

TADEUSZ SŁAWEK

PIĘKNO I ETYKA PRZYJAŹNI

Przyjaźń jest relacją zasadniczo pogańską.

H. D. Thoreau

1. W słynnej odzie Keatsa, poświęconej greckiej wazie, uwagę czytelnika absorbuje utożsamienie prawdy i piękna, przeświadczenie, iż estetyka oraz epistemologia i etyka stanowią jedną dziedzinę: *Beauty is truth, truth beauty* („Piękno jest prawdą, prawda pięknem”¹). Dowiadujemy się dalej, iż postawa taka poucza nas o co najmniej trzech rzeczach dotyczących ludzkiej myśli. Po pierwsze, że wiedza, o której mówi Keats, jest poznaniem ograniczonym do sfery tego, co ziemskie, a jej formuła jest kondensacją wielu twierdzeń konstruowanych w najrozmaitszych dziedzinach nauki: *that is all/ Ye know on earth*. Wspólnym mianownikiem dyscyplin poznawczych (lecz także najprecyzyjniejszą krytyką nauki, bowiem w wyznaniu „to wszystko, co wiecie na ziemi” nie możemy nie słyszeć pogłosu sceptycyzmu wobec gnoseologicznych ambicji) jest moment, w którym następuje estetyzacja nauki, tzn. chwila, kiedy nauka wgląda w swoje rygorystycznie scjentystyczne procedury i dostrzega w nich to, co musi pozostać poza takimi ‘kanonicznymi’ pojęciami nauki, jak ‘metoda’, ‘przyczyna’, ‘skutek’ itp. Po drugie, sugestia, iż taka wiedza (już należąca do, jakby powiedział Kuhn, nowego, zrewolucjonizowanego paradygmatu nauki) należy do sfery tego, co ziemskie, podpowiada, iż zatem musi istnieć inna nauka, której geografia nie będzie już ograniczona do ziemi; procedury tej wiedzy nie są nam znane, a jedynym, co wiemy na jej temat, to to, iż drogę ku niej otworzyć może postawa poznawcza wiążąca myśl nie tylko z ambicją epistemologiczną, ale przede wszystkim z powinnością etyczną. To trzecia wskazówka, którą Keats podsuwa nam w swojej medytacji: oświeceniowemu rozbiciu horyzontu poznawczego, stawiającego myśl przed trybunałem skuteczności nieograniczonego poznania i jego społecznej przydatności, poeta przeciwstawia pogląd, iż myśl musi posiadać horyzont ograniczający jej pole widzenia i działania, a horyzontem tym jest to, co wiedzieć „powinniśmy” (*all you need to know*, „co wiedzieć trzeba”), co wiedzieć jest konieczne. Podobnie jak piękno, myśl nie może być pozbawiona zarysu i konturu, miary i ładu; inaczej znajdziemy się w kręgu wznieśliwości, kantowskiego *Erhabene*. Oto dramat barona Frankensteina: powierając się otwartej, nieskończonej przestrzeni badawczej (znakomicie symbolizowanej w dziele Mary Shelley, lecz także na płótnach Friedricha przez lodowe pustynie Arktyki), oddaje się on bez reszty protokołom wiedzy, w której „prawda nie jest pięknem, a piękno prawdą” i powołuje do życia monstrum będące zaprzeczeniem wszelkiego piękna. Myśl bez horyzontu rodzi potwory. Piękno jest tym, co estetyzując myśl narzuca jej horyzont, który naszym egzorcyzm stawia barierę złemu duchowi. Tym, co pięknu zagraża, jest myśl bez horyzontu konieczności etycznej.

¹ Oryginalny tekst Keatsa cytuję za J. Keats, *Selected Poetry*, ed. II. Bloom. New York 1966, s. 252-3. Polski przekład Miriama pochodzi z edycji *Poezi języka angielskiego*, wyd. H. Krzeczowski, J. Sito, J. Żuławski, Warszawa 1971, t. 2, s. 374-6.

