając ten stan, jeden z badaczy podkreśla, że zmiany w XX-wiecznej filozofii są właśnie odzwierciedleniem „szukania ratunku” przez samą metafizykę, która – uciekając przed uprzedmiotowieniem badań – stara się

inaczej sformułować swoją dziedzinę, nie stroniąc od szukania *tego, co transcendentne* w ludzkich przeżyciach, doświadczeniach¹².

Pamiętając o tym koniecznym w filozofii rozróżnieniu, można postawić pytanie, czy dokonana przez Markowskiego interpretacja Derridy wskazuje rzeczywiście na jego anty-metafizyczność, czy raczej lepiej mówić w tym przypadku o sprzeciwie wobec ontologii? Odpowiedź na to – trudne – pytanie wymaga osobnych rozważań, chcę jednak pozostawić je w tym miejscu, ponieważ wskazuje ono na problemy z interpretacją samej metafizyczności.

Metafizyka po kryzysie (?)

Nie ulega natomiast wątpliwości, że kwestia sprzeciwu wobec ontologii stała się najważniejszym wymiarem myśli Emmanuela Lévinasa. Myśl autora *Całości i nieskończoności* stanowi jedną z najważniejszych propozycji zmiany filozoficznych priorytetów. Według Lévinasa dotychczasowa europejska nauka o bycie była zdominowana przez ontologię: polegała ona na utożsamianiu tego, co miało zostać poznane, z tym, co już w jakimś stopniu było „rozpoznane”. Innymi słowy – to, co Inne (nieznane), sprowadzano do Toż-samego (znanego). Poznawanie polegało na poddawaniu inności władzy dotychczasowej wiedzy: było uprzedmiotawianiem wszystkiego, co żywe/inne¹³.

Cała filozofia Lévinasa koncentruje się wokół kwestii Innego – tego, który się wymyka pojęciom, tego, który zmienia nasze dotychczasowe rozumienie siebie i świata, tego – z którym spotkanie – staje się wydarzeniem otwierającym inny wymiar naszego istnienia. Myślenie o innym zakłada, że naj-

⁹ W. Stróżewski, *Metafizyka jako scientia divina*, op. cit., s. 323.

¹⁰ Zob. tamże, *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, s. 243, *Zasadnicze pytanie metafizyki*, s. 359-361.

¹¹ W. Stróżewski, *Zasadnicze pytanie metafizyki*, s. 361.

¹² J. Migasiński, op. cit., s. 59-60.

¹³ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 30-38.

pierw się z nim poznajemy, że nawiązuje się relacja, rozmowa: bo tylko w takim ujęciu spotkanie pozwala zachować odmienność (w przeciwieństwie do „poznawania”, które ją niweluje). Spotkanie z innym jest właśnie relacją metafizyczną, ponieważ metafizyka jest szukaniem tego, co inne:

„Tu nie ma prawdziwego życia”. Ale jesteśmy w świecie. To tłumaczy powstanie i utrzymywanie się metafizyki. Metafizyka zwraca się ku „gdzie indziej”, ku „inaczej”, ku „innemu”¹⁴.

Tak właśnie rozpoczyna się przełomowe dla filozofii dzieło Lévinasa. On sam zaznacza przy tym, iż szukanie inności nie oznacza negowania tego, co istnieje, ale jest raczej wyrazem pragnienia czegoś większego, ponieważ *pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową*¹⁵. Widać tu wyraźnie judaistyczną tradycję, z której wychodzi autor *Całości i nieskończoności*: filozofia stanowi afirmację świata (*Byt ludzki lubi swoje potrzeby, jest szczęśliwy, że je ma*¹⁶). Dopiero w takim świecie może pojawić się pragnienie (dążenie do czegoś *całkiem innego*¹⁷), którego nie można utożsamiać ze spełnianiem potrzeb (są one bowiem zawsze mniej lub bardziej określone). Relacja z kimś innym nie może więc sprowadzać się do wypełnienia braku (byłaby wtedy podporządkowaniem innego naszym wymaganiom) ani do jakiegokolwiek użycia. Jeśli pozwolimy drugiej osobie na zachowanie jej odmienności, jeśli nie będziemy próbować zaklasyfikować ją według własnych spostrzeżeń – spotkanie, do którego dojdzie, może być wydarzeniem pozwalającym przekroczyć nasz własny świat. Dla Lévinasa właśnie wtedy pojawia się metafizyczny wymiar naszego istnienia:

