

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135088

Waldemar Kmiecikowski

Od piękna dzieła sztuki do Absolutu. Kilka refleksji wokół jakości metafizycznych Romana Ingardena

Słowa kluczowe: *Byt Absolutny, dzieło sztuki, jakość metafizyczna, ontologia, pierwotność, piękno estetyczne, pochodność*

1. Tytułem wstępu

Czy Leonard Cohen może kierować ku Bogu? Tak mogłoby brzmieć – nieco prowokacyjne – uzupełnienie tytułu. Oczywiście jest, że twórczość Leonarda Cohena zawiera w sobie zarówno motywy religijne, jak i biblijne. W prezentowanych badaniach chodzi jednak o to, czy sztuka wyrażająca się w śpiewanych frazach o zupełnie innym charakterze – zdecydowanie świeckim – może wskazywać na Boga. Czy możliwe jest, że Cohen, nie śpiewając wcale o Bogu, swoim kunsztem artystycznym odsyła ku Niemu?

Jednak i nawet takie doprecyzowanie nie wyczerpuje jeszcze zamierzeń niniejszego tekstu. Bowiem twórczość Leonarda Cohena stanowić będzie jedynie pretekst do analizy problemu ewentualnego odnoszenia piękna estetycznego do Bytu Absolutnego; problemu, który można ująć także w postaci pytania: czy dzieło sztuki niemówiące *explicite* o Bogu może, pomimo to – jako dzieło będące nosicielem piękna – o Nim mówić, a przynajmniej sygnalizować Jego obecność? W naszych badaniach postaramy się uzasadnić możliwość pozytywnego rozstrzygnięcia tego problemu, korzystając z Ingardenowskiej koncepcji

jakości metafizycznych. Wydaje się bowiem, że właśnie Ingardenowskie jakości metafizyczne – oczywiście ujęte w określonej perspektywie interpretacyjnej – pozwalają na dostrzeżenie związku pomiędzy pięknem dzieła sztuki a Bytem Absolutnym. Traktując ową relację jako pewną hipotezę badawczą – i nie roszcując sobie pretensji do ostatecznych rozstrzygnięć – spróbujemy wskazać na argumenty podnoszące jej prawdopodobieństwo.

2. Od dzieła sztuki do estetycznego piękna

Piętnaście lat temu – podsumowując prezentację Ingardenowskiej koncepcji czasu i osoby, i korzystając z określenia Edyty Stein, która podkreśliła brak filozoficznego „kwitu gwarancyjnego” w ryzyku wiary¹ – napisałem, że:

tego ryzyka jednak Ingarden nie podjął, a nie dysponując owym „kwitem gwarancyjnym”, osadził Boga w ramach ontologii, zaś rzeczywistą osobę okaleczył, pozbawiając ją odniesienia do *sacrum*; do Boga, który faktycznie – a nie tylko ontologicznie – wiecznie jest (Kmiecikowski 2005, s. 89)².

Wówczas także przypisałem Ingardenowskiej osobie status bytu a-religijnego (por. Kmiecikowski 2017, s. 222), jak również podkreśliłem brak w klasyfikacji wartości miejsca dla wartości religijnych (por. Kmiecikowski 2017, s. 221).

Dziesięć lat później skonstatowałem (odnosząc się do powyższych twierdzeń) nie tylko, że „w obliczu zaprezentowanych w rozprawie badań, dzisiaj tych słów bym już nie napisał” (Kmiecikowski 2016, s. 148)³, lecz także przypisałem Ingardenowi aksjomatyczny akt wiary w istnienie koincydencji pomiędzy „ideowością a faktyczną indywidualnością”, „akt wiary w Byt będący źródłem omawianego przyporządkowania” (Kmiecikowski 2017, s. 243), pomiędzy strukturami wewnątrz-ideowymi i ich odpowiednikami w faktycznie istniejących przedmiotach indywidualnych w postaci ich istotowego rdzenia. Przyjmując słuszność powyższej supozycji, można było już uznać, że Ingardenowskie ontologiczne wglądy ejdetyczne miały nie tylko faktycznie znaczenie metafizyczne, lecz że

¹ Termin ten pojawia się w liście Edyty Stein do Ingardena: „Nie trzeba, byśmy aż po kres naszego żywota szukali dowodu prawomocności doświadczenia religijnego. Konieczne jest jednak, byśmy opowiedzieli się za lub przeciw Bogu. Tego się od nas wymaga: zdecydować się, nie otrzymując w zamian kwitu gwarancyjnego [podkr. W.K.]. Oto jest wielkie ryzyko wiary” (Stein 1994, s. 195–196).

² Artykuł został powtórnie opublikowany jako składowa książki (Kmiecikowski 2017, s. 201–230) (por. s. 230).

³ Gwoli ścisłości dodam, że we wspomnianej już książce zdanie brzmi nieco inaczej: „W obliczu zaprezentowanych w rozprawie badań, dzisiaj nieco wytonowałbym moją ówczesną wypowiedź” (Kmiecikowski 2017, s. 246).

u ich podstawy tkwiła fundamentalna wiara „w Byt zdolny do przyporządkowania do siebie obu porządków” (Kmieciowski 2017, s. 243)⁴. Tak rozumiana wiara mogła ewentualnie stać u podstaw decyzji Ingardena o dominacji analiz ontologicznych, skoro miał on przeświadczenie o tym, że *de facto* (skoro zachodzi wspomniane przyporządkowanie) miały one znaczenie metafizyczne.

Wydaje się jednak, że zaangażowanie metafizyczne Ingardena można odnaleźć w sferze analiz, które wykraczają poza binarność ontologia-metafizyka. Jako hipotezę interpretacyjną uznaję bowiem, że terenem uwikłanym w metafizykę są Ingardenowskie rozważania estetyczne, zwieńczone koncepcją jakości metafizycznych. Zdając sobie sprawę z marginalności formułowanych *explicite* wypowiedzi Ingardena dotyczących jakości metafizycznych, spróbuję uzasadnić ich doniosłość w kontekście metafizycznym, który obejmie również problem Boga.

Jakości metafizyczne zdają się wyznaczać szczególne przejście pomiędzy estetycznym pięknem dzieła sztuki a faktyczną bytowością. Stanowią one wyjątkowe zetknięcie piękna dzieła sztuki⁵ i bytowości w sensie najbardziej fundamentalnym. Są zatem tym, co wynosi piękno k u sferze ponadestetycznej, a przecież doświadczalnie ściśle powiązanej ze wspomnianym pięknem. Zanim jednak bliżej określimy status wspomnianego „wynoszenia ku”, konieczne wydaje się przypomnienie kilku istotnych momentów Ingardenowskiej koncepcji dzieła sztuki.

Dotarcie perceptora dzieła sztuki do jakości metafizycznej poprzedzone jest aktywnym dialogowaniem z artystą, które uwarunkowane jest oryginalną strukturą dzieł sztuki. Te ostatnie bowiem są tylko „intencjonalnymi twórcami pewnych mnogości aktów ludzkiej świadomości twórczej” (Ingarden 1987c, s. 101), istniejącymi – wobec braku fundamentu bytowego w nich samych – jedynie w sposób heteronomiczny (niesamoistny) (por. Ingarden 1987a, s. 84)⁶. Ponie-

⁴ Odrębność owych dwóch porządków wsparta jest na tym, że Ingardenowskie badanie ontologiczne ukierunkowane jest na zawartość idei – i dystansuje się od konstatacji o faktycznym istnieniu czegokolwiek – natomiast projektowana metafizyka (poprzedzona analizą ontologiczną) ma ujmować istotę faktycznie istniejących przedmiotów (por. Ingarden 1987a, s. 43 i n., 57 i n.). Badania Ingardenowskie najczęściej mają charakter ontologiczny (por. Kmieciowski 2003, s. 72–73; Kmieciowski 2017, s. 36) i „dokonują swoistego «od-faktycznienia» [...]” (Kmieciowski 2017, s. 233).