Thou still unravish'd bride of quietness,
 Thou foster-child of silence and slow time,
 Sylvan historian, who canst thus express
 A flowery tale more sweetly than our rhyme:
 What leaf-fring'd legend haunts about thy
 shape
 Of deities or mortals, or of both,
 In Tempe or the dales of Arcady?
 What men or gods are these? What maidens
 loth?
 What mad pursuit? What struggle to escape?
 What pipes and timbrels? What wild ecstasies?

Heard melodies are sweet, but those unheard
 Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on;
 Not to the sensual ear, but more endear'd,
 Pipe to the spirit ditties of no tone:
 Fair youth, beneath the trees, thus canst not
 leave
 Thy song, nor ever can those trees be bare;
 Bold lover, never, never canst thou kiss,
 Though winning near the goal – yet, do not
 grieve:
 She cannot fade, though thou hast not thy bliss,
 For ever will thou love, and she be fair!

Ah, happy, happy boughs! that cannot shed
 Your leaves, nor ever bid the Spring adieu;
 And, happy melodist, unwearied,
 For ever piping songs for ever new;
 More happy love! more happy, happy love!
 For ever warm and still to be enjoy'd,
 For ever panting, and for ever young;
 All breathing human passion far above,
 That leaves a heart high-sorrowful and cloy'd,
 A burning forehead, and a parching tongue.

Who are these coming to the sacrifice?
 To what green altar, O mysterious priest,
 Lead'st thou that heifer lowing at the skies,
 And all her silken flanks with garlands drest?
 What little town by river or sea shore,
 Or mountain-built with peaceful citadel,
 Is emptied of this folk, this pious morn?
 And, little town, thy streets for evermore
 Will silent be; and not a soul to tell
 Why thou art desolate, can e'er return.

Oda do greckiej urny

I

Oblubienico miru nieskalana,
 Cisz wychowanko, czasów długiej zimy,
 Puszcze dziejopisko, co ludzkiego rana
 Opowieść kwietną śniesz lepiej niż rymy:
 Cóż za baśń w liści opłocie się skłania
 Po twoim kształcie – bóstw? śmiertelnych?
 dwojga?
 Błońż to Arkadii czy Tempejskie ściany?
 Ludzież to? Bogi? Skąd tej dziewy trwoga?
 Ten gon szalony? struchlałość pierzchania?
 Bębenki, fletnie? Cóż za szal pijany!

II

Słodką melodią, lecz tej niedosłyszanej
 Słodycz stokrotna; grajcie, nieme fletnie;
 Nie dla zmysłowych uszu, lecz zaciszny,
 Myślny, dla ducha niech brzmi dźwięk
 sekretnie;
 Piękny młodzianie wśród drzew, nie w ich doli
 Zrzucić liść, nie w twej – przerwać pieśń aeda:
 Kochanku, nigdyś słodko nie oddźwiękną
 Jej bliskie usta – nie smuć się atoli:
 Ona nie zwiędnie, choć szczęścia ci nie da,
 Tobie – wciąż kochać, jej – wiecznie być
 piękną!

III

Ach, szczęsne, szczęsne gałęzie, co liści
 Nie mogą stracić ni "żegnaj!" rzec Wiośnie:
 Szczęśni i grajek, który w bezkorzyści
 Gra wciąż pieśń swoją, wciąż nową, radośnie:
 Szczęśliwsza miłość! stokroć szczęsna miłość!
 Wciąż palająca, wciąż żądna rozkwitu,
 Wciąż rozedrgana i wieczyście młoda:
 Wyższa nad duszną żądz ludzkich zawilość.
 Po której serce – trosk pełne przesytu,
 Głowa – w gorączce, język – spiekła kłoda.

IV

Cóż to za orszak nadchodzi z obiatą?
 Przed jakimż ołtarz, wrózu tajemniczy,
 Jedwabnosierstną, zwieńczoną bogato
 Jalówkę wieszysz, co ku niebu ryczy?
 Cóż za miasteczko – nad morzem? u rzeki?
 W górach? – pod strażą warowni szczęśliwej.
 Wyludnił tłum ten w oną jutrznię białą?
 Miasteczko! już twe ulice na wieki
 Zmilkły; i żaden nie wróci duch żywy,
 By rzec, dlaczego tak opustoszało.