*Metafizyka dzieje się więc tam, gdzie zachodzi relacja społeczna – w naszych stosunkach z ludźmi. Żadne „poznanie” Boga nie istnieje w oderwaniu od tych stosunków. Inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny. Nie pełni roli mediatora. Inny nie jest wcieleniem Boga, ale twarzą, która go odcieleśnia i ukazuje wyżyny, na jakich objawia się Bóg*¹⁸.

Zamiast ontologii mamy u Lévinasa nowe źródło metafizyki: relacja z Innym/innym (dwojakość zapisu oddaje religijno-antropologiczne ujęcie tej myśli) jest relacją najważniejszą, pierwszą – określającą nasz sposób bycia w świecie. To spotkanie pozwala nam nauczyć się czegoś naprawdę (a nie poznać coś, co sobie wcześniej założyliśmy: drugi człowiek pokazuje nam świat tak, jak jeszcze go nie doświadczyliśmy), a ponadto rodzi więc opartą na dobroci prawie heroicznej (ten drugi staje się dla mnie ważniejszy niż ja sama)¹⁹. Metafizyczny wymiar myśli Lévinasa oparty został na etyce.

Najbardziej istotne w jego filozofii jest zdecydowane odrzucenie ujęcia totalizującego. Eksponuje to już tytuł najważniejszej jego książki: całość rozumiana jako uporządkowany, koherentny system zostaje odrzucona na rzecz nieskończoności, która leży poza możliwością naszego logicznego pojmowania. Myślenie przez pryzmat całości wskazuje na naszą potrzebę ujednoczenia, wyraża chęć panowania nad tym, co inne, by móc włączyć je w znaną strukturę. Natomiast nieskończoność wskazuje na to, co nas przekracza, czego nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, ponieważ pojawia się spoza nas.

Lévinas zakorzenia myśl metafizyczną w najprostszych ludzkim doświadczeniu spotkania z inną osobą, wskazując jednocześnie, iż ma ono charakter religijny: przybliża relację z Bogiem. Tym samym filozof nie odrzuca fundamentu jako wyznacznika myśli metafizycznej.

Przedstawiając w największym możliwym skrócie poglądy XX-wiecznych filozofów odzwierciedlające przekonanie o niemożności myślenia metafizycznego (Derrida) i próbie jego szukania w zupełnie nowych doświadczeniach (Lévinas), wskazują jedynie na zarys ogromnego zagadnienia, jakim jest kryzys

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Tamże, s. 57.

¹⁶ Tamże, s. 124.

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 79.

¹⁹ Zob. J. Migasiński, *op. cit.*, 304-305.

klasycznie ujmowanej metafizyczności. O porzuceniu systemów, szukaniu nowych (?) podstaw, zmianie ujęć dotychczasowych kategorii napisano już bardzo dużo. Elżbieta Wolička, analizując przed laty metafizyczne rozdroża, wskazywała, że nową drogą (po wytyczonych wcześniej przez kategorie bytu i *cogito*) stała się trasa wyznaczona przez rozmowę, spotkanie²⁰. Na podobną zmianę myślenia o metafizyce, a nie na jej porzucenie w czasach najnowszych, wskazuje także Jacek Filek. We wstępie do swojej książki mocno podkreśla, iż po metafizyce bytu (klasycznej) oraz po metafizyce świadomości (nowożytnej) pojawiała się metafizyka „drugiej osoby”²¹.

Jacek Migasiński, zwracając uwagę na nowy metafizyczny nurt francuskiej filozofii (na czele z Lévinasem), opisywał ją jako myślenie otwarte, posługujące się paradoksami mającymi podkreślić niemożność całkowitej przedstawialności naszych pojęć, opowiadające się za wielością ujęć, wskazujące na związki, relacje między bytami (w miejsce dotychczas stosowanego opisu stabilnych, izolowanych elementów)²².