⁵ Dokładniej mówiąc – piękna estetycznej konkretyzacji. Pamiętać bowiem należy, że poziom estetyczny w sensie ścisłym pojawia się nie tyle w samym wytworze artysty (dziele sztuki), ile w jego konkretyzacji dokonywanej przez odbiorcę. Stąd zresztą klasyczne rozróżnienie Ingardena na wartości artystyczne, przynależne dziełu sztuki, i wartości estetyczne, pojawiające się dzięki owej konkretyzacji. Do ostatnich jeszcze przejdziemy. Dodajmy, że w naszych rozważaniach termin „piękno” (estetyczne) zasadniczo odnosimy właśnie do sfery artystycznej, a nie do piękna świata realnego czy piękna jako *transcendentale*. To ostanie pojawi się dopiero w zakończeniu naszych rozważań (por. Ingarden 1970, s. 169–170, 274–275, 285 i n.).

⁶ Bytowy fundament przedmiotu intencjonalnego (a więc i dzieła sztuki) „leży w akcie świadomości, który go intencjonalnie wytwarza, albo też (dokładniej powiedziawszy, w podmiocie psychicznym), który ów akt spełnia” (Ingarden 1987a, s. 90–91). Przedmiot

waż intencjonalna kreacja artysty zmierza do utrwalenia wytworzonych przez niego przedmiotów intencjonalnych i do uczynienia ich intersubiektywnie dostępnymi (por. Ingarden 1987b, s. 190), zostają one osadzone w trwalszej realnej podstawie bytowej (por. Ingarden 1970, s. 266–267). Tym sposobem to, co źródłowo świadomościowe, intencjonalne – to, co (w sensie Ingardenowskim) nie-realne⁷ – związane zostaje np. z realnym malowidłem (jako obraz)⁸, pismem, drukiem, papierem (jako dzieło literackie) (por. Ingarden 1981, s. 222; Ingarden 1966a, s. 10), płytą gramofonową, pismem nutowym (jako dzieło muzyczne) (por. Ingarden 1966b, s. 200, 289), marmurem czy materiałem budowlanym (jako dzieło rzeźbiarskie bądź architektoniczne) (por. Ingarden 1966a, s. 124 i n.; Ingarden 1966b, s. 122; Ingarden 1970, s. 35–36).

W konsekwencji powyższego, odbiorca dzieła sztuki musi – wychodząc poznawczo od realnej podstawy – dotrzeć do dzieła sztuki jako tworu intencjonalnego. Ponieważ zaś każde dzieło sztuki jest tworem schematycznym i kryje w sobie miejsca niedookreślenia⁹, perceptor musi usunąć tę schematyczność (por. Ingarden 1987c, s. 101–102; Ingarden 1970, s. 141, 145, 149; Ingarden 1966a, s. 126 i n.; Ingarden 1988, s. 41 i n.; Ingarden 2000, s. 78 i n.)¹⁰. Owo usunięcie natomiast dokonuje się w konkretyzacji dzieła i umożliwia pojawienie się przedmiotu estetycznego, a więc tego finału współpracy odbiorcy i artysty, który obdarzony wartością estetyczną może już wzbudzać estetyczny zachwyty¹¹. Wszak przeżycie estetyczne odbiorcy zmierza do

posiadający fundament bytowy w sobie samym Ingarden określi jako autonomiczny (samoistny) (por. Ingarden 1987a, s. 84).

⁷ Ingardenowska ontologia egzystencjalna wyodrębnia cztery możliwe sposoby istnienia – absolutny, idealny, intencjonalny i realny. Ten ostatni określony zostaje przez zestaw kilku momentów bytowych (które „w poszczególnych sposobach istnienia czegoś da się wypatrzeć”; Ingarden 1987a, s. 83), wśród których szczególne znaczenie ma bytowa autonomia, czyli samoistność, decydująca o suwerenności przedmiotów realnych wobec jakichkolwiek wpływów ludzkiej świadomości, jak również momenty określające czasowość owych przedmiotów. Żaden z tych momentów nie występuje w nie-realnych przedmiotach intencjonalnych (por. Ingarden 1987a, s. 187 i n., 247; Ingarden 1987b, s. 208).

⁸ „Za malowidło uważam pewien przedmiot fizyczny, skonstruowany z takiego lub innego materiału, który przy odpowiednim perceptorze umożliwia nam zobaczenie obrazu” (Ingarden 1981, s. 206). Por. Ingarden 1966b, s. 7–8, 69 i n.

⁹ Każde dzieło sztuki jest „tworem schematycznym, który tylko pod niektórymi względami jest jednoznacznie określony, zawierając zarazem wiele miejsc niedookreślenia” (Ingarden 1970, s. 166).

¹⁰ Wspomniane usunięcie jest zawsze tylko częściowe – wszak również i ono ma charakter intencjonalny (por. Ingarden 1966a, s. 9; Ingarden 1988, s. 421–422).

¹¹ Konkretyzacja powstaje, kiedy „perceptor stara się [...] zrekonstruować dzieło w jego efektywnych właściwościach, a czyniąc to zarazem – jakby pod sugestią dzieła – dopełnia jego schematyczną budowę, usuwając przynajmniej częściowo luki w określeniu dzieła, a równocześnie aktualizując jego niektóre momenty, będące w stanie potencjalności [...]. Praktycznie rzecz biorąc, dzieło jawi się perceptorowi zawsze w jakiejś konkretyzacji” (Ingarden 1970, s. 267). Istotne jest, że „jako wspólny wytwór autora i perceptora konkretyzacja różni się

tego, aby „w szczególnej emocjonalnej kontemplacji – oddać się urokowi piękna ukonstytuowanego «przedmiotu estetycznego»” (Ingarden 1966a, s. 128), ponieważ:

przeżycia takie, jak podobanie się, podziw, zachwyty, to są różne odczucia intencjonalne [...], w których odnosząc się [...] do przedmiotu estetycznego, oddajemy mu, że się tak wyrażę, „pokłon”, uznajemy jego wartość (Ingarden 1966a, s. 148).

A przecież owa estetyczna wartość, przenikająca całość przedmiotu estetycznego¹², owa – jak mówi Ingarden w innym miejscu – „polifoniczna harmonia jakości estetycznie wartościowych i konstytuująca się w nich wartość estetyczna” (Ingarden 1988, s. 454; por. Ingarden 1966a, s. 160–161), czyli jednolitość estetycznego piękna, nie stanowi ostatniego akordu estetycznej konkretyzacji. Estetyczny zachwyty bowiem prowadzi odbiorcę dzieła sztuki do odsłonięcia tego, co metafizyczne. Wszak „dzieło sztuki literackiej osiąga swój szczyt w objawianiu jakości metafizycznych” (Ingarden 1988, s. 371), a jakości metafizyczne „w dziele literackim stanowią jego kulminację” (Ingarden 1966a, s. 107) i nadają mu doskonałość (por. Ingarden 1988, s. 376–377); w szczególności jakości metafizyczne są tym, co:

stanowi jądro sztuki literackiej, ze względu na które wszystko inne w dziele [...] tworzy do pewnego stopnia rusztowanie, podstawę, czy środek do ukazania (Ingarden 1988, s. 366).