O Attic shape! Fair attitude! with brede
 Of marble men and maidens overwrought,
 With forest branches and the trodden weed;
 Thou, silent form, dost tease us out of thought
 As doth eternity: Cold Pastoral!
 When old age shall this generation waste,
 Thou shalt remain, in midst of other woe
 Than ours, a friend to man, to whom thou
 say'st,
 'Beauty is truth, truth beauty,' – that is all
 Ye know on earth, and all ye need to know.

V

Attycka formo! Cudny kształcie! zdobny
 Mężów i dziewic marmurowym ludem,
 Gałęzmi borów, żdźbłami trawy drobnej;
 Milcząca formo, za kres myśli – cudem –
 Nęcisz, jak wieczność – Sielanko sieroto!
 Gdy z nas, dzisiejszych, już nic nie zostanie,
 Inne niż nasze poznasz bóle, nieba,
 Lecz, družka człeka, znów dasz mu
 wskazanie:
 'Piękno jest prawdą, prawda pięknem' – oto.
 Co wiesz na ziemi i co wiedzieć trzeba.

2. Konieczność myśli nie jest mierzona ani ambicją epistemologiczną, ani jej funkcjonowaniem w procesie społecznej i ekonomicznej wymiany. Ralph Waldo Emerson przeciwstawia Pięknu (*Beauty*) „złodziejską Ambicję” (*thieving Ambition*) i „oszukańczy Zysk” (*paltering Gain*)². Keats pozwala nam spostrzec, iż tym, co umieszcza piękno, a więc i prawdę, poza zasięgiem działania tych sił czystej racjonalności jest odrębna relacja do czasu i odmienna ekonomia namietności. Sztuka, czyli wedle Keatsa – myśl obdarzona horyzontem konieczności etycznej, myśl, której prawda staje się pięknem, nie jest myślą, która należy do tradycji racjonalistycznej, w której myślenie związane jest jakby „genetycznie” z jednostką będącą ojcem myśli, lecz jednocześnie – pamiętając o Kartezjańskim *cogito ergo sum* – także jej dzieckiem; myśl, którą usiłuje przedstawić Keats, jest myślą (a) poza metaforą naturalnego rodzicielstwa (jest „przybranym dzieckiem cizy i z wolna płynącego czasu”, *foster child of silence and slow time*; w przekładzie Miriamy – „Cisz wychowanko, czasów długiej zimy”- gubi się wiele wątków oryginału), (b) poza sferą ludzkiego dyskursu o czym przypomina także fakt, że jej przybraną matką jest „cisza” (wyraża „słodziej” niż wiersz), oraz (c) poza kręgiem czysto ludzkiej tematyki (opowiada historię „roślinną”, *a flowery tale*, „baśń w liści opłocie”). Po czwarte, musimy też zauważyć, że stylistyczny rejestr pojawiający się w ostatnich trzech wersach pierwszej strofy sugeruje, że myśl krystalizująca się w przedmiocie sztuki nie jest myślą dającą odpowiedzi, nie konstatuje, lecz indaguje.

Poetycka medytacja Keatsa skupia się więc na myśli, która nie jest lokatą intelektualnego kapitału mającą przynieść stosowny zysk w momencie pojawienia się rozwiązania stawianych przez nią problemów, lecz przeciwnie – de-kapitalizuje się trwoniąc energię na stawianie pytań pozostających bez śladu odpowiedzi. Interogatywny modus tej myśli i przyjęty przez Keatsa rejestr retoryczny stawia jego medytację obok dwóch wielkich tekstów wyzwalających myśl spod rygoru odpowiedzi i kreujących przestrzeń myślenia jako obszar gry pytań, którym niekoniecznie musi towarzyszyć odpowiedź. Obydwa z nich dotyczą Boga jako bytu bez istnienia. Pierwszy, Blake'owski „Tygrys” mówi o tym, iż Bóg stoi poza charakterystycznymi dla ludzkiej etyki antynomiami dobra i zła, które jakby nie istnieją w jego słowniku; drugi, 125 aforyzm *Wiedzy radosnej* Nietzschego poucza nas, że przyjęcie przez świat ponowoczesny (traktując Nietzschego jako pierwszego myśliciela postmodernistycznego) nowego statusu bycia Boga prowadzić musi do kryzysu wszelkiej „superwiedzy”, „nadwiedzy” będącej rezerwuarem odpowiedzi ostatecznych i finalnych (im bardziej Nietzsche opiewa „nad-człowieka”, tym bardziej odmawia mu prawa do wiedzy jako zbioru decydujących odpowiedzi). W grudniu 1818 roku pisząc do swych braci, Keats nazywa taką wiedzę „Zdolnością Negatywną”, *Negative Capability*, którą definiuje jako „zdolność do trwania w niepewnościach, Tajemnicach, wątpliwościach, pozbawioną gorączkowego poszukiwania faktu i przyczyny”