Nie można przecież zapomnieć, iż dwudziestowieczna refleksja rozwija się, mając wciąż w pamięci okrucieństwa tego wieku: Zagładę i totalitarne ustroje. Oskarżona o ułatwianie stosowania przemocy (widoczne w prymacie tego, co ogólne, co „toż-same”) filozofia dokonuje rozrachunku sama ze sobą. Stąd nowe projekty interpretacji rzeczywistości porzucają myślenie ściśle porządkujące, precyzyjnie konstruujące kategorie opisu, które były mocno oddalone od kontaktu z prawdziwym światem²³. „Nowa metafizyka” jest bliższa konkretom, bardziej skupiona na ludzkich doświadczeniach – w nich dostrzegająca „inne wymiary”.

W tym ujęciu widać wyraźnie, iż pytania, które na początku postawiłam, wymagają precyzyjnego dopowiedzenia: o jaką metafizykę chodzi? Mówiąc o metafizyczności, nie zawsze mówimy o religijnych opisach doświadczeń (ale odwrotnie ta prawidłowość nie zachodzi: mówiąc o Bogu, mówimy o kwestii metafizycznej). Metafizyka – nawet analizu-

jąc niedające się opisać precyzyjnym językiem sytuacje – zawsze pozostaje sztuką myślenia: jest szukaniem zrozumienia, co nie znaczy oczywiście, iż wymaga tylko logicznych narzędzi dowodzenia²⁴. I wreszcie: nie sposób – mówiąc o metafizyczności – oddzielić opis życia od szukania jego sensu: spłot tego, co doświadczane i tego, co transcendentne jest podstawą żywołności pierwszej filozofii.

Metafizyczne w literaturze

W takim ujęciu literatura staje się doskonałym polem metafizycznych rozważań. Jest przecież zawsze pewną propozycją interpretacji rzeczywistości. Cytowany już Stróżewski pisał, iż sztuka metafizyczna to taka, która przedstawia metafizyczne treści: *doświadczenie istnienia, bycia, podstawy (...) bytu, wszechstronnie przeżywanej egzystencji*. Prezentując te zagadnienia, wskazuje na „inne wymiary rzeczywistości”, przyznając mu jednocześnie walor prawdziwościowy²⁵.

Nie można jednak zapomnieć, iż ukazując te zagadnienia, literatura czyni to sobie właściwymi środkami: nie sposób interpretować wyrażonych w niej metafizycznych problemów, pomijając ich językowy przekaz. Metafory, symbole, paradoksy muszą zostać odpowiednio odczytane, w żadnym wypadku ich niejednoznaczność nie może zostać uproszczona. Co więcej – czytając literackie opisy metafizycznych zagadnień, nie wolno pokusić się o zbyt łatwe utożsamianie ich czy

²⁰ E. Wolička, *Metafizyka na rozdrożu*, w: *op. cit.*, s. 133.

²¹ J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 5-6.

²² J. Migasiński, *op. cit.*, s. 348.

²³ Zob. tamże, s. 13.

²⁴ *Logika ran odsłania nową rzeczywistość sensu, niedostępną na poziomie czysto racjonalnych poszukiwań. Dowartościowanie przez postmodernizm pozaracjonalnych form odkrywania sensu może okazać się również ważną formą ekspresji treści istotnych dla naszego przeżywania wiary religijnej.* – Abp J. Życiński, *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001, s. 154.

²⁵ W. Stróżewski, *O metafizyczności w sztuce*, w: *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 118-119, 134.

porównywanie z myślą filozoficzną. Ogromną zaletą ujęcia zaproponowanego przez Stróżewskiego jest wskazanie na autorski projekt myślenia o filozofii, dzięki któremu literatura może wnieść do niej coś nowego, a nie pełnić jedynie ilustracyjną rolę.