3. Od piękna dzieła sztuki do jakości metafizycznej

W świetle powyższego można powiedzieć, że sfera jakości metafizycznych, która pojawia się dzięki obecności estetycznego piękna – brak ostatniego wyklucza objawianie się jakości metafizycznych¹³ – nadaje dziełu sztuki dodatko-

i od dzieła, i od innych konkretyzacji” (Ingarden 1970, s. 268), a także, że „wartość estetyczna jest czymś, co pojawia się dopiero w przedmiocie estetycznym «in concreto»” (Ingarden 1970, s. 275). Wszak „dzieła sztuki (obrazy, rzeźby, dzieła architektoniczne, muzyczne, poetyckie) są swoistymi twórcami intencjonalnymi, które [...] stanowią tylko punkt wyjścia dla dokonania się estetycznego przeżycia, w którym [...] dochodzi do ukonstytuowania się przedmiotu estetycznego” (Ingarden 1970, s. 156–157).

¹² „Wartość przedmiotu estetycznego [...] jest w nim samym zawarta i opiera się na jakościach i zestroju jakościowym samego przedmiotu estetycznego” (Ingarden 1966a, s. 149). Wartość estetyczna jest wartością „piętnującą całość przedmiotu estetycznego” (Ingarden 1970, s. 259).

¹³ „U podstaw objawiania się jakości metafizycznej leży harmonia wielorakich, do różnych warstw dzieła należących, jakości estetycznie wartościowych” (Stróżewski 2001, s. 127). „Jakość metafizyczna jest obecna tylko w utworach o wysokim stopniu sprawności artystycznej i w tym sensie jest ona funkcją artystycznej wartości utworu” (Tyszczyk 1993, s. 77).

wą, pozaestetyczną dostojność. Owa dostojność jest oczywiście ściśle powiązana z przestrzenią estetycznego piękna – ono jest warunkiem koniecznym objawienia jakości metafizycznej, a zarazem jej objawienie się „tworzy pewną wartość estetyczną” (Ingarden 1988, s. 376). Jednak jakość metafizyczna w swej immanencji jakościowej nie jest estetyczna, lecz pozaestetyczna, czy raczej – jak powie Andrzej Tyszczyk, nawiązujący do terminologii Władysława Stróżewskiego – ponadestetyczna (por. Tyszczyk 1995, s. 285).

Mając świadomość owej ponadestetycznej dostojności jakości metafizycznych występujących w dziele sztuki – nieliczne wypowiedzi Ingardena zawarte są wprawdzie głównie w *O dziele literackim*, jednak omawiane jakości występują w każdym typie dzieł sztuki (por. Ingarden 1966b, s. 63) – musimy obecnie podjąć problem natury jakości metafizycznych; problem szczególnie trudny, bowiem Ingarden w swoim obfitym dorobku naukowym koncepcji jakości metafizycznej poświęcił zaledwie kilka stron, na których znajduje się równocześnie kilka kluczowych (i niejasnych!) zdań, odbiegających od zasadniczej, ontologicznej orientacji Ingardenowskiej spuścizny.

Zanim jednak podejmiemy dyskusję wokół owych kluczowych konstatacji – i odniesiemy jej wyniki do jakości metafizycznych związanych z konkretyzacją dzieła sztuki – skoncentrujmy się na tym, co Ingarden stwierdził *explicitie* na temat jakości metafizycznych występujących w sferze istnienia realnego.

W zaprezentowanym katalogu jakości metafizycznych Ingardena figurują:

wzniosłość (czyjejś ofiary) lub podłość (czyjejś zdrady), tragiczność (czyjejś klęski) lub straszliwość (czyjegoś losu), to, co wstrząsające, niepojęte lub tajemnicze, demoniczność (czyjegoś czynu lub pewnej osoby), świętość (czyjegoś życia) lub jej przeciwieństwo: grzeszność czy „piekielność” (np. czyjejś zemsty), ekstatyczność (najwyższego zachwytu) lub cisza (ostatycznego ukojenia) itp. Należą tutaj także tego rodzaju jakości jak groteskowość pewnego zjawiska lub postaci albo patetyczność czyjegoś zachowania, uroczystość pewnego obrzędu, albo np. wdzięk i lekkość dziewczęcego ruchu lub przeciwnie: powaga i pewnego rodzaju ciężkość czyjegoś usposobienia i sposobu bycia (Ingarden 1988, s. 368)¹⁴.

Powyższa enumeracja obejmuje więc bardzo zróżnicowane jakości, których istotnym znamieniem jest to, że nie poddają się one jednoznacznej i racjonalnej eksplikacji. Wszak „w ich swoistej postaci nie dadzą się one określić w sposób czysto rozumowy [...]; można je jedynie zobaczyć wprost” (Ingarden 1988, s. 369). I dopiero ich doświadczalne ujrzenie umożliwia odkrycie ich metafizycznej doniosłości.

¹⁴ Jakości metafizyczne pojawiają się w świecie osób realnych, wydarzeń międzyludzkich, jak również „w przyrodzie w obrębie przedmiotów i zdarzeń pozaludzkich” (Ingarden 1966b, s. 63).

W jakościach metafizycznych bowiem:

odślania się nam „głębszy sens” życia i bytu w ogóle, więcej: że sam ten zazwyczaj ukryty „sens” one właśnie konstituują. Przy ich ujrzeniu odsłaniają się nam głębie i praźródła bytu [...]. W ich ujrzeniu i realizacji, w obcowaniu z nimi, sami zstępujemy w praźródła bytu (Ingarden 1988, s. 369–370).

W perspektywie przytoczonej wypowiedzi zasadnym jest uznanie, że jakości metafizyczne odsłaniają – w pewnych granicach – istotę bytu, jego fundamentalny wymiar. Wszakże termin „praźródła bytu” nie tylko sugeruje doświadczalne obcowanie ze sferą pozazmysłową, lecz także poznawcze dotyknięcie pewnego istotnego komponentu bytowości jako takiej (istnieniowości tego, co faktycznie istnieje). Osoba doświadczająca owych jakości zdaje się zyskiwać metafizyczną i wyjątkowo znaczącą wiedzę. Wszak objawienie jakości metafizycznych „stanowi szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje” (Ingarden 1988, s. 369):

w widzeniu jakości metafizycznych jesteśmy w wysokim stopniu przez nie „porwani”, wstrząśnięci i ewentualnie wyniesieni ponad poziom naszego codziennego życia (Ingarden 1988, s. 372).