² R. W. Emerson, *Works*, London b.r.w., s. 539.

(*Negative Capability, that is when man is capable of being in uncertainties, Mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact & reason*)³. Ponieważ piękno jest metamorficzne i meta-formiczne, zatem tym, co zagraża pięknu, jest asertywność kładąca kres ruchowi pytań. W gramatyce piękna istnieje więc jedynie tryb pytający.

3. Piękno nie może niczego stwierdzać, gdyż nieustannie dekonstruuje swój własny język, (język piękna jest językiem *sous rature*) wyteżonym wysiłkiem komunikuje nam, iż w świecie myśli powodowanej koniecznością etyczną niemożliwa jest topograficzna lokalizacja przedmiotu, który jest tylko nieustannie przybliżany, natomiast niegdy nie zostaje w pełni usytuowany. Amfora nie jest w pełni „dzieckiem”, lecz jedynie „dzieckiem przybranym”, lub jak pisze Miriam „wychowanką” (*foster child*), nie jest ani ciszą, ani nawet pełnoprawną małżonką ciszy, lecz jedynie jej „narzeczoną” (*bride*; u Miriam „oblubienica”). melodie, które utrwalone zostały w reliefie, nie są „tymi”, lecz „tamtymi” (*those*), a poza tym należą zgoła do innego porządku zmysłów, w przeciwieństwie do muzyki kierującej się do ucha (*to the sensual ear*) są melodiami „niedosłyszynymi” (*unheard*). W ten sposób zbliżamy się do dramaturgii ludzkiej namietności, w której – jak pisze Thoreau – „nigdy nie słyszymy tego, co się nam mówi”, lecz „słyszymy, jak dzieją się rzeczy”⁴. Wszelkie określanie pozycji, sporządzanie mapy, kartografia i nawigacja po obszarach myśli są możliwe, są do pomyślenia tylko jako sztuka sytuowania miejsc, wobec których piękno określa się, ale w których nie rezyduje. Piękno „Zdolności Negatywnej” polegą na dyspozycji do śledzenia śladu pozostawionego przez myśl, która nigdzie nie zamieszkuje, jest myślą nomadzią, a jedyną, niedoskonałą nazwą na określenie terenu, który obejmowałaby ewentualna mapa takiej myśli, jest pojęcie MIĘDZY.

Innymi słowy, pochyliwszy się nad II Listem do Efezjan, moglibyśmy powiedzieć, iż piękno „jest nie z tego świata”, co w świetle wyводу Keatsa oznacza, że myśl krystalizująca się w pięknie jest wcieleniem tego, co istnieje w szczelinach przedmiotu materialnego, który dzięki pięknu traci swoją zwykłą dosłowność i finalność. Piękno zagraża więc literalizacją, która utrzymuje, że ciało świata jest gotowe i dane, podczas gdy piękno jest niczym innym jak właśnie równoczesnym konstruowaniem ciała świata, ucieleśnianiem go oraz dekonstruowaniem i odcieleśnianiem. W pięknie świat jest jednocześnie zbudowany i pozostaje wciąż do zbudowania (doskonale ilustruje to początek wiersza Keatsa, w którym amfora jest ukazana jako wciąż jeszcze niepohańbiona narzeczona ciszy, gdzie przysłówek „wciąż” sugeruje wyraźnie, iż zapowiadany czyn nastąpi, choć nigdy nie będziemy mogli usytuować momentu jego urzeczywistnienia).

