

Władysław Stróżewski

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego
Kraków

PIĘKNO TRANSCENDENTALNE

Na piękno spojrzeć możemy w trzech różnych, lecz ząbających się wymiarach. Są to: 1) wymiar estetyczny, 2) wymiar fenomenologiczny, 3) wymiar metafizyczny.

Ad 1. Ten wymiar jest najbardziej powszechny, a zarazem najbardziej podstawowy. Odnoszą się do niego obydwa znaczenia estetyczności: a) doświadczenia zmysłowego i b) doświadczenia estetycznego.

Pierwotna, równocześnie najbardziej powszechna percepcja piękna dokonuje się w dziedzinie zmysłów, które są niejako stworzone do jego doświadczenia. Zmysły ujmują piękno w jego podstawowych odmianach – jako piękno należące do wzroku, słuchu, dotyku, a także zmysłów wewnętrznych: pamięci, wyobraźni i fantazji. W tej dziedzinie zachodzi, z jednej strony, dość daleka zgodność upodobań, z drugiej, stosunkowo bogate zróżnicowanie gustów. Na ogół podobają się jasne, choć nie jaskrawe barwy i harmonijnie zestawione dźwięki. Podobają się wzory na skrzydłach motyli i łąki obsypane kwiatami. Ale już na temat nietoperza lub ciemnych górskich dolin sądy są zróżnicowane. Jednym się podobają, innym – nie. Na ogół podoba się piękno kobiecego ciała, ale preferencje dotyczące koloru oczu czy włosów są dość wyraźnie zróżnicowane.

Na tym poziomie zwykle nie zastanawiamy się nad tym, co jest wspólne w różnych rodzajach czy odmianach piękna – zadowolamy się akceptacją ich różnorodności i nieco melancholijnym stwierdzeniem *de gustibus non est disputandum*. Tym bardziej nie dociekamy tu jeszcze istoty piękna.

Problem ten pojawi się natomiast na drugim poziomie. Dojdzie tu przede wszystkim do przeprowadzenia niezbędnych dystynkcji.

Po pierwsze, mówimy o pięknie w znaczeniu szerszym lub większym. W szerszym oznacza ono wszystko, co ma jakąkolwiek wartość estetyczną, w sensie subiektywnym – wszystko, co w jakikolwiek sposób się podoba. W znaczeniu węższym ograniczamy piękno do jednej, szczegól-

nie doniosłej wartości estetycznej, różnej od – na przykład – ładności czy wdzięku.

Po drugie, łączymy piękno bądź z niektórymi tylko przedmiotami, bądź ze wszystkim, co jest nam dane, nawet jeśli znajdziemy tam rzeczy, które na pierwszy rzut oka trudno byłoby uznać za piękne. Sąd o powszechności piękna ratujemy niekiedy odwołaniem się do „oka artysty” – jak to na przykład czyni Norwid w wierszu *Piękno*. Ponadto rozszerzamy pojęcie piękna na przedmioty pozazmysłowe; mówimy o pięknie charakteru, osobowości, o pięknie moralnym i duchowym

Po trzecie, odróżniamy dość często piękno natury i piękno sztuki, pytając przy okazji, które z nich jest bardziej pierwotne. Starożytność i średniowiecze przypisywały pierwszeństwo pięknu natury, renesans starał się je równoważyć, Hegel preferował piękno sztuki jako wyższej fazy emanacji Absolutu.

Poszukiwanie istoty piękna koncentruje się zasadniczo na pięknie w węższym rozumieniu, chociaż niektóre definicje wykraczają poza nie, obejmując wszelką pozytywną wartość estetyczną; tak dzieje się już w przypadku najstarszej definicji, widzącej istotę piękna w harmonii, a także w definicji zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu – *pulchrum est quod visum placet*.

Nawet jednak najbardziej uniwersalistyczne ujęcie piękna nie pokrywa się z tym, co pragniemy zaproponować jako piękno transcendentalne. Problem transcendentalności piękna, to znaczy przypisania mu zamienności z bytem jako bytem, nie jest nowy, podejmowany był jednak prawie wyłącznie na gruncie filozofii tomistycznej. Ale i tu budził kontrowersje. Ich sprawcą jest sam św. Tomasz, który nie uwzględnił piękna w swej podstawowej tabeli transcendentaliów na początku pierwszej kwestii *De veritate*, a w innych miejscach traktował je raczej wtórnie, jako swoistą odmianę dobra. Zdania tomistów były podzielone. Znamienny jest tytuł jednego z rozdziałów *Elementów filozofii chrześcijańskiej* E. Gilsona: *Piękno – zapomniane transcendentalne*.

Rozważania dotyczące transcendentalności piękna przenoszą nas z konieczności z dziedziny estetyki na poziom metafizyki. Nie musi to być metafizyka tomistyczna; co więcej, może się okazać, że metafizyczne rozważenie piękna przekracza ograniczenia poszczególnych kierunków metafizyki, że – mówiąc inaczej – należy do metafizyki „jako takiej”. Punktem wyjścia pozostaje jednak estetyka. Dwa tropy wydają się tu szczególnie ważne: jeden nawiązuje – pozytywnie – do neoplatonizmu, drugi – negatywnie – do Kanta.

