

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

27 (2014)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

KARCZYŃSKA, SZAJ, STRĄCZEK
STYCZYŃSKI, MAJ, JANASZCZYK
JASTRZĘBSKI, CHLEBOWSKI

SZMIDT, KACHNIARZ

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdarska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Boroch (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Ewa Majewska (Uniwersytet Wrocławski), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Pośłajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

ARTYKUŁY

ELIZA KARCZYŃSKA
**KRYTYKA ROZUMU ARABSKIEGO. WSPÓŁCZESNA
MYŚL ARABSKA WOBEC ZAGADNIENIA ROZUMU I
POZNANIA [001-019]**

PATRYK SZAJ
**FRAGMENT, CZYLI POGRANICZE FILOZOFII I LITERATURY
W PISARSTWIE EMILA CIORANA [020-038]**

BOGUMIŁ STRĄCZEK
**FILOZOFICZNO-RELIGIJNE ZAŁOŻENIA I
KULTUROTWÓRCZE ASPIRACJE HISTORII RELIGII MIRCEI
ELIADEGO [039-057]**

MAREK STYCZYŃSKI
THE RUSSIAN MENTALITY [058-071]

KRZYSZTOF M. MAJ
**KSENOLOGIA I KSENOTOPOGRAFIA BERNHARDA
WALDENFELSA WOBEC PODSTAWOWYCH ZAŁOŻEŃ
ŚWIATOTWÓRCZYCH LITERATURY FANTASTYCZNEJ
(ORSON SCOTT CARD, NEIL GAIMAN, GEORGE R. R.
MARTIN) [072-095]**

AGATA JANASZCZYK
**TETRADOWA TEORIA HUMORALNA Z PERSPEKTYWY
KONCEPCJI IDOLI FRANCISA BACONA [096-120]**

HUBERT JASTRZĘBSKI, SZYMON CHLEBOWSKI
FREGE I ŁUKASIEWICZ O WARTOŚCIACH LOGICZNYCH
[121-135]

RECENZJE

OLGA SZMIDT
PSTRYCZEK W NOS KARTEZJUSZA [136-142]

ILONA KACHNIARZ
**JAK PŁEĆ WPŁYWA NA SPOSÓB UPRAWIANIA BADAŃ? O
Kobietach (w) NAUCE** [143-150]



ELIZA KARZYŃSKA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

KRYTYKA ROZUMU ARABSKIEGO. WSPÓŁCZESNA MYŚL ARABSKA WOBEC ZAGADNIENIA ROZUMU I POZNANIA

Wstęp

Wojna arabsko-izraelska w 1967 roku otworzyła nowy rozdział w historii myśli świata arabsko-islamskiego. Militarna porażka była z jednej strony impulsem do porównań i analiz związków z państwem izraelskim oraz całym światem zachodnim, z drugiej strony stworzyła potrzebę reinterpretacji dotychczasowych stosunków na linii państwo — naród. Okazało się, iż próby modernizacji wzorowane na zachodnich rozwiązaniach nie zdawały egzaminu. W odpowiedzi na ten kryzys nastąpiło upolitycznienie islamu, którego symbolami stała się irańska rewolucja z roku 1979 oraz zaistnienie fundamentalizmu islamskiego na arenie światowej.

Rok 1967, mimo iż nie doprowadził do poważnych politycznych zmian czy obalenia reżimów dotkniętych przez porażkę, niemniej przyczynił się do bardzo istotnego kierunku w relacjach pomiędzy religią a państwem czy społeczeństwem w świecie arabskim. Świecko-socjalistyczno-rojalistyczny świat arabski sprzed 1967 roku zdołał ograniczyć możliwości sfery religijnej i odpolitycznić religię. Porażka z 1967 roku wyszła na dobre ruchowi islamskiemu i jego różnym odgałęzieniom. Dotknęła ona najwrażliwszych emocjonalnych oraz psychologicznych podstaw społeczeństw arabskich. „Powrót” religii był odpowiedzią na pewne konkretne potrzeby, a także impulsem do nowych społecznych i politycznych działań. [Abu-Rabi 2004, 61]

Islam stał się ważnym elementem nie tylko w obszarze polityki. Zjawisko nazywane islamskim odrodzeniem¹ mające początek w latach

¹ Nie należy mylić go z okresem *nahdah* — islamskim renesansem, który trwał od drugiej połowy XIX wieku do pierwszej wojny światowej. Jego celem była modernizacja społeczeństw arabskich poprzez jednoczesne wdrażanie osiągnięć świata zachodu i

70. XX wieku odznaczało się zwróceniem w stronę religii w ramach rozważań teorii politycznej i społecznej, ale także w epistemologii. To odwoływanie się do islamu jako do źródła wiedzy nie było spowodowane jedynie wydarzeniami politycznymi. Równie istotna była krytyka orientalizmu, którą zapoczątkowała w 1977 roku publikacja książki Edwarda Saida *Orientalizm*. Przyjmowane dotąd bezkrytycznie zachodnie koncepcje dotyczące świata arabskiego zaczęto teraz odrzucać jako niesprawiedliwe i przepojone poczuciem wyższości. Powszechnie nawoływano do budowy nowych, oryginalnych dla kultury arabsko-islamskiej dyskursów, które miały za zadanie zaprzeczyć tezie, iż państwa Wschodu są jedynie naśladowcami Zachodu.

Krytyka „umysłu arabskiego”

Myśliciele arabscy uznali, iż tworzenie oryginalnych dyskursów wymaga odrzucenia samych podstaw obowiązującej wiedzy i zbudowania ich na nowo. Stąd też tak istotne stały się zagadnienia wiedzy oraz narzędzi jej poznania. Jednocześnie postanowiono obalić funkcjonujący do tej pory, stworzony przez Zachód, obraz „umysłu arabskiego”. Był to pewien zbiór cech opisujących istotę i możliwości poznawcze umysłu człowieka świata arabskiego. Dobrym przykładem może być tutaj wizja umysłu arabskiego stworzona przez jednego z najbardziej wpływowych orientalistów — Hamiltona Gibba. Uznał on, iż esencjalna struktura umysłu arabskiego nie pozwala mu na osiągnięcie postępu, gdyż nie jest on w stanie pojąć osiągnięć naukowych wytworzonych przez Zachód. Cechą charakterystyczną tego umysłu jest silne oddziaływanie słowa mówionego, które inaczej niż w myśli zachodniej nie zostaje poddane kontroli ze strony logiki czy refleksji [Lockman 2004, 108]. Pominięcie ich w akcie rozumowym uniemożliwia zaś tworzenie racjonalnego dyskursu.

Prawdą jest, iż byli wielcy filozofowie pośród ludów muzułmańskich i niektórzy z nich byli Arabami, jednak były to rzadkie wyjątki. Umysł arabski, czy to w relacji ze światem zewnętrznym, czy odnośnie do procesu myślenia, nie jest w stanie porzucić swojego głębokiego

wskreszenie tradycyjnej kultury arabskiej sprzed panowania kolonialnego. Istotnym jego składnikiem było budowanie odczuć patriotycznych, które później stały się podstawą w powstawaniu nowych państw na Bliskim Wschodzie. Przyczyniło się to do powstania ruchu pan-islamskiego, którego ideologia przetrwała do roku 1967.

odczucia dla odrębności oraz indywidualności dla konkretnego wydarzenia [cyt. za: Abu-Rabi 1996, 13].

„Atomistyczny”, rozczłonkowany umysł arabski nie potrafi ogarnąć całościowego, racjonalistycznego sposobu myślenia. Umysł ten bowiem wciąż odwołuje się do islamu tworzącego pewne ramy odniesienia, które obecnie są nie do zaakceptowania w ramach myśli racjonalistycznej. Aby postęp mógł nastąpić, umysł arabski musi odrzucić myślenie w kategoriach koranicznego objawienia. Arabowie, jeżeli chcą posunąć się naprzód w swoim rozwoju, nie mogą zmodyfikować swojego sposobu myślenia czy dokonać jego syntezy z myślą zachodnią. Muszą go całkowicie porzucić [tamże, 14].