4. To zawieszenie między działaniem się i nie-działaniem, czyni z piękna wydarzenie nie będące wydarzeniem, rzecz niezwykłą, a jednocześnie całkowicie codzienną. Banalność rzeczywistości zagrażająca myśli jako krystalizacji piękna polega na tym, że przedmioty traktowane są przez nas jako byty, które „już się stały”, albo te, które „stać się mają”. W ten sposób teraźniejszość jest punktem, z którego dokonujemy projekcji wstecz lub w przyszłość, projekcji według ściśle określonych reguł mierzonych, między innymi, dokonaniem lub niedokonaniem aspektu wypowiedzi. Tymczasem krystalizując się w pięknie, myślny podpowiada nam, iż będzie to, czego nie będzie, że słyszymy to, czego nie słyszymy, że stajemy się naocznymi świadkami tego, czego nie widzimy, a mimo wszystko nie tylko nie tracimy statusu świadka, lecz przeciwnie – odbieramy go ze zdwojoną mocą.

Problem polega na tym, iż tak jak poprzednio zauważyliśmy, iż niemożliwe jest topograficzne usytuowanie piękna, tak teraz zaobserwujemy, iż kłopot stwarza nam odpowiedź na pytanie, czego w istocie jesteśmy świadkami. Kiedy myśl krystalizuje się w pięknie, powstający w ten sposób przedmiot traci swoją „topografię”, a jedynym sposobem pojęcia tego, „co się dzieje” (które to określenie musimy ująć w cudzysłów, bo

³ Keats, *Selected Poetry*, s. 329.

⁴ H. D. Thoreau, *Great Short Works*, ed. W. Glick, New York 1972, s. 69.

wiem wiemy już, że piękno „staje się” nie stając, „staje się” poprzez zawieszenia praw stawiania się), jest specyficzny dyskurs, sposób mówienia o tym, co ześlizgując się z płaszczyzny „twardej” rzeczywistości, w której przedmioty mają swoje topograficzne współrzędne, zyskuje szczególnie intensywną formę istnienia w języku. Nie możemy jednak nie zauważyć, iż jest to dyskurs specyficzny. Po pierwsze dlatego, że interogatywnemu trybowi panującemu w języku piękna towarzyszy erupcja pewnej pustki, być może będąca wynikiem rozpaczy, iż oto jedynym sposobem uchwycenia pozycji piękna jest wyznaczenie owej niemocy. Stąd tak liczne w tekście ody słowa o – nazwijmy to – negatywnym zwrocie semantycznym (*un-ravished, unheard, unwearied, never, never*): podstawy słowotwórcze tych wyrazów to jedynie wyznacznik pewnej granicy, brzegu, poza którym dopiero myśl krystalizuje się w piękno.

W ten sposób wyznaczamy nie tyle „prawdę” piękna, co granicę naszego poznania (jak pisze Nietzsche w 482 aforyzmie umieszczonym w *Woli mocy* „ustawiamy słowo w miejscu, w którym zaczyna się nasza niewiedza”). Piękno jest tym samym obszarem jakby wolnym od tego, co Marquard nazywa powszechną trybunalizacją, jest „rezurekcją utraconej poza tym sfery ego, co jest samo przez się zrozumiałe”⁵. Zrozumiałe „samo przez się”, a zatem nie za pośrednictwem racjonalistycznej argumentacji i logicznych dowodów, to, co piękne, jest tym samym pozbawione jednego wzorca, jednej mapy, powszechnej dostępności i lokuje się w kręgu tego, co niedostępne.