W pierwszym przypadku chodzi przede wszystkim o chrześcijańskiego neoplatonika – Pseudo-Dionizego Areopagite. Wedle jego definicji piękna polega ono na właściwej harmonii i blasku. Określenie to, przejęte przez całą bez mała scholastykę, cytowane jest najczęściej w łacińskiej formule *consonantia et claritas*. Obydwa człony doczekały się bogatych interpretacji, do których chciałbym dodać podmiotowe doświadczenie *claritas* – zachwyt, olśnienie, taki bowiem rezonans wywołuje w nas prawdziwe piękno.

Drugi trop wiedzy do Kanta. Precyzując warunki, jakie spełnić musi estetyczny sąd dotyczący piękna, zwrócił on uwagę na leżący u jego podstaw moment bezinteresowności. Pełna bezinteresowność zakłada jednak nieistnienie przedmiotu, który mógłby budzić pożądanie. Sąd estetyczny odnosi się więc do czegoś, co nie musi istnieć lub co wręcz nie istnieje. Jeszcze inaczej: istnienie nie jest (nie może być) warunkiem piękna. W tym miejscu rodzi się nasz sprzeciw. Bezinteresowność, w szczególności bezinteresowny zachwyt, nie musi zakładać nieistnienia swego przedmiotu. Wręcz przeciwnie – nie mogę zachwycić się czymś, czego nie ma, nicość nie napęli mnie radością, nieodzowną siostrą zachwytu i olśnienia. Radość, łącząca się z zachwytem, jest radością istnienia. Istnienie i piękno pozostają przeto w najściślejszym związku. Spójrzmy na ten związek z jeszcze innej strony.

Przeciwieństwem istnienia jest nieistnienie, nicość. Jak przekonywająco wykazał Bergson, nicości nie potrafimy ani sobie wyobrazić, ani jej pojąć. Dostęp do niej jest irracjonalny i wiedzie – co z kolei odkrył Heidegger – poprzez swoiste doświadczenie trwogi. Trwoga odsłania nicość. Ale, prawdę powiedziawszy, nigdy jej nie doświadczamy: wszak wykluczając wszystko, co jest, unicestwia także nasze własne istnienie. Jeśli ogarnia nas trwoga, to raczej na myśl o nicości. Albo w tym momencie, kiedy nasze istnienie się kończy, znika na zawsze. Tak w każdym razie wolno nam domniemywać: w momencie śmierci ogarnie nas trwoga. Nicość dosięga nas jako zdarzenie, nie stan rzeczy, w którym *ex definitione* nas nie ma. Pozwólmy teraz sobie na pewien eksperyment myślowy. Jak przeżylibyśmy sytuację odwrotną – przejście z nicości do bytu? Czy zaistnienie objawiłoby się nam jako stan całkowicie neutralny, niebudzący żadnych emocji? Czy możemy sobie wyobrazić, że nie towarzyszyłoby mu przynajmniej zdziwienie, a w dalszym ciągu olśnienie, uderzenie światła, zachwyt? Platon był najbliższy temu przeżyciu, którego analogię ujawnił w obrazie wyjścia na światło z jaskini. Światłem jest to, co jest. Ono jest pięknem wywołującym radość. Radość z tego, że jest.

Bo cóż warto by było nieistniejące piękno? Genialnie wyczuł to także Czesław Miłosz, dając temu świadectwo w zadziwiającym tekście *Esse*.

W tym świetle przeinterpretować musimy także pojęcie *visum*, które znalazło się w Tomaszowej definicji piękna. *Visum* to widzenie istnienia w pięknie. Albo istnienia jako piękna. I właśnie w takiej postaci jawi się nam byt, jako to, co jest pierwsze w naszym poznaniu i co jest także pierwszym transcendentale.

Sąd estetyczny, rozumiany jako sąd piękna, jest sądem egzystencjalnym. A sąd egzystencjalny nie jest aksjologicznie neutralny, lecz jest przesycony pięknem. Istnienie jest fundamentem *claritas*. *Esse et pulchrum convertuntur*.