Ujęcie istoty umysłu arabskiego zaproponowane przez orientalistów zostało ostro skrytykowane w ramach studiów post-orientalnych. Dodatkowym argumentem dyskredytującym to podejście stała się sprawa wydanej w roku 1976 książki *Umysł arabski* autorstwa Raphaela Patai. Urodzony w żydowsko-węgierskiej rodzinie Patai był autorem wielu książek traktujących o kulturze i tradycji żydowskiej, a także arabskiej. Jego najważniejszym dziełem był *Umysł żydowski*, jednakże to książka *Umysł arabski* stała się najszerzej komentowana. Wszystko to za sprawą artykułu Seymoura Hersha *The Grey Zone* na łamach *New Yorkera* w 2004 roku. Jego zdaniem *Umysł arabski* wykorzystywany był przez administrację Stanów Zjednoczonych w wojsku podczas szkoleń żołnierzy służących w Abu Ghraib. Według dziennikarza książka była „biblią neokonserwatystów odnośnie do zachowań Arabów” i tworzyła obraz, wedle którego Arabowie rozumieją jedynie siłę, a ich największą słabością jest wstyd oraz upokorzenie [Hersh 2004].

Niemal natychmiast pojawiły się głosy, iż Hersh zniekształcił przesłanie książki Raphaela Patai. Istotnie, cieszyła się ona sporym uznaniem w kręgach administracji amerykańskiej, jednak Patai nigdy nie twierdził, jakoby jedynym skutecznym środkiem względem Arabów była przemoc. Faktem jest, iż krytyka *Umysłu arabskiego* pokazała, w jak ogromnym stopniu Zachód postrzega świat arabski poprzez generalizację i uprzedzenia.

Być może nastał czas, aby nowe pokolenie arabskich myślicieli i polityków wypromowało inne sposoby postrzegania świata. (Na przykład, iraccy Arabowie mają tyle wspólnego z irackimi Kurdami co

z obcymi arabskimi wojownikami, których jedynym celem w Iraku jest zamienienie go w amerykański cmentarz). Żyje ponad 200 milionów Arabów, wszyscy oni posiadają swoje własne umysły, a wielu z nich uznało już, iż idea narodu arabskiego — jednego arabskiego umysłu — jest jedynie jedną z wielu idei, a nie Boskim planem [Smith 2004].

Krytyka koncepcji promowanych przez kręgi orientalistów nie sprawiła bynajmniej, iż idea umysłu arabskiego została definitywnie porzucona. Część myślicieli arabskich uznała, że możliwe jest określenie pewnych cech konstytuujących umysłowość Araba. W swoich rozważaniach odrzucali oni inne orientalistyczne założenie o konieczności poznania Wschodu/Orientu z zewnątrz. Orientaliści stali na stanowisku, iż pełne i obiektywne poznanie świata arabsko-islamskiego może zostać dokonane jedynie przez ludzi z Zachodu, którzy mają odpowiednią wiedzę oraz zdolności umysłowe. Tymczasem w ramach nowego kierunku okcydentalizmu założenie to odwrócono. Teraz to Wschód miał być aktywnym podmiotem poznającym nie tylko samego siebie, ale także odkrywającym prawdy na temat Zachodu. Koncepcje powstałe w ramach tego nowego myślenia nazywane są zbiorczo okcydentalizmem. Jest on różnie definiowany, stąd trudno mówić o okcydentalizmie jako o jednym spójnym nurcie. Hassan Hanafi jest zdania, iż okcydentalizm może być naukową dyscypliną korygującą błędy orientalizmu.

Okcydentalizm jako nauka przedkłada endogeniczny nad egzogeniczny, wewnętrzny nad zewnętrzny, Siebie ponad Innego, antynomię ponad heteronomię.

Okcydentalizm jako ruch kulturowy ma na celu transformację rozwijających się społeczeństw z transferu wiedzy do kulturowej kreatywności. Od czasów narodowych wyzwoleń konstrukcja państwa narodowego opiera się na współczesnej nauce pochodzącej z Zachodu. Rolą intelektualistów a nawet naukowców stało się przenoszenie nauki, sztuki oraz literatury z Zachodu do państw nie należących do niego. Zachód produkuje, podczas gdy reszta świata konsumuje. Zachód tworzy, podczas gdy reszta świata rozpowszechnia. [...] Okcydentalizm może pomóc Trzeciemu Światu w udziale w tworzeniu, z nie jedynie dyfuzji, wspólnej kulturowej ojczyzny dla całej ludzkości [Hanafi 2010, 18].

Są jednak i tacy autorzy, którzy negatywnie oceniają zjawisko

okcydentalizmu. Ian Buruma oraz Avishai Margalit w swojej książce *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* utrzymują, iż okcydentalizm jest formą dyskursu wywodzącą się ze świata muzułmanów, którego celem jest oczernienie, demaskowanie i potępienie wszystkiego, co powstało na Zachodzie. Ma to być rodzaj zapłaty za wszystkie doznane krzywdy [Al-Azm 2010, 7].

Cechą wspólną różnych form okcydentalizmu jest podtrzymanie założenia o możliwej do określenia istocie umysłu arabskiego. Część autorów arabskich oraz muzułmańskich w odpowiedzi na orientalistyczne, niewątpliwie krzywdzące obrazy mieszkańców świata arabsko-islamskiego, buduje koncepcje, w których to umysł arabski/islamski stoi wyżej od umysłu zachodniego. Jednakże inni myśliciele odnoszą się do nich krytycznie. Syryjski poeta Adonis², jeden z najważniejszych krytyków współczesnej kultury arabskiej, winą za jej kryzys oraz zapóźnienie obarcza dominację tradycjonalizmu oraz tego, co nazywa statycznym nurtem w myśli ludzkiej. Przecistawiając sobie nurt statyczny i dynamiczny, Adonis kreśli portret mentalności arabskiej. Możliwe jest wyróżnienie czterech jej poziomów. Na pierwszym z nich, najbardziej ogólnym poziomie egzystencjalnym, umysł arabski charakteryzuje się teocentryzmem oddzielającym człowieka od Boga, który jest zasadą, początkiem oraz końcem wszystkiego. Na poziomie psychologicznym cechą szczególną umysłu arabskiego jest zorientowanie na przeszłość — odwoływanie się do tego, co już było, a także traktowanie z podejrzliwością tego, co nieznanne i niepewne. Poziom języka i ekspresji odznacza się oddzieleniem znaczenia od mowy, przy czym znaczenie wyprzedza mowę, która stanowi jego reprezentację. Na ostatnim poziomie rozwoju cywilizacyjnego umysł arabski stoi w opozycji do modernizacji [Khouri 1988, 186].

Zdaniem Adonisa kultura arabsko-islamska nie wykształciła się jako interakcja pomiędzy racjonalną działalnością a rzeczywistością, lecz początkowo stanowiła zbiór wierzeń zawartych w tekście — objawieniu. Stąd tekst objawiony stawiany jest wyżej niż racje rozumowe [Wardeh 2010, 199]. Umysł zasadzający się na tych wartościach ocenia negatywnie wszelkie przejawy kreacji jak i koncepcję modernizacji jako odejście od właściwej drogi wyznaczonej przez tradycję oraz religię.

² Ali Ahmad Said znany pod pseudonimem Adonis — urodzony w 1930 roku syryjski poeta, eseista i tłumacz. Jeden z pierwszych twórców modernizmu w poezji arabskiej.

Chociaż mentalność arabska jest z gruntu statyczna, istnieją pewne, co prawda bardzo marginalne, grupy wewnątrz niej, które niosą ze sobą rewolucyjny pierwiastek dynamiczny. Jako przykład Adonis podaje sufizm. To właśnie w tych grupach syryjski poeta widzi szanse na modernizację świata arabsko-islamskiego. Tak długo jak mentalność, na której oparty jest ten świat, będzie spoglądała na przeszłość, tak długo nie będzie możliwy postęp. Stąd zdaniem Adonisa niezbędne jest odrzucenie religii leżącej u podstaw tej mentalności. „Tak długo będziemy niewolnikami na ziemi, jak długo mamy Pana w niebiosach” [cyt. za: Wardeh 2010, 205].