Po drugie, podobne zjawisko dostrzegamy w innych rejonach gramatyki dyskursu piękna. Z 25 wersu ody dowiadujemy się, że istnieje „miłość szczęśliwsza” (*More happy love*), ale to, co następuje po tym ustaleniu, burzy nasze oczekiwania: w sferze piękna niemożliwe jest zwykłe stopniowanie polegające na porównywaniu rozmaitych zjawisk i cech z pewną normą. Miłość szczęśliwsza jest po prostu „szczęśliwa” – *more happy, happy love!* – a przecinek poucza nas, iż Keats medytując o pięknie wie, iż nie chodzi w nim nigdy o porównywanie, lecz przeciwnie – o wyzwolenie spod przymusu porównywania i jego zanegowania przez doprowadzenie sytuacji do istotnej absurdalności (z wypowiedzi Keatsa wynika, iż miłość „tylko” szczęśliwa jest „szczęśliwsza” niż uczucie nominalnie „szczęśliwsze”). Jak pisze Freud: „Poprzez symbol negacji myśl zostaje wyswobodzona z ograniczeń narzuconych jej przez mechanizm stłumienia”⁶.

Znajdując się poza działaniem siły porównywania, piękno musi nieuchronnie sprzeciwić się wszelkim ujednoliciającym mechanizmom społecznym, które właśnie dzięki sile porównania i konkurencyjności ustalają powszechnie obowiązujące wzorce zachowania i etycznych hierarchii. Sytuacja, w której znajdują się postaci przedstawione na greckiej amforze, sprzeciwia się jednoznacznemu rachunkowi powodzenia i porażki, sukcesu i niepowodzenia, nasycenia żądzy i jej niespełnienia. Najogólniej mówiąc, pięknu zagraża wszelkie działanie takich pojęć jak „sukces”, czy „powodzenie”, pociągają one bowiem za sobą homogenizujące praktyki społeczne, które uniformizują życie, kreując model powszechnie obowiązującego „szczęścia”. Piękno jest siłą polegającą na skutecznym wyważeniu proporcji między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne, podczas gdy ilościowe kryteria „powodzenia” i „sukcesu” zamykają się całkowicie w sferze publicznie dostępnych oznak statusu.

Związły komentarz do tego stanu rzeczy odnajdziemy u Jeanette Winterson: „W kulturze *macho*, takiej jak nasza, niezdolność radzenia sobie uważa się za poważną słabość. Ale czym jest właściwie ta niezdolność radzenia sobie, jeśli nie skurczowym, słabym i jeszcze słabszym protestem przeciwko uwięzieniu w życiu ciasnym i otumanionym, w którym wciska się ludziom, że największą życiową wartością jest podmiejska, spokojna egzystencja przedstawiciela klasy średniej?”⁷ Odnotujemy marginesowo, iż religijny ceremoniał będący przedmiotem reliefu na amforze odbywa się nie w zamkniętej świątyni, lecz w greckim przybytku bogów, o którym niemal sto lat przed Heideggerowską analizą

⁵ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 61.

⁶ S. Freud, *Die Verneinung*, w: S. Freud, *Gesammelte Werke*, London 1940, vol. 14, s. 12.

⁷ J. Winterson, *Semiotyka płci*, przeł. B. Umińska, „Literatura na świecie”, nr 4/1996, s. 297.

Thoreau pisał, iż jest miejscem „bez dachu” służącym jedynie do odgraniczenia świata i skierowania myśli ku niebu, gdy „współczesne kościoły odcinają nas od nieba, wciskając do naszego sąsiedztwa coraz więcej świata”⁸.

Po trzecie, liczne formy sugerujące, iż piękno znajduje się poza granicami czasu (*for-ever, eternity*) są w istocie przejawem bardziej zasadniczej postawy podsuwającej nam myśl, iż piękno jest nie tylko poza czasem chronologicznym, lecz przede wszystkim, iż nie poddaje się działaniu czasu gramatycznego. Z naszkicowanej przez nas powyżej filozofii piękna jako wydarzenia, które „staje się nie stając” wynika, iż wszelkie wypowiedzi operujące czasem gramatycznym w odniesieniu do piękna muszą być niedokładne i jedynie schematyczne. Piękno jest więc nie tyle *time-less*, co *tense-less*.

Jednym słowem, przedmiot, w którym krystalizuje się piękno jako myśl, jest przedmiotem nie tylko spoza geografii, nie tylko nie „z tego świata”, ale także nie z tego języka.