Owa „porywająca” i „wstrząsająca” wiedza ma charakter prerefleksyjny i niedyskursywny. Skoro objawiające się w dziele literackim „jakości metafizyczne dochodzą do samooodślonięcia się [...] i jako odsłonięte (w konkretyzacji) [...] naocznie ukazują się” (Ingarden 1988, s. 377), to zasadne jest uznanie, że prawda metafizyczna niesiona przez jakości metafizyczne ma przede wszystkim status prawdy doświadczalnej, naocznej, nieujętej jeszcze językowo. Na naoczność owej prawdy wskazuje również uwaga, że jakości metafizyczne:

objawiają się zazwyczaj w złożonych, a często bardzo różniących się między sobą sytuacjach życiowych lub międzyludzkich zdarzeniach, jakby jakaś szczególna ich a t m o s f e r a [podkr. W.K.], unosząca się nad nimi i otaczająca rzeczy i ludzi uczestniczących w tych sytuacjach, atmosfera, która wszystko przenika i światłem swym wszystko rozświetla. [...]. [Niekiedy bowiem – W.K.] rodzi się „zdarzenie”, które spowija nas i świat dokoła nas się rozpościerający jakąś przedziwną, niedającą się opisać a t m o s f e r a [podkr. W.K.] (Ingarden 1988, s. 368).

Istotne dla naszych badań jest stwierdzenie, że jakość metafizyczna stanowi „unoszącą się” atmosferę bądź atmosferę „spowijającą” dany fragment rzeczywistości. Z jednej strony współbrzmi to z wcześniejszymi określeniami: objawianie się, światło, samooodślonięcie się, odsłanianie, naoczne ukazanie się, a z drugiej wskazuje na pewien emocjonalny kontekst owych jakości. Bowiem pojawienie się atmosfery „rozświetlającej światłem” niewątpliwie przystaje do emocjonalnego charakteru, np. tragiczności, straszliwości, świę-

tości czy innych jakości ujętych w Ingardenowskim katalogu (Ingarden 1970, s. 142, przyp. 11)¹⁵.

Pamiętając, że jakości metafizyczne występują zarówno w sferze istnienia realnego, jak i w sferze związanej z dziełami sztuki (por. Ingarden 1966b, s. 63), warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Ingardena, który zauważa, że jeżeli podmiot liryczny:

wyglasza pewne zdania mające zewnątrznie postać zdania twierdzącego, to jest to tylko wyraz pewnego jakby olśnienia czy objawienia zrodzonego z jego bezpośredniego emocjonalnego stosunku do swego otoczenia [...]. Pojawiają się one – zazwyczaj [...] – jako tzw. „pointa”, a tym samym występują na tle czy podłożu pewnej już zarysowującej się sytuacji psychicznej podmiotu lirycznego, w której dochodzi do ujawnienia, do naocznego odsłonięcia przed czytelnikiem pewnego zestroju jakościowego o szczególnym akcencie emocjonalnym, czy też jakości metafizycznych, które [...] są także nasycone szczególnymi momentami wzruszeniowymi [podkr. W.K.]. Wyrastając z tego podłoża, zdania te służą do myślowego ujęcia tego zestroju lub jakości metafizycznej [...], do nazwania tego, co w innych warunkach [...] w ogóle pojęciowo nazwać się nie da [podkr. W.K.] (Ingarden 1966, t. 1, s. 443–445).

Dla naszych badań istotne jest to, że ta długa wypowiedź Ingardena potwierdza z jednej strony znaczenie naocznego dania jakości metafizycznej (a nie jej nazwania, co zresztą w pewnych okolicznościach może wręcz prowadzić do okaleczenia jakości, por. Ingarden 1966a, s. 446¹⁶), natomiast z drugiej wskazuje na związek jakości metafizycznej z momentami emocjonalnymi (wzruszeniowymi). W kontekście ostatniego, a zwłaszcza z uwagi na to, że „jakościowo-metafizyczna atmosfera” – termin ten zdaje się przystawać do intuicji Ingardena – porywa, wstrząsa i wynosi (por. Ingarden 1988, s. 368, 372), nagłące staje się pytanie o naturę owej atmosfery; pytanie o naturę czynnika wywołującego wspomniane „porywy”, „wstrząsy” i „wynoszenia”. Nawet jeżeli mamy świadomo-

¹⁵ Warto dodać, że potwierdzeniem takich intuicji może być także to, że Ingarden smutek, tragiczność czy straszliwość (wówczas, kiedy już *explicite* nie nawiązywał do koncepcji jakości metafizycznych) umieścił właśnie wśród emocjonalnych (!) jakości estetycznie wartościowych, a sposoby działania na perceptora – stanowiące ostatnią grupę jakości estetycznie doniosłych – objęły takie jakości, jak wstrząsający, zatrwądzający, kojący czy obezwładniający; sposoby zatem, które nieco przypominają niektóre jakości metafizyczne, a jednocześnie mają kontekst emocjonalny (por. Ingarden 1970, s. 290; Tyszczyk 1993, s. 61, 64 i n.). Gwoli ścisłości należy jednak dodać, że Ingarden wskazał na obecność niedźwiękowych momentów dzieła muzycznego, będących „jakościami emocjonalnymi lub *metafizycznymi*” (Ingarden 1970, s. 142, przyp. 11). Zakłada to odrębność jakości emocjonalnych i metafizycznych (por. Ingarden 1970, s. 292).

¹⁶ Odwołując się do przykładu Ingardena, zauważamy, że ujawnienie „jakości metafizycznej bohaterskiego znoszenia losu” (Ingarden 1966a, s. 448) dokonuje się w taki sposób, że owa jakość nigdzie wprost i jednoznacznie nie zostaje nazwana i sprecyzowana, a pewne ogólne sentencje wiersza (np. „tylko cisza jest wielka”, Ingarden 1966a, s. 447) jedynie mają ową jakość bardziej wyeksponować. Albowiem przez wypowiedzenie owych sentencji „zostaje wyrażone coś, co *expressis verbis* nie jest wcale wymienione: pełen pokory podziw podmiotu lirycznego dla cichego (niemego) bohaterstwa w znoszeniu losu” (Ingarden 1966a, s. 448).

mość większej realnej intensywności „atmosfery jakościowo-metafizycznej”¹⁷ niż atmosfery towarzyszącej estetycznemu pięknu intencjonalnego dzieła sztuki¹⁸, to – skoro istotna treść wspomnianej atmosfery pozostaje ciągle ta sama¹⁹ – nagłym i oczywistym staje się następujące pytanie: c o p e r c e p t o r e s t e t y c z n y k o n t e m p l u j e (por. Ingarden 1988, s. 372–373) i c z e g o u c z e s t n i k r e a l n e j s y t u a c j i w s t r z ą s a j ą c o d o s w i a d c z a? Czym w sensie konstytutywnym jest ów jakościowo-metafizyczny czynnik, skoro tak intensywnie w sensie emocjonalnym działa na osobę doświadczającą go?

4. Jakościowo-metafizyczne skierowanie k u B o g u ?

Próbując odpowiedzieć na pytanie o wspomnianą wyżej konstytutywność, konieczne jest powtórne przytoczenie Ingardenowskiej konstatacji, że w jakościach metafizycznych:

odśłania się nam „głębszy sens” życia i bytu w ogóle [...]. Przy ich ujrzaniu odśłaniają się nam głębie i praźródła bytu (Ingarden 1988, s. 369).

W prezentowanych analizach – stanowiących pewną propozycję interpretacyjną i pozbawionych aspiracji do ostatecznych rozstrzygnięć – wypowiedź tę traktować będę jako klucz hermeneutyczny do zrozumienia natury jakości metafizycznych. Zgodnie z tym, co uprzednio już sygnalizowałem, traktuję owe zdania jako fundamentalne dla omawianego problemu. Stanowią one wprawdzie szczególnie metafizyczny epizod w nurcie „od-faktycznionych” ontologicznie ejdetycznych wglądów Ingardena, jednak epizod zadziwiająco trwały. Aczkolwiek Ingarden nigdy do niego już nie powrócił, to jednak również nigdy nie sfalsyfikował przytoczonych zdań, co może wskazywać na Ingardenowskie przywiązanie do ich treści.