Odkrywanie rozumu arabskiego. Język i jego rola w poznaniu w kulturze arabsko-islamskiej

Pomimo iż okcydentalizm oraz inne próby odkrywania istoty umysłu arabskiego zostały skrytykowane przez część myślicieli arabskich jako powtarzające błędy orientalistów dzielących świat na lepszych i gorszych, nie sposób było pominąć niektórych kwestii przez nich podejmowanych. Zasadnicze pozostały pytania o odrębność oraz zapóźnienie świata arabsko-islamskiego. Krytycy esencjalistycznego podejścia postanowili w ramach odpowiedzi na te zagadnienia skupić się na bardziej okrojonych badaniach. Uznali oni, iż różnicy pomiędzy światem arabsko-islamskim a Zachodem powinniśmy szukać na poziomie samego tworzenia wiedzy, a nie na poziomie pewnych stałych cech konstytuujących umysłowość arabską. Jednym z takich myślicieli był Mohammad Abed Al-Jabri (1936–2010), marokański filozof oraz polityk.

Zdaniem Al-Jabriego istnieje bardzo silny związek pomiędzy epistemologią a ideologią. W ten sposób każda myśl determinowana jest z jednej strony przez pole wiedzy — pewien obszar, w którym myśl ta się porusza, a z drugiej przez ideologiczną zawartość — możliwe społeczne oraz polityczne funkcje danej myśli. Pole wiedzy składa się z kolei z materiału wiedzy oraz aparatu myślenia — rozumu [Hamarneh 199, 6] Jeżeli chcemy odnaleźć specyfikę myśli arabsko-islamskiej, musimy wtedy zejść do najniższego, najbardziej elementarnego poziomu, jakim jest aparat myślenia. Dlatego też Al-Jabri w ramach swojej koncepcji postanowił określić „wszystkie zasady i normy dostarczane przez kulturę arabską jej członkom jako podstawę w procesie nabywania wiedzy, lub inaczej mówiąc, narzucone im jako system wiedzy” [Al-Jabri 2011, 8].

Jeżeli epistemologia powiązana jest z ideologią, a więc na poznanie wpływ mają czynniki kulturowe oraz społeczne, to nie możemy mówić o czymś takim jak rozum absolutny, obowiązujący w każdym czasie i przestrzeni. Rozum może być absolutny jedynie w ramach pewnej kultury. Al-Jabri rozróżnia trzy rodzaje rozumu: arabski, grecki oraz europejski. Niewątpliwie inne cywilizacje tworzyły wiedzę, używały więc pewnych narzędzi teoretycznych, jednakże jedynie te trzy cywilizacje wytworzyły nie tylko wiedzę, ale także teorię wiedzy, myślenie o rozumie jako takim. To właśnie rozważania nad pochodzeniem wiedzy, nad sposobami jej produkcji były czymś specyficznym, pozwalającym mówić o rozumie w kontekście teoretycznym. Skoro rozum oraz zasady przez niego wytworzone zależne są od kultury, w jakiej powstawały, oczywiste jest, iż rozum arabski będzie się różnił od greckiego oraz europejskiego [tamże, 21]. Co więcej, struktura rozumu arabskiego ukształtowała się w okresie wczesnego islamu i przetrwała w tej formie do dnia dzisiejszego. Dlatego niemożliwe jest zrozumienie współczesnych dyskursów w kulturze arabskiej bez poznania jej historii.

Zdaniem marokańskiego myśliciela główną cechą wyróżniającą rozum arabski jest miejsce Boga w procesie uzasadniania wiedzy. W myśli grecko-europejskiej idea Boga służy do uzasadniania korespondencji pomiędzy prawami rozumu a prawami natury. Pełni rolę pomocniczą dla rozumu ludzkiego w odkrywaniu naturalnego porządku oraz poznawaniu jego tajemnic. W przypadku rozumu arabskiego natura pełni rolę pomocniczą dla rozumu ludzkiego w odkrywaniu Boga. Innymi słowy, Bóg stoi w centrum relacji człowiek — natura. Jednocześnie mamy do czynienia z dwoma różnymi ujęciami etyki. W kulturze grecko-europejskiej od czasów stoików, dla których życie powinno się wieść w zgodzie z Naturą — logosem/rozumem uniwersalnym, etyka oparta jest na wiedzy. W myśli arabskiej jest na odwrót; to wiedza opiera się na etyce. Rolą rozumu jest powstrzymywanie człowieka przed czynieniem zła [tamże, 24–26].

Al-Jabri wyróżnia trzy systemy epistemologiczne, jakie pojawiły się w pierwszych wiekach islamu. Każdy z nich inaczej uzasadniał poznanie ludzkie, dlatego też systemy te przez większość czasu konkurowały ze sobą.

Decydującym okresem dla powstania rozumu arabskiego była zdaniem Al-Jabiego tzw. Era Kodyfikacji, która nastąpiła ok. 765 roku.

Była ona reakcją na ówczesne polityczne oraz społeczne wydarzenia. Za czasów panowania dynastii Umajjadów doszło do krystalizacji koncepcji państwa islamskiego. Imperium nie składało się już wyłącznie z ludów arabskich, coraz więcej mniejszości miało udział we władzy. W odpowiedzi na napływ obcych kultur postanowiono dokonać systematyzacji oraz kategoryzacji wiedzy powstałej na gruncie arabskim. Jednakże szybko okazało się, iż proces zbierania i kodyfikowania wiedzy musiał sam w sobie zawierać konkretną wiedzę — „opinię”, niezbędną do selekcji, usuwania, poprawiania wiedzy już danej. Kodyfikacja nie miała na celu jedynie uchronienia przed utratą dziedzictwa arabsko-islamskiego, lecz również jego restrukturyzację. Znaczeniem Ery Kodyfikacji był fakt, iż stanowiła ona pewną siatkę referencyjną, determinując to, co było *przed* (w epoce przed-islamskiej — erze Jahiliyah, oraz we wczesnym Islamie) oraz *po*, w późniejszych epokach. Było to przedsięwzięcie zakrojone na szeroką skalę.

Proces rekonstrukcji arabskiej przeszłości — zarówno ery Jahiliyah jak i wczesnego islamu — nie był pracą pojedynczych jednostek, ale jednym z podstawowych celów obranych przez państwo. Był to proces polityczny w swojej istocie: zebrania w celach debat i dyskusji, odbywające się bądź to w pałacach kalifów lub książąt, bądź to w meczetach czy na tajnych radach, nie były zwoływane w celach rozrywkowych, dla przyjemności czy spotkań towarzyskich; nawet jeśli tak wyglądały. W rzeczywistości były one ciągłym i powtarzającym pisaniem na nowo historii, w szczególności historii ery Jahiliyah oraz ery wczesnego islamu [tamże, 64].

W procesie kodyfikacji wiedzy szczególną rolę odgrywał język, gdyż właśnie różnice w jego użyciu były powodem konfliktów pomiędzy różnymi szkołami religijnymi. Stąd pierwsze naukowe zorganizowane prace były zbiorami języka arabskiego i jego reguł. Pierwszy taki zbiór opracował Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (718–786). Uznał on, iż słowa arabskie są z natury dwu-, trój-, cztero- lub pięcioliterowe. Wszystko ponadto jest nadmiarem i może zostać odrzucone. Zaczął tworzyć kombinacje 2, 3, 4 oraz 5 liter, wyczerpując wszystkie możliwości w liczbie 12,305,412 fonacji. Następnie je przeanalizował pod kątem użycia. W ten sposób język arabski przekształcił się w język naukowy, ścisły i skodyfikowany; z drugiej strony stał się on niepodatny na nowe potrzeby oraz rozwój. Al-Khalil traktował litery w sposób matematyczny, ograniczając tym samym możliwe fonacje, jakie mogły

one tworzyć. To, co analogiczne, stało ponad tym, co akceptowalne dla ucha; słowa były poprawne, ponieważ były możliwe, a nie dlatego, że były rzeczywiste; były możliwe tak długo, jak długo istniał korzeń, do którego można było wrócić, bądź analogia, do której mogły zostać porównane [tamże, 92–93]. Metoda opierająca się na wyprowadzaniu jednych słów z innych, analogii stała się podstawą pierwszego systemu epistemologicznego w kulturze arabsko-islamskiej — nazywanego systemem *al-bayan*.