5. W ostatecznym rozrachunku piękno jest warunkowane gotowością do zajęcia postawy zezwalającej na heteronomiczną wizję rzeczywistości zawieszoną między nadzieją a spełnieniem i pozbawioną jednoznacznych kategorii umożliwiających narzucenie jednego obowiązującego porządku. W opartym na ekonomii zysków i strat świecie polityki (także polityki ludzkiego pożądania domagającego się spełnienia, w tym sensie piękno bliskie jest Levinasowskiej miłości, która jak pisze Ewa Borkowska „nie jest potrzebą wymagającą zaspokojenia, lecz wolnym od braku pragnieniem, nigdy nie zaspokojonym, bowiem jego przedmiot wiecznie umyka, staje się nieosiągalny”⁹) nie ma więc piękna, podobnie jak nie ma go zapewne w kręgu ortodoksyjnie rozumianej religii (o czym poucza nas także motto niniejszego eseju: co prawda w czwartej strofie Keats przedstawia ceremoniał religijny obrządku („cóż to za orszak nadchodzi z obiatą?”), ale jednocześnie pozwala nam przypuszczać, iż doznanie Boga pozostaje poza opowieścią znajdującą się w obiegu publicznym (do opustoszałego miasteczka „żaden nie wróci duch żywy, / By rzec, dlaczegoś tak opustoszało”).

Gdy ceremoniał stanowi racjonalizację piękna Boga, krystalizująca się w pięknym przedmiocie myśl „nęci nas za kres myśli” (*tease[s] us out of thought*). Piękno znajduje się więc nawet poza domeną myśli i dwuznaczny zapis Keatsa pozwala domniemywać, iż – po pierwsze – piękny przedmiot niechybnie stanowi przedłużenie myśli sięgającej poza dostępną jej sferę, myśli, której intensywność przekracza miarę racjonalnej refleksji jest myśleniem, by tak rzec „bez-myślnym” (czy nie dopatrzymy się tu śladów podobieństwa do Bretonowskiego ideału „piękna konwulsyjnego?”), jak sugeruje to drugie znaczenie Keatsowskiego *out of thought*.

Zwrot w stronę religii nie jest przypadkowy. W ostatniej strofie Keats umieszcza jeszcze jedno niezwykle ważne określenie piękna: piękny przedmiot, który zresztą jest czymś więcej i – jednocześnie – czymś mniej niż przedmiotem w jego fizycznym wymiarze, bowiem okreśłany jest przez poetę jedynie jako „kształt” (*shape*) i „postawa” (*attitude*) – ma być „przyjacielem [lub jak chce Miriam „drużką”] człowieka” (*a friend to man*). Myśl krystalizująca się w pięknym przedmiocie ma być „przyjacielem człowieka”. Oznacza to, iż podobnie jak piękno wydobywa przedmiot z kręgu użyteczności jako jego jedynej domeny, tak nazwanie kogoś „przyjacielem” nie ma wiele wspólnego z kręgiem potocznych relacji, w których termin ten bywa nadużywany.

Jak myśl kształtuje i narasta w pięknym przedmiocie, stając się myślą poza żywiołem czystej racjonalności, tak „przyjaciel” jest rodzajem „postawy”, relacją etyczną (Keatsowska *attitude*), która podtrzymując codzienne związki człowieka w sferze publicznej, jednocześnie pozwala na konstruowanie relacji etycznie „pięknej”, tzn. takiej, w której związek człowieka z Bliźnim nie jest oparty jedynie na mierze ludzkiej, ani nie kształtuje

⁸ Thoreau, *Great Short Works*, s. 64.

⁹ E. Borkowska, *A Flight before Light: Some Remarks on Levinas' Phenomenology of Eros*; in: *Representations of the Erotic*, T. Rachwał, T. Sławek (ed.), Katowice 1996, s. 104.

się w przestrzeni ludzkiej bliskości. Przedmiot piękny jest krystalizacją myśli spoza myśli (myśli „bez-myślniej”), piękny związek człowieka z Drugim wspiera się na szacunku, który nie jest tym szacunkiem, jaki zwykle mamy na myśli, używając obiegowo tego słowa (np. gdy nakazujemy dziecku wykazywać „szacunek dla starszych”). Z tekstu Keatsa wynika, iż piękno jest kreatorem pięknej, a zatem „nie-ludzkiej” etycznej relacji, którą nazywamy „przyjaźnią”.