Szczególnym tropem interpretacyjnym może być faktyczne milczenie Ingardena na temat zawartości odśłanianego „sensu życia i bytu” i ujrzanych „byto-

¹⁷ Wówczas jakości metafizyczne „w swej realizacji są tak potężne, że porywają nas w swoją moc i opanowują nas” (Ingarden 1988, s. 370). Owa realizacja zachodzi oczywiście w obrębie świata realnego (por. przyp. 14 artykułu).

¹⁸ O jakościach metafizycznych pojawiających się dzięki konkretyzacji intencjonalnych dzieł sztuki Ingarden powie, że „ich heteronomia bytowa umożliwi nam jednak stosunkowo spokojną ich kontemplację [...] [oraz że – W.K.] możemy je oglądać, pozwolić im się porwać, poznać smak wszystkiego, co nam jakościowo ofiarowują” (Ingarden 1988, s. 372–373). Por. przyp. 6 i 7 artykułu.

¹⁹ Jak mówi w swych cennych analizach Andrzej Tyszczyk, owa treść jest niezależna od „obecności lub nieobecności dystansu w Ingardenowskim rozumieniu” (Tyszczyk 1993, s. 76). Por. Ingarden 1988, s. 372–373 i tamże przyp. 1.

wych praźródła”. Nawet jeżeli jakości metafizyczne „nie dadzą się [...] określić w sposób czysto rozumowy (jak np. pewne twierdzenie matematyczne lub jego dowód)” (Ingarden 1988, s. 369), to przecież postulat jaśniejszej eksplikacji wspomnianego „odślaniającego się sensu życia i bytu i odślaniających się bytowych praźródła” wydaje się naglący.

Brak pozytywnej eksplikacji może wskazywać na to, że owo odślanianie nie ma charakteru wyczerpującego i zamkniętego w ramach jakości metafizycznej, lecz że dokonuje się niejako poprzez (!) nią i odsyła ku pewnej zewnętrzności. Zatem „metafizyczno-jakościowa atmosfera” odślania sens i źródło metafizyczne tylko w tym znaczeniu, że natarczywie pokazuje, że ona sama domaga się wyjaśnienia, że to wyjaśnienie istnieje, ale że nie jest ono immanentnie w niej zawarte i nie jest z nią identyczne. Skoro jednak „jakościowo-metafizyczna atmosfera” sama nie jest tożsama z sensem i praźródłem bytowym, a jedynie je odślania (jest przejściem ku niemu), to zasadne wydaje się twierdzenie, że jakość metafizyczna stanowi wyjątkową manifestację „bytowej pytałości” (por. Krąpiec 1999, s. 31) lub jak mówi Marcin Polak – „uobecnienie Tajemnicy w realnej bądź przedstawionej sytuacji” (Polak 2007, s. 96).

W świetle powyższego możemy powiedzieć, że jakość metafizyczna to budząca metafizycznie, intensywna odśłona bytu objawiającego własną niewystarczalność, czyli odśłona istnieniowej kruchości. Proponowane ujęcie współbrzmi z twierdzeniem Ingardena, że jakości metafizyczne „same są tym, co leży u źródeł bytu i stanowią jedną z jego postaci” (Ingarden 1988, s. 370), jak również z (późniejszymi, zawartymi w *Sporze o istnienie świata*) uwagami o możliwym „specyficznym doświadczeniu metafizycznym” (Ingarden 1987a, s. 62), które – być może – pozwoliłoby odpowiedzieć na metafizyczne pytanie dotyczące „zasady (podstawy) faktycznie istniejącego świata”:

Co stanowi ostateczną podstawę jego istnienia [...]. Być może, że tego pytania – jak sądzą niektórzy – nie potrafimy w ogóle rozwiązać. Istnieje ono jednak i prowadzi nieuchronnie do zagadnienia Boga, a w każdym razie do zagadnienia bytu bytowo-pierwotnego (Ingarden 1987a, s. 59).

Dostrzegając zbieżności „praźródła bytowych” odślanianych w jakościach metafizycznych i „podstawy faktycznie istniejącego świata” (wspomnianej w *Sporze o istnienie świata*) można – jak się zdaje – uznać, że objawianie „jakościowo-metafizycznej atmosfery” jest postacią hipotetycznego doświadczenia metafizycznego wiodącego do problemu Bytu Absolutnego.

Skoro w zarysowanej perspektywie okazuje się, że jakość metafizyczna jest postacią bytu leżącą u źródeł bytu (niebędącą jednak źródłem bytu! por. Ingarden 1988, s. 370), a doświadczenie metafizyczne może kierować ku zagadnieniu bytowej pierwotności, konieczne wydaje się przywołanie dystynkcji bytowej pierwotności i pochodności wypracowanej w badaniach ontologiczno-egzystencjalnych.

Przedmiot jest bytowo pierwotny, jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje [...] w sobie samym, więc zawiera on niejako źródło (podkr. W.K.) swego istnienia [...]. Przedmiot jest natomiast bytowo pochodny, [...] jeżeli istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot (Ingarden 1987a, s. 92)²⁰.

Nieco dalej Ingarden stwierdza, że:

przedmiotowi bytowo pochodnemu brak natomiast owego absolutnego [charakterystycznego dla przedmiotu pierwotnego – W.K.] utwierdzenia swego istnienia w samym sobie [...]. Istnienie jego [...] ma swe źródło w jakimś innym przedmiocie [...]. Znamionuje go [...] pewna niedoskonałość istnienia: Istnieć pochodnie to tyle, co jedynie „być stworzonym”, tzn. [...] że przedmiotowi bytowo pochodnemu brak owego samoutwierdzenia w bycie, charakterystycznego dla przedmiotu bytowo pierwotnego (Ingarden 1987a, s. 114).

Abstrahując od ontologicznej proveniencji obu Ingardenowskich momentów egzystencjalnych, zauważyć można, że konstytutywna dla pierwotności bądź pochodności bytu (ewentualnie istniejącego – jeżeli utrzymamy klauzulę ontologicznego „od-faktycznienia”, por. Kmieciowski 2017, s. 233) jest relacja do „bytowego źródła”. Byt posiadający źródło bytowości w sobie samym, to byt pierwotny, natomiast byt posiadający źródło swej bytowości poza sobą, to byt pochodny.

Jeżeli zatem ontologiczne czysto-ejdetyczne wglądy w istnienie budują zrozumiałość pierwotności na tle pochodności (i odwrotnie), to znaczy, że odsłona poznawcza pochodności faktycznie prowadzi ku (częściowemu) poznaniu pierwotności. Albowiem poznając „brak samoutwierdzenia” w bycie tego, co pochodne, dysponuje się pewną zrozumiałością owego samoutwierdzenia, skoro wiadomo, że ono nie występuje (podobnie jak wiedza o „byciu stworzonym” suponuje szczególną wiedzę o „byciu niestworzonym”²¹; por. Ingarden 1987a, s. 92, 114). Przenosząc więc tę szczególną ontologiczną binarność wykluczających się momentów istnieniowych na grunt ustaleń dotyczących faktycznego doświadczenia jakości metafizycznej, powiemy, że wgląd w jakościowo-metafizyczną namacalność kruchości bytu w rzeczywistości przybliża do bytu nie-kruchoego, nie-stworzonego, nie-pochodnego, a więc do bytu pierwotnego.