W tym miejscu pojawia się jednak zasadnicza trudność. Czy rzeczywiście wszystko, co istnieje, i dlatego, że istnieje, jest piękne? Czyż nie istnieje także uderzająca nas zewsząd brzydota? A tę jak należy rozumieć: jako brak piękna czy jako jego przeciwieństwo? Chciałbym zaproponować następujące rozwiązanie tej kwestii. Tam, gdzie mamy do czynienia z czymś istnieniem, nie ma mowy o jego braku. Istnienie jest pełnią, w której uczestniczą jednostkowe byty, podobnie jak piękno „samo w sobie”, które „udziela się” wszystkim rzeczom pięknym. Jeśli istnieje brzydota, to na niższym ze wspomnianych wcześniej szczebli: estetycznym lub fenomenologicznym, nie – metafizycznym. Jeśli istnieje, jest swoistym gwałtem zadany istnieniu, przywłaszczeniem sobie czegoś, do czego nie ma prawa. Ale też dlatego nie jest czymś rzeczywistym. Brzydota może wystąpić w sztuce, ale wtedy jest czymś intencjonalnym. Tam jest jej właściwe miejsce. Ale brzydota występuje także w naturze, by wspomnieć chociażby okrutne zniekształcenia chorobowe, kalectwa, odrażające wrzody, ślepotę czy głuchotę... A przecież jest jeszcze gorsza brzydota: duchowa, taka jak fałsz, podłość charakteru, bezinteresowna złośliwość, zawiść, mściwość... Wszystko to jakoś jest, istnieje. Czy można przeciwstawić temu równoważne inne istnienie, inną postać bytu?

Wydaje się, że nie. A w każdym razie nie na tym samym poziomie. Jednakże każda odpowiedź będzie tu niedostateczna, każdą będzie łatwo zakwestionować. Upierałbym się przy zdaniu, że brzydota, zło nie sięgają metafizycznego poziomu istnienia. Więcej, że na tym poziomie mogą być jakoś zrównoważone, a nawet zniwelowane. Metafizyczne piękno, jako transcendentale utożsamione z istnieniem, jest także w swej istocie logosem, najgłębszym sensem, przenikającym to, co jest. Jak je nazwać? Pięknobycie, pięknobyt, *kaleinai*, *kalousia*?

Można postawić jeszcze jedno pytanie. Czy piękno nie jest pierwszym, najważniejszym transcendentale? Zwróćmy uwagę, że było ono pierwszą wartością, jaką zajęła się filozofia. I od razu zostało uznane za wartość uniwersalną, materialną i duchową, spełniającą się w sztuce i naturze, w muzyce i w kosmosie. Można pójść dalej, porównując piękno z innymi transcendentaliami, i dostrzec, że jedność jest jego warunkiem (i to zarówno jako jedność harmoniczna przy założeniu tzw. wielkiej teorii, jak i jedność absolutna, wedle teorii Plotyna). Dobro zinterpretować można jako piękno duchowe, a prawdę jako blask piękna (*Veritatis splendor!*) towarzyszący jej odkryciu i doświadczeniu oczywistości.

Tak rozumiane, swe *optimum* znajduje w Absolucie. Najwyższe piękno utożsamia się z absolutnym istnieniem. Utożsamienie to gwarantuje jego transcendentálność. Wszystko, co jest, w nim partycypuje.

W tej perspektywie można także pomyśleć o swoistej hierarchii wyróżnionych dotąd odmian piękna. Najważniejsze z nich to oczywiście to, które w Absolucie utożsamia się z Istnieniem. Piękno metafizyczne, a raczej byty piękne, są piękne dzięki partycypacji i są piękne o tyle, o ile istnieją. Od piękna metafizycznego zależy piękno estetyczne, realizujące się różnorodnie, lecz równocześnie analogicznie, we wszystkich swych postaciach. Uzyskujemy w ten sposób schemat zbliżony do neoplatonickiej struktury rzeczywistości. Czy jest on jednak prawdziwy? Czy nie jest bardziej wynikiem spekulacji niż autentycznego doświadczenia? Jeśli nie umieliśmy przekonać (o co staraliśmy się do tej pory), że zachodzi swoiste bezpośrednie doświadczenie jedności piękna i istnienia, że ten sam zachwyty obejmuje jedno i drugie oraz iż u podstaw piękna jawnego leży piękno ukryte, niwelujące wszelkie możliwe niedoskonałości i braki – cała nasza konstrukcja wspiera się na glinianych nogach.

Jeśli natomiast ma sens, to jej swoiste reperkusje da się odnaleźć w co najmniej dwóch jeszcze dziedzinach. Pierwsza z nich to teologia. Druga – ogólna teoria wartości. Jako odniesienie do pierwszej wystarczy przypomnieć początek Księgi *Genesis*, w wersji *Septuaginty*, która boską akceptację stworzenia oddała, odwołując się do jego piękna: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo piękne”. A Księga Eklezjaistyka (Mądrość Syracha) dodaje: „Jak słońce patrzy na wszystkie rzeczy, tak chwała Pana napelnia Jego dzieło” (42, 16). Myśl tę wspaniale rozwija twórca estetyki teologicznej – Hans Urs von Balthasar. Kluczem jego teorii jest jednak piękno rozumiane jako postać (odmiana formy), objawiająca się w pełni w Boskiej chwale, w szczególności w postaci Chrystusa.

Jeśli chodzi o teorię wartości, to piękno, poprzez ukryty w jego istocie moment „najwyższości”, może zostać utożsamione z tym czynnikiem, który decyduje o wartościowości wartości, a więc konstituować samą jej istotę.