Podobną metodę przyjęto w prawoznawstwie *fiqh* stanowiącym podstawę życia społecznego. Prawo islamskie nie dotyczyło jedynie sfery religijnej, wyznaczało również zasady postępowania zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Abdullah Mohamed Ibn Idris Al-Shafi (767–820) wyznaczył zasady wyprowadzania opinii w obrębie *fiqh*. Było to o tyle ważne, iż wcześniej opinia — orzekanie prawnicze w sprawie nowych przypadków na podstawie Koranu oraz sunny (tradycji) — była całkowicie dowolna. Al-Shafi uznał, iż opinia powinna opierać się na analogii. Analogia w jego mniemaniu była zgodnością z wcześniejszymi relacjami pism, oraz zgodnością pomiędzy korzeniem a gałęzią. Warunkiem wyprowadzania analogii było posiadanie instrumentu dla analogii — wiedzy rozporządzeń Boga zawartych w pismach. Nie można przeprowadzać analogii bez wiedzy o tym, co zostało powiedziane wcześniej (m.in. w sunnie). Analogia była konieczna, gdyż w przeciwnym razie ludzie posiadający rozum, a pozostający poza sferą wiedzy mogliby formułować twierdzenia nie posiadające żadnych świadectw w przeszłości, jedynie na podstawie własnego uznania. Niezbędne do analogii była informacja (tekst) jako źródłowa zasada i dowód. Ponadto musiała istnieć korespondencja w znaczeniu bądź podobieństwie pomiędzy nowym przypadkiem wymagającym osądu a oryginalnym, źródłowym [tamże, 119]. Zasady ustanowione przez Al-Shafiego sprawiły, iż badania prowadzone w ramach jurysprudencji były całkowicie podporządkowane tekstom koranicznym.

Zdaniem Al-Jabriego system *al-bayan*, będący wytworem kultury arabsko-islamskiej, początkowo umożliwił rozkwit nauki. Jednakże z czasem okazało się, iż jego podstawowe narzędzie — analogia — przerodziło się w narzędzie obrony bądź obalania danej opinii. Ponieważ w badaniach ograniczano się do analizy tekstu, możliwości rozwoju nauki były bardzo zawężone [tamże, 425]. Z drugiej strony opieranie się

na tekstach i brak zaufania do rozumu umożliwiły rozwój drugiego systemu epistemologicznego, *al-irfan*, który swoje źródła miał w filozofii gnostycznej.

Na powstanie systemu *al-irfan* wpływ miała myśl neoplatońska, a przede wszystkim hermetyzm — egipsko-hellenistyczna forma gnozy. Poznanie możliwe tu było poprzez objawienie oraz doświadczenie wewnętrzne. Silna dychotomia pomiędzy tym, co widoczne, a tym, co ukryte, wyżej stawiała to drugie. Stąd świat zewnętrzny, doświadczalny zmysłowo nie przedstawiał większej wartości. O ile w systemie *al-bayan* głównym narzędziem była analogia polegająca na wyprowadzaniu z istniejącego korzenia kolejnych konsekwencji, analogia systemu *al-irfan* opierała się na podobieństwie. Przez to mogła przybierać różne formy i nie była związana żadnymi regułami. Al-Jabri stoi na stanowisku, iż *al-irfan* poprzez odrzucenie zasad rozumowych był odpowiedzialny za rozwój myśli irracjonalnej w świecie arabskim. Dlatego też system ten nazywa „rozumem zrezygnowanym” (*resigned reason*) [Hamarneh 1999, 9–10].

Ostatni system epistemologiczny — *al-burhan* (demonstracji) — swoje źródło miał w myśli greckiej, zwłaszcza w filozofii Arystotelesa. Jego podstawą były związki przyczynowe pomiędzy poszczególnymi elementami, przez co możliwa stała się idea prawa naturalnego [tamże, 10]. Zdaniem Al-Jabriego system ten miał za zadanie przewyciężyć dwa poprzednie systemy. Tak jak w powstaniu *al-bayan* ważną rolę odgrywały względy polityczne (obrona tradycji arabskiej przed obcymi elementami), także i w tym przypadku impulsem była polityka prowadzona przez państwo. Kalif Al-Mamun (786–833) postanowił rozprawić się z heretyckimi sektami, zwłaszcza manicheizmem oraz szyickim iluminacjonizmem. Wiedząc, iż ruchy te działały jako tajne stowarzyszenia, nie chciał zwalczać ich otwarcie (mogłoby to doprowadzić do wzmocnienia wiary wśród wyznawców). Uznał, iż lepszym narzędziem będzie rozpropagowanie racjonalnego dyskursu dyskredytującego gnostyczne filozofie [Al-Jabri 2011, 275]. Decyzja o przetłumaczeniu dzieł Arystotelesa, w szczególności z zakresu logiki, na język arabski była więc podyktowana względami ideologicznymi. To właśnie z tego powodu „racjonalny rozum” grecki nie był w stanie przewyciężyć do końca pozostałych dwóch systemów w myśli islamsko-arabskiej. Miał on na celu obronę dogmatów, a nie odkrywanie nowych prawd.

Z koncepcji zaproponowanej przez Al-Jabriego wyłaniają się dwa ciekawe wnioski. Po pierwsze, podważona zostaje idea jednego spójnego umysłu arabskiego. Możemy jedynie mówić o różnych nurtach, narzędziach postrzegania rzeczywistości, które do dziś funkcjonują w jego ramach. Po drugie, myśl arabsko-islamska od początku była pod silnym wpływem polityki i jej nadrzędnym celem była obrona dominującej ideologii. To stanowi główną przyczynę zacofania świata arabsko-islamskiego. Dopóki będzie on zwrócony w stronę przeszłości oraz nastawiony na zwalczanie wszystkiego, co stoi w sprzeczności z przyjętymi dogmatami, nie dokona się rzeczywisty postęp.

Podczas gdy Al-Jabri uznał język za ważny element formowania się rozumu w ramach systemu *al-bayan*, wielu innych badaczy jest przekonanych o jego nadrzędnym znaczeniu dla całej kultury arabsko-islamskiej. Dobrym tego przykładem może być koncepcja Hassana Ajamiiego, współczesnego filozofa oraz literata, który bardzo krytycznie ocenia współczesny świat Arabów i muzułmanów. Rozróżnia on stan zacofania, kiedy dana społeczność nie rozwija żadnych innowacji przyczyniających się do rozwoju ludzkości od stanu super zacofania, w którym potęguje się własne zacofanie, używając zdobyczy nauki i techniki w celu promowania ignorancji [Ajami 2012, strony?]. Jego zdaniem świat arabsko-islamski znajduje się obecnie w stanie super zacofania.

Na przykład, w czasach obecnych każda religijna sekta w świecie islamskim i arabskim dysponuje własnymi szkołami, uniwersytetami i mediami: kanałami telewizyjnymi, gazetami i stronami internetowymi. Głównym zadaniem tych instytucji jest kwestionowanie oraz zwalczanie innych sekt religijnych. Dzisiaj większość Arabów oraz muzułmanów używa nauki oraz technologii w celu promowania ignorancji i nienawiści, a także wypowiedaniu wojen przeciwko sobie nawzajem oraz przeciwko reszcie świata [tamże].