Jeden z kanonicznych tekstów zachodniej filozofii o przyjaźni, powstały nieco ponad dwadzieścia lat po odzie Keatsa, esej R. W. Emersona, pomoże nam wyeksplikować te spostrzeżenia. Przyjaźń nie tylko jest – jak grecka *amfora* – relacją paradoksalną (Emerson: „Przyjaciel jest więc w istocie pewnym paradoksem”, *a sort of paradox in nature*¹⁰), która wykracza poza znaczenie nadane jej przez obiegowe użycie („Wstrętnym zda mi się prostytuowanie słowa ‘przyjaźń’, gdy ma ono oznaczać modne stosunki panujące w eleganckim świecie”) i w efekcie prowadzi do odsłonięcia nienazywalnej – tak jak Keatsowska muzyka pięknego przedmiotu pozostaje „niesłyszalna” a opowieść o Bogu „niepowiedziana” – sfery przyjaźni starszej niż przyjaźń (podobnie jak myśl krystalizująca się w pięknym przedmiocie jest „starsza” od myśli).

Jacques Derrida określa to doświadczenie jako „nieusuwalną, fundamentalną, otchłanną przyjaźń” i podkreśla, iż – podobnie jak uczyniliśmy to względem pięknego przedmiotu Keatsa – choć relacja taka bywa odnoszona do sfery publicznej (np. u Arystotelesa), to jednak wydaje się ona „zasadniczo obca wobec praw republiki, a zatem nie może ona leć u podłoża żadnych działań politycznych”¹¹. Pięknu i przyjaźni zagraża więc ich nachalna polityzacja, która wspierając się wyłącznie na ludzkiej mierze, musi od samego początku pozostać całkowicie obca światu piękna i przyjaźni. Gdy mówimy o pięknie i przyjaźni jako o zjawiskach „nie-ludzkich”, dokonujemy w ten sposób krytyki polityki jako domeny tego, co uprawiane wyłącznie na ludzką miarę (np. wyborów, doraźnych przedsięwzięć prawnych etc.), bardzo łatwo może stać się „nieludzkie”, mordercze, tyrańskie i zbrodnicze. W przyjaźni i w pięknie człowiek staje bliżej człowieka za pośrednictwem Boga lub zwierzęcia. Thoreau pisze: „Czy przyjaciel nie uczyni pejzażu piękniejszym podobnie jak czyni to jeleni czy zając?”¹²

U Emersona to, co Derrida nazywa przyjaźnią starszą od przyjaźni, staje się odwołaniem do „najstarszego prawa” regulacji, które nie odnoszą się do sfery tego, co ludzkie, lecz w których legislacyjna działalność sfery publicznej człowieka rozpoznaje to, co nie poddając się jej prawom, zarazem nie jest po prostu li tylko „bez-prawiem”, lecz jest „inym” prawem, prawem, które uprawnia prawo, wykraczając poza jego rygorystyczne granice. W najprostszej formule: jak przedmiot piękny jest darem „ciszy” i „czasu” prowadzącym nas poza czas w stronę „wieczności” (*tease[s] us out of thought/ As doth eternity*), tak „przyjaciel” wyłania się jako relacja, w której „najstarsze prawo” (*oldest right*) przenika ludzką rzeczywistość nie tyle destrukując, co dekonstruując jej podstawy. W Emersonowskiej formule – „przyjaciele są darem Boga” (*the great God gave them to me*). „Na mocy najstarszego prawa, na mocy boskiego pokrewieństwa cnoty z samą sobą odnajduję ich [przyjaciół], a raczej nie ja ich odnajduję, lecz to, co boskie we mnie i w nich, sztydzi i unieważnia grube mury jednostkowego charakteru, płci, relacji, wieku i okoliczności...”.

¹⁰ Emerson, *Works*, s. 46.

¹¹ J. Derrida, *The Politics of Friendship*, przekł. ang. G. Motzkin, „The Journal of Philosophy” nr 11, November 1988, s. 632-644.

¹² Thoreau, *Great Short Works*, s. 71.