W tej optyce bytowa tajemniczość i „pytajność” stanowiłaby nierozzerwalny (ujmowany zarówno ontologicznie, jak i dany „jakościowo-metafizycznie”) związek Ingardenowskiej pochodności i pierwotności (bliskich klasycznej przy-

²⁰ Należy przypomnieć o „zasadniczym ontologicznym charakterze badań Ingardenowskich” (Kmieciowski 2017, s. 36) i ich wcześniejszym (wobec metafizyki) charakterze. Por. przyp. 4 artykułu.

²¹ Eric Mascall w swoich analizach dotyczących teologii naturalnej powie nie tylko, że „będąc czymś realnym, byt jest także czymś przygodnym. Jest czymś niekoniecznym; nie zawiera w swojej naturze ani racji, ani przyczyny, dla której w ogóle powinien istnieć” (Mascall 1988, s. 137), lecz także, że „w pełnym zdziwieniu ujęciu poznawczym bytu przygodnego poznajemy istnienie bytu koniecznego” (Mascall 1988, s. 147).

godności i konieczności; Ingarden 1987a, s. 92, przyp. 27²²); związek istotny, bowiem spostrzeżenie pochodności byłoby spostrzeżeniem jej nie-pierwotności, a więc spostrzeżeniem emanacji postulatynośności i konieczności faktycznej obecności tego, co pierwotne! Uprawnione zatem wydaje się twierdzenie, że „jakościowo-metafizyczna atmosfera” jest „szczeliną” wiodącą od pochodności ku pierwotności, a więc naocznym wydarzeniem, poprzez które Byt Absolutny sygnalizuje swoją obecność.

Na początku artykułu wskazałem na modyfikację własnego stanowiska dotyczącego (nie)obecności Boga w filozofii Romana Ingardena. Dotychczasowe rozważania zdają się kolejnym przyczynkiem do tego problemu. Jeżeli bowiem uznamy zasadność powyższej propozycji interpretacyjnej, to można również stwierdzić, że Byt Absolutny pojawia się u Ingardena nie tylko w ramach ontologii oraz w aksjomatycznym akcie wiary w istnienie koincydencji pomiędzy „ideowością” a „faktyczną indywidualnością”, lecz również w formie poruszającej, doświadczalnej, „jakościowo-metafizycznej atmosfery”, która wyprowadza podmiot poza nią samą, która niepowtarzalnie nie-zatrzymuje, lecz kieruje „ku”. Byt Absolutny byłby przeczuwany, sygnalizowany i bliski poprzez pozapojęciową, doświadczalnie daną kondensację bytowej pochodności, niejako konstytuującą²³ jakość metafizyczną; kondensację, która w ramach realnej jakości metafizycznej ma charakter wstrząsający, a w obrębie jakości metafizycznej przynależnej dziełu sztuki charakter wytonowany i kontemplatywny (pozwalający na spokojniejszą kontemplację jakości metafizycznej)²⁴.

²² Nawet jeżeli Ingarden stara się zdystansować w swej precyzyjnej egzystencjalnej od tradycyjnych kontekstów metafizycznych związanych chociażby z pojęciami *esse a se* czy *esse ab alio* (por. Ingarden 1987a, s. 93), to przecież konstatacja, że „pojęcie bytu pierwotnego nasuwa się nieuchronnie wraz [z pytaniem – W.K.]: dlaczego raczej jest tak, że w ogóle coś istnieje, niż przeciwnie, że nic nie ma?” (Ingarden 1987a, s. 92, przyp. 27), wiąże nie tylko pierwotność z perspektywą metafizyczną, lecz również odsyła do problemu Boga (por. Ingarden 1987a, s. 59). Warto tutaj przytoczyć uwagę Stróżewskiego, że wprawdzie św. Tomasz nie sformułował pytania „dlaczego raczej jest coś, aniżeli nie jest”, jednak „Tomaszowe doświadczenie istnienia uprawnia go całkowicie do jego postawienia, wszak na doświadczeniu niekonieczności albo, inaczej mówiąc, przygodności istnienia oparta jest jego metafizyka, będąca niczym innym jak wielką próbą znalezienia koniecznej racji faktycznego bycia świata” (Stróżewski 1994, s. 71).

²³ Wspomnianego konstytuowania jakości metafizycznej poprzez skondensowaną bytową pochodność nie należy identyfikować z Ingardenowską naturą konstytutywną. Ta ostatnia bowiem ma charakter jakościowy, podczas gdy prezentowana interpretacja osadza ową konstytutywność w aspekcie egzystencjalnym. Por. o naturze konstytutywnej – Ingarden 1987b, s. 74 i n.

²⁴ Interesująca wydaje się teza Półtawskiego, że „świat «wyższych mocy» [...] prześwituje poprzez intencjonalne wytwory kulturowe” (Półtawski 2001, s. 156), oraz sugestia o „przejawiającym się w jakościach metafizycznych – czy też z nimi jakoś tożsamym – wyższym świecie” (Półtawski 2001, s. 158). Skoro Półtawski konstatuje także, że Ingarden poprzez owe „wyższe moce” „stwierdza istnienie wyższych od nas istot” (Półtawski 2011, s. 20)

W perspektywie zaprezentowanej interpretacji jakości metafizycznej możemy – odnosząc się do początkowego pytania niniejszych rozważań – stwierdzić, że Leonard Cohen rzeczywiście może kierować pięknem swej twórczości ku Bogu. Jeżeli bowiem piękno estetyczne związane z dziełem sztuki staje się nosicielem jakości metafizycznej (dla zaistnienia której w sferze intencjonalnej jest konieczne!), to wynosi ono ku pierwotności bytowej, co oznacza, że piękno kieruje także ku Bytowi Absolutnemu (nawet jeżeli ontologiczna neutralizacja faktyczności usiłuje utrzymać dystans wobec Boga)²⁵.

Eksponując znaczenie samoobjawienia jakości metafizycznej, można uznać jej doświadczalną obecność za postać „doświadczenia prereligijnego” Antoine’a Vergote’a, w którym człowiek – jak pisze Jerzy Szymoń – „zaczyna przeczuwać obecność Transcendencji”:

Tego rodzaju przeżycie ukierunkowuje ku Bogu, ale go nie odślania bezpośrednio. Człowiek będący podmiotem takiego przeżycia pozostaje niezdeteminowany – może spróbować podjąć dialog z Bogiem lub pozostać przez całe życie ateistą (Szymoń 199, s. 99).

Niezależnie jednak od podjętej decyzji, osoba doświadczająca piękna i „aury jakościowo-metafizycznej” artystycznego kunsztu (np. Cohena) jest kierowana ku Bogu (nawet jeżeli tego nie dostrzega!). Albowiem owa osoba wprowadzana jest w nieusuwalną relację zachodzącą pomiędzy estetycznym pięknem (jako niosącym jakość metafizyczną) a Bytem Absolutnym; relację, która może być opisywana różną siecią kategorialną, której jednak – w moim przekonaniu – konieczny charakter nie ulega wątpliwości²⁶. Egzemplifikacją owej kategorialnej różnorodności może być zestaw kilku wypowiedzi.

o charakterze osobowym, i skoro wprost wspomina tutaj o Bogu, to zaprezentowana w naszych badaniach interpretacja jakości metafizycznych Ingardena byłaby zbieżna z intuicjami Półtawskiego. W innym miejscu Półtawski wskaże na „perspektywę na niedające się racjonalnie ująć i wyrazić prądrodło i ukryty sens życia i bytu, prześwitujący spoza «jakości metafizycznych»” (Półtawski 1995, s. 120). Por. Ingarden 1987, s. 38.