Ajami stoi na stanowisku, iż jednym z głównych powodów tej sytuacji jest fakt, że większość Arabów oraz muzułmanów traktuje język arabski jako źródło wiedzy.

[S]koro język arabski jest językiem Koranu, a przyjmując — z punktu widzenia muzułmanów, iż Koran jest boski, to również język arabski jest boski, tzn. jest to język Boga. Skoro zaś język arabski — z

perspektywy umysłu arabsko-islamskiego jest boski, to w takim razie język ten musi być źródłem wiedzy; inaczej nie byłby boski [tamże].

Przez to zdania dotyczące wierzeń religijnych otrzymują status pewników. A jeżeli religia traktowana jest jako pewnik, nie ma już miejsca na wątplenie czy dopuszczenie równoważności innych przekonań religijnych. Odrzucenie praw naukowych jako sposobu wyjaśniania świata sprawia, iż zarówno nauka jak i technika mogą być wykorzystywane jedynie w sposób instrumentalny³. Ich zadaniem staje się efektywne rozprzestrzenianie prawd.

Nie tylko nauka zostaje zakwestionowana. Podobnie dzieje się z logiką. Język ma swoje zasady, które stoją wyżej niż reguły logiki. Ajami twierdzi, iż właśnie to odrzucenie logiki jest źródłem problemów w komunikacji z innymi kulturami. Pozostałe języki traktowane są jako gorsze, nie stanowią bowiem źródła wiedzy. Co więcej, to nie współczesny, używany na co dzień język arabski ma szczególną rangę, ale język, który był używany w czasach powstania Koranu. „Dlatego każda próba wprowadzenia do języka oraz kultury arabskiej nowych naukowych bądź filozoficznych treści jest uznawana za usiłowanie zniszczenia boskiego języka islamu” [tamże].

Debata nad stosunkiem języka do logiki była ważnym tematem rozważań arabskich myślicieli już w czasach średniowiecznych. Najśłynniejszym jej przykładem był spór, jaki miał miejsce w Bagdadzie w roku 932 pomiędzy gramatykami, których reprezentował Abu Said al-Sirafi oraz logikami, na czele z Abu Bishr Mattą⁴. Zdaniem Abu Bishr

³ Kwestia ta podjęta została również przez autorów raportu *2010 World Social Science Report. Knowledge Divides. Background paper. Social Sciences in the Arab world* dotyczącego stanu nauk społecznych w świecie arabskim. Wskazują tam na powszechne przekonanie ludzi żyjących w kręgu kultury arabskiej, iż wiele ze zjawisk zachodzących w świecie może być wytłumaczonych poprzez działanie boskich mocy. Znaczna część badań naukowych staje się w ten sposób bezwartościowa. „Co więcej, badania w obrębie nauk społecznych są w najlepszym razie stratą czasu, a w najgorszym — oznaką niewierności i kwestionowania boskiej mocy” [Arvanitis, Waast, Al-Husban 2010, 5].

⁴ Debata mająca miejsce w salonie wezyra kalifa abbasydzkiego al-Muqtadira jest często przywoływana ostatnimi czasy. Zdaniem Muhsina Mahdiego świadczy o aktualności problemu. Stanowiła ważne kulturalne wydarzenie głównie ze względu na rangę osób w niej uczestniczących oraz doniosłość problemu. Nestoriański chrześcijanin Abu Bishr Matta przybył do Bagdadu, aby nauczać. Jego młodszy przeciwnik — filolog, teolog oraz jurysta, cieszył się ogromnym szacunkiem i słynął ze swojej mądrości oraz z faktu, iż

Matty, podczas gdy gramatycy w swoich dociekaniach muszą posiłkować się logiką, relacja ta nie jest zwrotna. Ponadto przedmiotem badań logików jest znaczenie, podczas gdy gramatycy zajmują się użyciem danych słów [Abed 2002, 900].

Gramatycy sprzeciwiali się wprowadzaniu greckiej filozofii i logiki do obszaru myśli islamskiej. Uważali bowiem, iż aby tego dokonać, myśliciele arabscy muszą zniekształcić objawiony język dany przez Boga i „zbudować język wewnątrz języka”. Al-Shirafi argumentował, iż każdy język posiada własne instrumenty określające, co w jego obrębie jest poprawne, a co nie. W języku arabskim na poziomie językowym instrumenty te należą do obszaru gramatyki oraz syntaksy a nie logiki [tamże].

Al-Jabri interpretuje dysputę w Bagdadzie jako konflikt między systemem epistemologicznym *al-bayan* a systemem *al-burhan*⁵. Stanowisko Al-Sirafiego podważające koncepcję „rozumu uniwersalnego” stało się dominujące w dyskursie arabsko-islamskim aż do dnia dzisiejszego.

Podobnego zdania jest Ajami, który uważa, iż zwycięstwo stanowiska reprezentowanego przez Al-Sirafiego w myśli arabskiej odpowiada na obecny stan super zacofania. Jeżeli zarówno filozofia jak i nauka opierają się na logice, wtedy zanegowanie tej ostatniej nieuchronnie doprowadzi to tego, iż dwie pierwsze dyscypliny również będą musiały zostać odrzucone. Współcześni Arabowie i muzułmanie dyskredytują naukę oraz filozofię, ponieważ wcześniej to samo zrobili z logiką. Mamy więc do czynienia z memem, który jest ciągle obecny w ich umysłach [Ajami 2012]. Ajami twierdzi, iż od czasów Al-Sirafiego filozofowie, teologowie oraz lingwiści arabscy posługują się jedną teorią

nie pobierał wynagrodzenia za swoje nauki jak i pracę jako sędziego [Mahdi 1970, 54–57].

⁵ Tekst rozmowy został utrwalony przez Abu Hayyan al-Tawhidiego w dziele *O przyjemności i biesiadowaniu*. Wezyr miał się zwrócić do przedstawicieli system *al-bayan*:

Czy możecie wyznaczyć kogoś z was do debaty z Mattą w kwestii logiki, gdzie stwierdza on: „nie ma innego sposobu na rozróżnienie, co jest dobre, a co złe, między prawdą a fałszem, sprawiedliwością a złem, dowodem a podejrzeniem, pewnością a wątpliwością niż poprzez to, co czerpiemy z logiki, do czego dochodzimy poprzez jej użycie i poprzez lekcję, jaką otrzymujemy od tego, który nam ją przyniósł, niezależnie od jego pozycji oraz ograniczeń [cyt. za: Al-Jabri 2011, 316].

języka, zgodnie z którą język jest źródłem wiedzy. Jeżeli język jest narzędziem odnoszącym się do znaczeń, które z kolei odnoszą się do faktów, to język z powodzeniem odnosi się do faktów rzeczywistych. Skoro zaś język z powodzeniem odnosi się do faktów w świecie, wynika stąd, iż jest on źródłem wiedzy [tamże].

Z samej idei języka jako podstawy poznania nie wynika bynajmniej, dlaczego system ten do dziś pozostaje w mocy. Zdaniem Ajamiego tym, co zadecydowało o sile tego systemu, był fakt, iż język arabski użyty w Koranie jest jedynym środkiem komunikacji z Bogiem. Przez to tekst Świętej Księgi nie może ulegać żadnym zmianom. Język ten przechował się w swojej klasycznej formie, stąd prawdy, które były przez niego głoszone, przetrwały do dziś niezmienione⁶. Inaczej jest w religii chrześcijańskiej, w której nie ma wymogu czytania Pisma Świętego w jego oryginalnym języku z czasów początku chrześcijaństwa, a sam język nie posiada szczególnego statutu [tamże].

Powrót rozumu uniwersalnego. Mohammed Arkoun

Podczas gdy Al-Jabri oraz Ajami przyjęli założenie o odrębności rozumu arabskiego, Mohammed Arkoun (1928–2010) postanowił umieścić go w szerszym kontekście rozumu jako takiego. Urodzony w Algierii Mohammed Arkoun pochodził z berberskiego klanu. Ponieważ swoje wykształcenie odebrał najpierw w języku francuskim, a następnie w arabskim, z powodzeniem łączył w swoich rozważaniach tradycje oraz osiągnięcia tych trzech kultur.