Na zakończenie proponuję przyjrzeć się jednemu z wierszy współczesnego poety:

UKŁUCIA

*puste ulice nocą pusto
pusto przechodzi się z gwaru do próżni
jedno jedyne drzewo porusza gałęzią
mijam żółtego psa*

*oglądam się po chwili pies też się obejrzał
ta niezrównana całość która się rozpadła
powraca w takich chwilach²⁶*

Utwór Marcina Świetlickiego wydaje się opisywać jedną z najbardziej banalnych, zwykłych chwil naszego życia. To jeden z momentów, których zwykle nie zauważamy: przejście przez opustoszałą nocą ulicę. Anaforycznie podkreślona pustka nie tylko jednak ją uwydatnia, także zwiększa jej „obecność”. Pusta ulica staje się metaforycznym obrazem: opis fizycznej nieobecności ludzi ma sens egzystencjalny. Jest wyrazem samotności, narastającego wyobcowania. Widać to w określeniu: przejście z *gwaru do próżni*. Szumy, głosy (znaki życia) nie zostają zastąpione ciszą, pojawia się „próżnia” podkreślająca całkowitą nieobecność, brak.

Miniecie na ulicy psa staje się wydarzeniem – tak podobnym do opisywanego przez filozofię Lévinasa – które wydaje się na chwilę przywracać sens. Spojrzenie na siebie, potrzeba wzajemnego dostrzeżenia się przypomina o „utraconej całości”. Czym ona może być? Utraconym przez nas rajem, w którym żyliśmy zgodnie ze zwierzętami? Charakterystycznym dla dziecięcego myślenia wrażeniem wspólnoty z innymi? Obecny w nas pragnieniem porozumienia, akceptacji? Z której strony nie spojrzeć, całość jest tym, co nas

przekracza, wskazuje na naszą niewystarczalność.

W tym spotkaniu nie tyle jednak ważna jest „odmienność”, co raczej poczucie wspólnoty. I nie chodzi tu o wspólnotę samotności, ale o pragnienie jej przekraczania.

Z pewnością blisko temu opisowi do myślenia Lévinasa, ale nie może ono zostać do niego sprowadzone. Przedstawione spotkanie nie tyle stanowi problem poznawczy czy etyczny, co raczej jest wyrazem potrzeby (?), pragnienia (?) innej obecności. Samotność ludzkiego istnienia staje się jednocześnie znakiem niepełności, zawiera w sobie dążenie do przekraczania siebie. W nasze istnienie jest wpisane poszukiwanie sensu, marzenie o czymś, co jest „spoza nas”.

To czysto metafizyczne spojrzenie pozwala dostrzec, dzięki spotkaniu psu, moment doświadczenia innego wymiaru naszego świata, w którym to, co istnieje, nie jest przypadkowe, a przynajmniej nie zawsze takie bywa.

W tym kontekście warto jeszcze na moment przyjrzeć się samemu tytułowi wiersza. „Ukłucia” wskazują na momentalność doznań, mogą być przypomnieniem czegoś, co dawno odeszło. Są odczuwane „całym sobą”: coś nas „kłuje”, boli, dotyka, rani.

I tak też może wyglądać metafizyczność: pojawia się jako nasz najbardziej bolesny problem. Nie stanowi logicznego wyjaśnienia tego, co nam się przydarza. Opisując nasze istnienie, wskazuje na to, co wymyka się jednoznacznyemu określeniom. Pragnienie metafizyczne byłoby „ukłuciem”, które wyrwa nas z tego, co dzieje się tu i teraz, ale jednocześnie tylko tu i teraz może być doświadczane.

I tak, jak nie ma jednej metafizyki, nie ma też możliwości jednej jedynej interpretacji jej literackich projektów. Patrząc na to, co metafizyczne w literaturze, cały czas musimy też pamiętać, że poruszamy się na pograniczu filozoficznego dyskursu. I ta wiedza jest w naszych analizach nieodzowna.

²⁶ Cyt. za: M. Świetlicki, *Nieoczywiste. Wiersze religijne według Wojciecha Bonowicza*, Kraków 2007, s. 93.