Warto w tym momencie dodać, że proponowana w artykule interpretacja jakości metafizycznych przystaje do Ingardenowskiej koncepcji człowieka jako bytu aksjologicznego, przyporządkowanego swą naturą do Prawdy, Dobra i Piękną. Bowiem człowiek jest także bytem, w którym żyje „tajemna tęsknota za ich realizacją [jakości metafizycznych – W.K.; a ta tęsknota] jest z jednej strony ostatecznym źródłem poznania filozoficznego i pędu do uzyskania poznania, z drugiej zaś strony, źródłem twórczości artystycznej i rozkoszowania się sztuką – a więc dwu naszych duchowych aktów i czynności [...] ostatecznie zdążających do tego samego celu” (Ingarden 1988, s. 370–371). Por. Ingarden 1987, s. 18, 37; por. także Kmicikowski 2004, s. 151 i n. (w wersji książkowej: Kmicikowski 2017, s. 188 i n.); Kmicikowski 2017, s. 215 i n.

²⁵ Por. Kmicikowski 2003, s. 86 i n. (w wersji książkowej: Kmicikowski 2017, s. 49 i n.) oraz przyp. 24 artykułu.

²⁶ Pozostawiam poza naszą dyskusją problem – niewątpliwie wymagający odrębnej analizy – faktycznego i zamierzonego wykorzystywania piękna w propagowaniu moralnego zła. Por. Evdokimov 2003, s. 38 i n.

Jacques Maritain zwraca uwagę, że:

istnieje przede wszystkim w sferze twórczości artystycznej coś, co można by nazwać analogią dojścia do Boga w doświadczeniu poetyckim lub poetyckim poznaniem odbicia Boga [...]. Piękno jest transcendentalne, jest doskonałością w rzeczach przewyższającą te rzeczy i świadczy o ich pokrewieństwie z nieskończonością [...]. Wiedząc to, rozumiemy, że niemożliwe jest, aby artysta, oddany pięknu stworzonemu, które jest odbiciem Boga, nie dążył zarazem [...] do źródła piękna [podkr. W.K.] (Maritain 1988, s. 197–198).

Friedrich Schelling stwierdzi, że sztuka stanowi „dla filozofa wartość najwyższą, ponieważ jak gdyby otwiera przed nim najświętsze sanktuarium [podkr. W.K.], gdzie w wiecznym i pierwotnym zespoleniu jakby jednym płomieniem goreje to, co w przyrodzie i historii uległo rozdzieleniu [...]” (Schelling 1979, s. 363–364). Z kolei Roger Pouivet konstatuje:

racjonalna wrażliwość na znaczenie rzeczy, w szczególności ich znaczenia estetyczne, polega na uchwytywaniu pewnego rodzaju niematerialnej rzeczywistości. Ta niematerialna rzeczywistość estetyczna posiada wyższą doskonałość niż rzeczywistość materialna: estetyczne cechy rzeczy stanowią dzięki temu świadectwo wyższej doskonałości, a nawet najwyższej boskiej doskonałości [podkr. W.K.] (Pouivet 2018, s. 40–41).

Warto zacytować także Witolda Kaweckiego, który zauważa, że „piękno jest również, a może przede wszystkim, objawieniem Boga” (Kaweczki 2013, s. 7), jak również wskazać, że Paul Evdokimov (nawiązując do Dostojewskiego) retorycznie zapytuje: „Czyż Sztuka nie przemienia samą tylko mocą Piękną? Czyż samo jej pojawienie się, niczym promień Boga [podkr. W.K.] na ziemi, nie zmienia natychmiast oblicza świata?” (Evdokimov 2003, s. 38)²⁷, by nieco dalej zauważyć, że „najczystszy i najbardziej tajemniczy żywioł kultury, muzyka, w swoim kulminacyjnym punkcie zanika i zostawia nas wobec Absolutu (Evdokimov 2003, s. 66).

Różnorodność określeń tego, ku czemu (Komu) wynosi piękno, nie narusza integralności prezentowanych badań. Te bowiem miały jedynie uprawomocnić hipotezę istotnego związku piękna dzieła sztuki (poprzez występujące w nim jakości metafizyczne) z Bytem Absolutnym, ku Któremu owo dzieło kieruje, nie zaś sprecyzowanie, który aparat pojęciowy najwierniej opisuje diskutowany związek i naturę owego „ku”. W takiej perspektywie metodycznej słuszne – przynajmniej zasadniczo – okazuje się zatem zarówno twierdzenie Étienne’a Bariliera (powstałe w kontekście wiersza Baudelaire’a), że „piękno wzbudza w nas poczucie niespełnienia. Jest pragnieniem i znakiem zaświatów [podkr. W.K.], sublimacją jestestwa. Tak je przynajmniej odczuwamy wbrew

²⁷ Pomijamy w tym momencie uwikłanie przytoczonych pytań w prezentację myśli Dostojewskiego.

logice i rozumowi” (Barilier 2009, s. 82)²⁸, jak i uwaga Janusza Królikowskiego, iż „piękno w różnych formach wyrazu spełnia w niej [w teologii – W.K.] rolę alternatywnego języka, który ma moc przemawiania do człowieka i zwracania go do Boga [...]” (Królikowski 2009, s. 35). Inspirujące wydaje się także – jak twierdzi Pseudo-Dionizy Areopagita – że „widzialne piękności są znakiem niewidzialnego piękna” (Pseudo-Dionizy Areopagita 2005, s. 73), ponieważ:

nazywamy pięknym to, co uczestniczy w pięknie, gdy tymczasem piękno uczestniczy w czyniącej piękno przyczynie wszystkiego, co piękne (Pseudo-Dionizy Areopagita 2005, s. 250)²⁹.

Reasumując – jeżeli uznamy za zasadną, a przynajmniej interpretacyjnie dopuszczalną, hipotezę wiążącą Ingardenowską jakość metafizyczną z manifestacją egzystencjalnej kruchości faktycznego bytu, a tym samym z odnoszeniem ku pierwotności, to uprawniona jest konstatacja, że Leonard Cohen, symbolicznie wspomniany w pierwszym zdaniu artykułu, wpisuje się w szereg twórców kierujących swoimi dziełami (często w sposób zupełnie niezamierzony) ku Bogu. Nie może być zresztą inaczej w świetle – trafnego w moim przekonaniu – twierdzenia:

Każde autentyczne natchnienie zawiera jednak w sobie jakby ślad owego „tchnienia”, którym Duch Stwórcy przenikał dzieło stworzenia od początku. Przekraczając tajemnicze prawa, które rządzą wszechświatem, Boskie tchnienie Ducha Stwórcy spotyka się z geniuszem człowieka i rozbudza jego zdolności twórcze [...]. Piękno jest kluczem tajemnicy i wezwaniem transcendencji (Jan Paweł II 1999).