Głównym obszarem zainteresowań stało się krytyczne ujęcie islamu jako źródła wiedzy. Rozum islamski jest, zdaniem Arkouna, specyficzną odmianą rozumu jako takiego oraz rozumu religijnego w szczególności. Rozum islamski charakteryzuje się tym, iż funkcjonuje w ramach religijnych postulatów, tj. nie dyskutuje z nimi, ale traktuje je jako punkt wyjścia. Działa w obrębie „dogmatycznego ogrodzenia”, które nie pozwala mu na odejście od ortodoksji [Gunther 2005, 132]. „Dogmatyczne ogrodzenie” sprawia, iż poszczególni członkowie podzielają takie same podstawowe założenia i przeświadczenia, dzięki czemu zachowana jest spójność oraz konsekwencja. Działają oni bowiem zgodnie z uznaną ortodoksją. To właśnie oddziaływanie

⁶ Ze względów historycznych w drodze wyjątku dopuszczono recytację Koranu w języku tureckim

ortodoksji jest tak istotne dla rozumu islamskiego:

ortodoksja może być również definiowana jako *system wartości, który działa przede wszystkim w celu ochrony i bezpieczeństwa grupy*. To dlatego ortodoksja musi być ideologiczną wizją w przemożnym stopniu zorientowaną na subiektywne interesy grupy, do której należy. Jednakże grupa rozumiana jako „zbiorowa świadomość” nie jest *nigdy* świadoma swojego subiektywnego, tendencyjnego użycia historii; postrzega swoją ortodoksję jako prawdziwą ekspresję własnej tożsamości [cyt. za: Gunther 2005, 139].

Ortodoksja w tym ujęciu determinuje rozwój danej grupy, wpływając na postrzeganie i konstruowanie historii.

Tak oto pojęcie ortodoksji jest zawsze używane w sensie teologicznym, jednakże nigdy nie było pomyślane w sensie historycznym. Jednakże można śmiało wskazać, iż jest ono wynikiem powolnego, historycznego procesu selekcji, eliminacji bądź rozpowszechniania nazw, dzieł, szkół, idei zgodnie z celami obieranymi przez daną grupę wspólnotę, władzę w danym miejscu [cyt. za: tamże].

Tematy nie mieszczące się w obrębie ortodoksji są, w ujęciu Arkouna, *niepomyślane* i *nie do pomyślenia*. Są to takie kwestie jak objawienie, sekularyzm czy indywidualizm [Zayd 2006, 84]. Tymczasem jeżeli w ramach pewnej tradycji to, co *niepomyślane*, obejmuje swoim zakresem znaczny obszar, wówczas krytyczne możliwości rozumu są bardzo ograniczone, podobnie jak pole tego, co *pomyślane* [Kassab 2010, 179]. Jeżeli rozum islamski w dalszym ciągu będzie odnosił się do tematów dopuszczonych przez ortodoksję, nie będzie w stanie rozwiązywać aktualnych problemów.

Krytykując ograniczenia narzucone przez ortodoksję, Arkoun postuluje stworzenie nowej krytycznej epistemologii, która zakresem swoich badań objęłaby również tematy, które do tej pory pozostawałyby *niepomyślane*. Tylko w ten sposób będzie ona mogła odpowiadać na rzeczywiste problemy współczesnego świata arabsko-islamskiego.

Podsumowanie

Zagadnienia wiedzy i poznania, z perspektywy przedstawionej w tym artykule, wydają się podstawowe dla współczesnej kultury arabsko-

islamskiej. Z jednej strony są one fundamentalne dla badań dotyczących początków powstawania tego świata. Z drugiej, bez krytycznego podejścia do tych tematów nie będzie możliwe odrzucenie funkcjonujących siatek referencyjnych dotyczących Arabów i muzułmanów, zarówno z ich punktu widzenia, jak i z perspektywy człowieka Zachodu. Dopiero to odrzucenie przyczyni się do budowania nowych dyskursów, adekwatnych w ujmowaniu współczesnego świata.

Przedstawione w tym artykule koncepcje współczesnych badaczy pokazują, jak ważny jest sam proces nabywania wiedzy. O ile zazwyczaj patrzy się na naukę pod kątem jej rezultatów, nie zwraca się uwagi na jej początki. A to właśnie te podstawy, założenia i narzędzia badawcze obrane na samym początku determinują cały proces badawczy oraz uzyskane wyniki.

BIBLIOGRAFIA

- Abed, S. B., 2002, *Language*, [w:] S. H. Nasr, O. Leaman (red.), *History of Islamic Philosophy. Part II*, London: Routledge.
- Abu-Rabi, I., 2004, *Contemporary Arab Thought. Studies In Post-1967 Arab Intellectual History*, London: Pluto Press.
- Abu-Rabi, I., 1996, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, New York: SUNY Press.
- Abu-Rabi, I., 2003, *Toward a Critical Arab Reason: The Contributions of the Moroccan Philosopher Muhammad Abid al-Jabiri*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Ajami, H., 2012, *Deconstruction of the Arab-Islamic Mind*, <http://www.ahewar.org/eng/show.art.asp?aid=1573> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Al-Azm, S. J., 2010, *Orientalism, Occidentalism, and Islamism: Keynote Address to "Orientalism and Fundamentalism in Islamic and Judaic Critique: A Conference Honoring Sadik Al-Azm"*, [w:] "Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East", 30 (2010).
- Al-Jabri, M. A., 2011, *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*, London: I.B.Tauris & Co. Ltd.
- Arvanitis, R., Waast, R., Al-Husban, A. H., 2010, *2010 World Social Science Report. Knowledge Divides. Background paper. Social sciences in the Arab world*, UNESCO Publishing / International Social Science Council, <http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001906/190653E.pdf> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Gunther, U., 2005, *Mohammed Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought*, [w:] S. Taji-Farouki (red.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press.
- Hamarneh, W., 1999, *Introduction*, [w:] M. A. Al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, Austin: The University of Texas.

- Hanafi, H., 2010, *From Orientalism To Occidentalism*, [w:] "Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook", 1 (2010).
- Hersh, S. M., 2004, *The Grey Zone. How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib*, [w:] *The New Yorker*, 24.05.2004, <http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fact?currentPage=4> (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Kassab, E. S., 2010, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press.
- Khoury, M. A., 1988, *Criticism and the Heritage: Adonis as Advocate of the New Arab Culture*, [w:] G. N. Atiyeh, i M. Oweiss (red.), *Arab Civilization. Challenges and Responses. Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*, New York: SUNY Press.
- Leaman, O., 2004, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, Warszawa: Aletheia.
- Lockman, Z., 2004, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahdi, M., 1970, *Language and Logic in Classical Islam*, [w:] G. E. von Grunebaum (red.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Smith, L., 2004, *Inside The Arab Mind. What's Wrong with the White House's Book on Arab Nationalism*, [w:] *Slate*, 27.05.2004, http://www.slate.com/articles/news_and_politics/foreigners/2004/05/inside_the_arab_mind.single.html (dostęp z dnia 03.09.2012).
- Wardeh, N. M., 2010, *From Ali Ahmad Said to Adonis: A Study of Adonis's Controversial Position on Arab Cultural Heritage (turath)*, [w:] "Asian Culture and History", 2 (2010).
- Zayd, N. A., 2006, *Reformation of Islamic Thought Scientific Council For Government Policy. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

ABSTRACT

CRITIQUE OF THE ARAB MIND. CONTEMPORARY ARAB THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE ISSUES OF REASON AND COGNITION

In this article I will present different stands of Arab scholars with respect to one of the key issues of Orientalism — the Arab mind. The assumption of individuality and invariable nature of Arab mind was one of the foundations of the oriental thought. With the development of postcolonial thought in the second half of the 20th century, some Arab scholars rejected this assumption, while the others tried to redefine its essence. Hence, the study of such issues as reason and cognition was so important. According to Mohammad Abed Al-Jabri, what distinguishes Arab reason is the fact that in Islamic philosophy the connection between epistemology and ideology was much stronger than in the European culture. As a result, Islamic philosophy used epistemology and logic not for the sake of uncovering the 'truth', but in the defence of its own ideological claims. Al-Jabri argues that in order to understand contemporary Arab-Islamic thought it is necessary to study its beginning (VII–IX centuries AD), since instruments of reason established in that period have remained until today. Other philosophers, like Mohammed Arkoun place Arab reason in wider context of reason as such. The knowledge of the way of cognition within Arab culture seems to be the key to understanding of their world.