Skoro tak, to (przywołując pytanie umieszczone na początku prezentowanych badań) można stwierdzić, że zarówno Leonard Cohen, jak i Roman Ingarden, nie odnosząc się bezpośrednio do Boga, *implicite* sygnalizowali Jego obecność: Cohen pięknem swej twórczości, a Ingarden – koncepcją jakości metafizycznej; jakości „otulającej” również piękno artystyczne utworów Cohena. Skoro zaś ten ostatni stwierdził: „u źródle mojej poezji znajduje się porażające [podkr. W.K.] piękno świata”³⁰, to prawdopodobne jest, że funda-

²⁸ Zasadniczo bowiem – wbrew Barilierowi – uważam, że owo pragnienie płynie z obiektywnej ludzkiej natury, poddającej się racjonalnej eksplikacji.

²⁹ Mając świadomość oryginalności koncepcji Nieokreślonego u Henryka Elzenberga, warto przytoczyć jego tezę, że: „Duchem można by sensownie nazwać to wszystko, co w życiu świadomości empirycznej jest aspiracją do wyższych, ekstatyczno-mistycznych form świadomości albo na te wyższe formy zadatkami. Sztuka w swych wyższych postaciach wyraża nie po prostu „treści psychiczne” [...], ale te właśnie zadatki, zapowiedzi, aspiracje. Wyrażając je zaś, jednocześnie u twórcy i odbiorcy, kształtuje świadomość w owym kierunku wyższym, ekstatyczno-mistycznym” (cyt. za: Januszewski 2016, s. 157).

³⁰ Cytat pochodzi z biograficznego filmu Lian Lunson *Leonard Cohen: I'm Your Man* (2005).

mentem jego twórczości było obcowanie zarówno z pięknem transcendentnym, jak i realną jakością metafizyczną. Można zatem uznać, że Bóg inspirował Cohena – poprzez dostrzeżone jakości metafizyczne i piękno bytu³¹ – a sam artysta kierował ku Bogu i sygnalizował Go „jakościowo-metafizyczną aurą” swej twórczości.

Bibliografia

- Barilier E. (2009), *Piękno zbawi świat*, przeł. M. Boutry, „Znak” 5, s. 78–90, <http://irom.wn.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/10/Article-Znak.pdf>.
- Evdokimov P. (2003), *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Ingarden R. (1966a), *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1966b), *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1970), *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1981), *Wykłady i dyskusje z estetyki*, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1987), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1987a), *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1987b), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1987c), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (2000), *Szkice z filozofii literatury*, Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (1999), *List do artystów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html.
- Januszewski Z. (2016), *Mistyka Henryka Elzenberga*, Chojnice: Oficyna Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna.
- Kawecki W. (2013), *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Poznań: Flos Carmeli.
- Kmieciowski W. (2003), *Istnienie idealne a absolutne w ujęciu Romana Ingardena*, „Studia Gnesnensia” 17, s. 71–107.
- Kmieciowski W. (2004), *Ingardenowska koncepcja osoby*, „Filozofia Chrześcijańska”, t. 1, red. M. Jędraszewski, Poznań, s. 131–163.
- Kmieciowski W. (2005), *Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga*, „Filozofia Chrześcijańska”, t. 2, red. M. Jędraszewski, Poznań, s. 63–89.
- Kmieciowski K. (2016), *Pomiędzy Absolutem możliwym a rzeczywistym. Filozofia Romana Ingardena jako poszukiwanie Boga*, w: J. Grzeszczak, K. Stachewicz (red.),

³¹ „Jak boska Prawda i Dobro – pisze Edyta Stein – jest ostateczną przyczyną wszelkiej prawdy i dobra, tak też boskie Piękno musi być ostateczną przyczyną wszelkiego piękna [...]. To, co wszelkiemu stworzeniu daje istnienie i piękno, musi być Pięknością najwyższą – samą Pięknością” (Stein 1995, s. 342–243).

- Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM, s. 133–149.
- Kmiecikowski W. (2017), *Istnienie. Człowiek. Moralność. Studia z dwudziestowiecznej filozofii polskiej*, Chojnice: Oficyna Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna.
- Krąpiec M.A. (1999), *Koncepcje nauki i filozofia*, w: M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin: RW KUL, s. 17–32.
- Królikowski J. (2009), *Teologia i piękno*, w: G.M. Bartosik, J. Karbownik (red.), *Cała piękna jest, Maryjo. Mariologia na drodze piękna*, Biblioteka Mariologiczna 13, Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne, s. 25–35, http://ptm.rel.pl/files/bi_ma/bm13/bm13_08krolikowski.pdf.
- Lunson L. (2005), *Leonard Cohen: I'm Your Man*, https://www.youtube.com/watch?v=a-DjFA5wPeY&t=1832s&ab_channel=nic0blue
- Maritain J. (1988), *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków: Znak.
- Mascall E.L. (1988), *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. S. Zalewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Polak M. (2007–2008), *Epifanie metafizyczne R. Ingardena i S.I. Witkiewicza*, „Estetyka i Krytyka” 13–14, https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/139072467/eik_13-14_6.pdf/47be0eaf-6524-4ffe-8744-fde9215795c9.
- Pouivet R. (2018), *Sztuka i pragnienie Boga*, przeł. R. Koszkało, M. Pepliński, „Filo-Sofija” 41, s. 31–41.
- Póltawski A. (2001), *Metafizyka*, w: A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, s. 152–158.
- Póltawski A. (2011), *Metafizyczny testament Romana Ingardena*, w: A. Węgrzecki (red.), *W kręgu myśli Romana Ingardena*, Kraków: WAM, s. 13–24.
- Póltawski A. (1995), *Wartości a ontologia Ingardena*, w: A. Węgrzecki (red.), *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, Kraków: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, s. 111–122.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (2005), *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak.
- Schelling F.W.J. (1979), *System idealizmu transcendentalnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN.
- Stein E. (1994), *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, przeł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków: Wydawnictwo M.
- Stein E. (1995), *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I.J. Adamska, Poznań: W drodze.
- Stróżewski W. (1994), *Istnienie i sens*, Kraków: Znak.
- Stróżewski W. (2001), *Jakości metafizyczne*, w: A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, s. 126–131.
- Szymoń J. (1999), *Przeżycie estetyczne a przeżycie religijne. Analiza porównawcza*, „Roczniki Psychologiczne”, t. II, <https://www.kul.pl/vol-2-1999,15682.html>.
- Tyszczyk A. (1993), *Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena*, Lublin: RW KUL.
- Tyszczyk A. (1995), *Estetyczne i pozaestetyczne wartości literatury w koncepcji Romana Ingardena*, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Kraków: WAM, s. 279–287.

**From the beauty of a work of art to the Absolute Being.
A few thoughts on Roman Ingarden's metaphysical qualities**

Keywords: *Absolute Being, aesthetic beauty, derivation, metaphysical quality, ontology, primordially, work of art*

The article focuses on the problem of possible relations of a work of art to the Absolute Being. The essence of the discussed issue can be put as a question: Is it possible, without mentioning God explicitly, to declare that a piece of art, as a carrier of beauty, indicates His presence? Relating to a number of Roman Ingarden's significant statements that refer to metaphysical experience and the status of metaphysical qualities, and drawing upon Ingarden's existential and ontological claims, the article presents metaphysical quality as a manifestation of existential dependence. This interpretation invokes the context of the primary being, and by extension, of the Absolute Being. If a work of art (or to be more precise, its concretization) is a carrier of aesthetic beauty through which a qualitative and metaphysical atmosphere emerges (and discloses its metaphysical quality) and if (as it is postulated in the interpretation suggested) it refers to the Absolute, then the thesis that beauty leads to God has been vindicated.