PATRYK SZAJ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FRAGMENT, CZYLI POGRANICZE FILOZOFII I LITERATURY W PISARSTWIE EMILA CIORANA

*Fragmenty,
wydzieliny duszy,
skrzepy dwudziestego wieku*
Gottfried Benn [Benn 1999, 83]

Pisać o Emilu Cioranie¹ to ważyć się na podejmowanie zadania — w pewnym sensie — niewykonalnego. Nie bez powodu Michał Paweł Markowski utyskuje, że od dawna bardzo chciałby, lecz nie umie stworzyć o nim eseju [Markowski 2009, 282]. Tak jak Cioran², zaczyna się więc od aporii. Jest bowiem w tym przedsięwzięciu — pisaniu tekstu nie do napisania — coś iście cioranowskiego (myślenie myśli nie do pomyślenia było wszak jedną z jego obsesji³), a jednocześnie — coś radykalnie z Cioranem niezgodnego: czynić go przedmiotem artykułu naukowego to przecież postępować wbrew niemu. Nie tylko dlatego, że jego twórczość dyktowana była radykalnym sprzeciwem wobec filozofii akademickiej, a nawet wobec samej idei uniwersytetu⁴. Także — przede wszystkim — ze względu na jej programowo fragmentaryczny

¹ W artykule tym odwołuję się do dwóch książek wypełnionych przez najbardziej programowe wypowiedzi Ciorana. Są to: *Rozmowy z Cioranem* [Cioran 1999] oraz *Zeszyty 1957-1972* [Cioran 2004].

² „— Kończy pan w ślepym zaułku. — Błąd. *Zacząłem* od ślepego zaułka” [Cioran 2004, 238].

³ Tak stawiała problem Susan Sontag [Sontag 1968], dodając, że właściwością Ciorana jest, iż „podejmuje tok myśli w tym miejscu, gdzie ktoś inny by zakończył. Zaczyna od konkluzji — i idzie dalej” [cyt. za: Zabłocki 1990, 296].

⁴ „Z uniwersytetem zerwałem całkowicie. Ba, nawet jestem wrogiem uniwersytetu”, „Całą moją ambicją było zostać myślicielem prywatnym [...]. Gdybym robił karierę uniwersytecką, wszystko to by się rozmyło, [...] bo przecież musiałbym przyjąć jakiś ton serio, zacząć myśleć bezosobowo” [Cioran 1999, 33, 209].

charakter. Zamiast jednak kapitulować przed aporią systematycznego pisania o myśli fragmentarycznej, chciałbym — rozumiejąc aporię na sposób Derridiański jako niewiedzę, dokąd się zmierza, doświadczenie braku przejścia, poczucie zablokowania drogi, zatrzymania się „w miejscu, gdzie każdy problem lub problematyka staje się niemożliwa i gdzie jesteśmy wystawieni, całkiem bezbronni, bez żadnej podpórki” [Derrida 1993, 12] — uczynić ją — poniekąd — tematem artykułu.

Jak się rzekło, twórczość Ciorana zastawia na badacza rozmaite sidła już w punkcie wyjścia. Czy jest to literatura, czy — jednak — filozofia? A może: filozofia jako rodzaj pisarstwa? Najbezpieczniej byłoby chyba nazywać Ciorana „mędrce”, gdyby nie fakt, że była to raczej jego tęsknota niżli postawa: „Mam zbyt wiele wyrzutów, by być materiałem na mędrca. Mędrzec się nie gryzie, nie *samobiczuje się*” [Cioran 2004, 145]. Podobnie — czyli nie najlepiej — mają się próby przyszyca autorowi *Na szczytach rozpaczy* rozmaitych łątek. Byłby to sceptyk, a nawet — jak chciałby Bernd Mattheus — sceptyk radykalny [Mattheus 2008]? Tak, jeśli wziąć pod uwagę, że sceptycyzm stanowił dla niego swego rodzaju antidotum na rozpacz, nigdy zaś — metodyczne wątpienie. Trudno także bez zastrzeżeń nazwać go ateistą, skoro był raczej — jak sam się określał — umysłem religijnym pozbawionym wiary, co nie przeszkadzało mu wcale w ustawicznym oskarżaniu Boga o nieudolność Stworzenia. Cioran uciekał również przed etykietą nihilisty czy pesymisty, bo cóż to za pesymista, który na co dzień jest „pogodnym człowiekiem, czarującym kompanem, najmilszym współbiednikiem” [Bosquet 1995, 19]? Stosunkowo najchętniej określał się mianem heretyka⁵, co jednak skłania do zapytania: heretyka wobec czego? Nie do końca ściśle jest nawet — zaproponowane przez Ireneusza Kanię — umieszczenie Ciorana „w szeroko rozumianym nurcie egzystencjalistycznym” [Kania 2001, 187], do którego przynależć mógłby tylko ze względu na podobny do egzystencjalistów punkt wyjścia, jakim była wizja świata i istnienia jako absurdu. Poza tym jednak propozycje Ciorana mieszczą się na antypodach heroicznej filozofii czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu. Najrozsądniej byłoby więc chyba nazwać go

⁵ „Świętość herezji, mdłość ortodoksji”, „Chciałbym napisać generalną rehabilitację herezji” [Cioran 2004, 48, 202]. Ioan-Petru Couliano nazywa Ciorana „heretykiem nawet pośród heretyków” [cyt. za: Kania 2001, 189].

myślicielem osobnym, pod pewnymi względami typowym, lecz zarazem niepowtarzalnym [zob. Mróz 2005, 211]. Dlatego też lepiej niż utarte kategorie zdają się oddawać mu sprawiedliwość określenia „poetyckie”: „budziiciel myśli” [Bosquet 1995, 19], „filozof odrzucenia” [Filek 2005], „samobójstwo myśli” [Mróz 2005], „Beduin myśli” [Cioran 2004, 613], „snobizm rozpaczy” [Zagajewski 2007, 86]. Celował w nich zresztą sam Cioran, mówiąc o sobie: „filozof-wyjec”, „histeryk ataraksji”, „osłabły bogomił”, „nieudany epileptyk”.

Być może trudność teoretycznego uchwycenia myśli autora *Zarysu rozkładu* sprawia, że wciąż aktualny pozostaje stan, nad którym już w 1992 roku ubolewał Kania:

Jest doprawdy czymś dziwnym i po trosze żenującym, że przedstawiając polskiemu czytelnikowi książkę Emila Ciorana, muszą rozpoczynać od przytoczenia elementarnych faktów z jego biografii. Powód jest prosty: ten sławny (choć na ogół w kręgach elitarnych) filozofujący pisarz, eseista, jest u nas prawie zupełnie nieznan! [Kania 2001, 182]⁶

Tak też w 1996 roku twierdził Tadeusz Chawziuk: „Cioran nadal pozostaje dla nas tajemnicą” [Chawziuk 1996, 1], a jeszcze w roku 2008 Sławomir Piechaczek utyskiwał, że — coraz częstsze wprawdzie — publikacje na temat twórczości rumuńsko-francuskiego pisarza mają „zazwyczaj charakter li tylko okolicznościowy lub przyczynkarski” [Piechaczek 2008, 108]. Wydaje się, że opinie te pozostają w mocy także dziś. Cioran nadal jest twórcą nierozpoznanym, mało obecnym w polskim dyskursie humanistycznym, w związku z czym wiele artykułów na jego temat zatrzymuje się na poziomie ogólnikowych rozpoznań, a ich autorzy wciąż odczuwają potrzebę przybliżenia czytelnikom sylwetki pisarza oraz przedstawiania „elementarnych faktów z jego biografii”.

W artykule tym chciałbym prześledzić jeden, niezwykle istotny aspekt pisarstwa Ciorana, który pozornie zatrzymuje się na poziomie poetologii, jednak w praktyce implikuje wiele rozległych problemów. Chodzi o posługiwanie się przez autora *Zarysu rozkładu* poetyką fragmentu, która sprawia liczne trudności interpretatorom jego

⁶ Tekst pierwotnie ukazał się jako przedmowa do pierwszego polskiego wydania książki *Na szczytach rozpaczy*.

twórczości, a także skłania do ponownego przemyślenia relacji pomiędzy dyskursami filozofii i literatury. Chciałbym więc, przyjrzaawszy się przyczynom i konsekwencjom wyboru przez Ciorana poetyki pisarstwa fragmentarycznego, w jakiś sposób odpowiedzieć na wezwanie (i wyzwanie) sformułowane już dawno przez Chawziuka:

Nawet najbardziej bystrzy komentatorzy poprzestają na wyliczeniu tych cech [pisarstwa Ciorana: sceptycyzm, pesymizm, fragmentaryzacja wypowiedzi, kult stylu], pomijając milczeniem możliwe pytanie, jak one mają się do siebie, czyli, czy łączy je coś ponad przypadkowe współwystępowanie u jednego autora. Być może wszystkie dadzą się wyprowadzić z jednej, lecz jeśli nie — także może to coś oznaczać [Chawziuk 1996, 1].

Uważam, że takie związki pomiędzy poszczególnymi cechami pisarstwa Ciorana występują, co postaram się ukazać w tym artykule, przy okazji podejmując próbę rewaloryzacji związków pomiędzy literaturą a filozofią.

Filozofia, literatura, twórczość

Historia sporów o wzajemne zbieżności lub rozbieżności — zależnie od przyjęcia perspektywy tożsamościowej bądź różnicującej — dyskursów literatury i filozofii jest długa i wielonurtowa. Nie stawiam sobie za cel jej rekapitulacji⁷. Chciałbym natomiast pokazać, jakie propozycje zgłasza w tej debacie twórczość Emila Ciorana, pochodzącego z Rumunii, a piszącego po francusku autora posługującego się specyficznym, pogranicznym „gatunkiem” fragmentu, sytuującym się na marginesach zarówno filozofii, jak i literatury, a jednocześnie podważającym ich twarde, esencjalne wyznaczniki. Zdaję sobie przy tym sprawę, że już samo mówienie o pograniczności wymaga przyjęcia perspektywy bliskiej myśleniu tożsamościowemu, lecz nie do końca z nim zbieżnej — fragment Cioranowski zdaje się bowiem podważać sam binaryzm albo-albo, czego — mam nadzieję — dowiedzie mój artykuł.

⁷ Odsyłam do prac syntetycznie podsumowujących dyskusję: [Januskiewicz 1997] i [Michalski 2003].

Do zbliżenia dyskursów literatury i filozofii doszło już u fragmentarystów z kręgu romantyzmu jenajskiego. Nie znosząc całkowicie różnic między nimi, jenajczycy traktowali je jako dwie modalności jednego procesu — twórczości [zob. Schlegel 2009], która z kolei stanowiła działanie zmierzające ku *Bildung* — egzystencjalnemu ukształtowaniu podmiotu. Twórczość zaś była projektem totalnym, mającym ogarniać całość doświadczenia i nieskończoność wszechświata, oraz nadawać jednemu i drugiemu sens. Ideały te mogły spełniać tylko, jak powiadali jenajczycy, sympoezja i symfilozofia, mieszczące w sobie oba dyskursy, a także inne dziedziny ludzkiej twórczości. „Filologia i filozofia są jednym” — pisał Novalis [cyt. za: Schlegel 2009, XXI]. Friedrich Schlegel natomiast, utyskując, że „w tym, co nazywa się filozofią sztuki, zazwyczaj brakuje jednego z dwojga: albo filozofii, albo sztuki”, postulował: „Wszelka sztuka powinna stać się nauką, a wszelka nauka sztuką. Poezja i filozofia powinny się zjednoczyć” [Schlegel 2009, 5, 30]. W romantyzmie jenajskim doszło zatem do swoistej fuzji dyskursów, której adekwatnym środkiem wyrazu miał być fragment, czyli uniwersalna „forma bez formy”, mieszcząca w sobie zarówno literaturę, jak i filozofię, lub — ściślej rzecz ujmując — szczytkowe elementy każdej z nich.

Jako „gatunek” pograniczny fragment nowoczesny od swego zarania zawiera więc pierwiastki obu dyskursów, jednocześnie jednak — sprzeciwiając się zastanym konwencjom i niepewnie wychylając w przyszłość — staje wobec każdego z nich w opozycji. Przyjrzyjmy się najpierw jego stanowisku antyfilozoficznemu, wyrażającemu się w zwrocie przeciw filozofii systemowej, którą podawali w wątpliwość już jenajczycy („Filozofia systematyczna powinna się nazywać filozofią względną” [cyt. za: Schlegel 2009, LVI]). Krytyka ta osiągnęła apogeum bodaj u Nietzschego („Nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi. Pożądanie systemu jest brakiem rzetelności” [Nietzsche 1973, 34]), a jej dziedzictwo podjął później Cioran, dla którego Nietzsche był „ze wszech miar wyzwolicielem. To on sabotował styl filozofii akademickiej, zrobił *zama*ch na ideę systemu” [Cioran 1999, 17]. Skąd więc owa radykalnie antysystemowa postawa fragmentarysty?

Przeciw metodzie

Cioran posługiwał się poetyką fragmentu, by tak rzec, programowo. Mając świadomość, że ujmowanie jego twórczości od strony teoretycznej jest nieuchronnie skazane na odzieranie jej z wymiaru emotywnego, w rekonstrukcji Cioranowskiego fragmentaryzmu będę posiłkował się licznymi cytatami, od szeregu cytatów też zacznę:

Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafałszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe [Cioran 1999, 189].

Dramat wszelkiej ustrukturuwanej refleksji [tkwi w tym, że] nie pozwala ona na fałsz, kłamiemy sobie, byleby zachować spójność. [...] Myśl fragmentaryczna odbija wszystkie aspekty [...] doświadczenia, systemowa — tylko jeden aspekt, ten *kontrolowany*, a więc zubożony [Cioran 1999, 17–18].

Filozof przekonany, że opracował system, w istocie stosuje do wszystkiego ten sam schemat, gardząc przy tym oczywistością, różnorodnością i zdrowym rozsądkiem [Cioran 2004, 101].

Ludzie, których najbardziej nie cierpię, to wyznawcy systemów, ci, którzy nie mają poglądów, lecz *tampon*, który nakładają na poglądy. Mają podpis, lecz nie mają osobowości. X na każde pytanie ma zawsze jedną, tę samą odpowiedź. Toteż rozwiązał wszystkie problemy [Cioran 2004, 211].

Fragment jest przyrodzonym mi sposobem ekspresji, bycia. Urodziłem się *dla* fragmentu. Natomiast system jest moją niewolą, moją śmiercią duchową. System jest tyranią, uduszeniem, ślepym zaułkiem. Moim przeciwieństwem, co się tyczy formy umysłu, jest Hegel [Cioran 2004, 632].

Wyliczenie to (które można by kontynuować) świadczy, że fragment jawi się jako konsekwencja odwrotu Ciorana od filozofii spekulatywnej, jaki nastąpił już w jego debiutanckiej, pisanej jeszcze po rumuńsku książce, *Na szczytach rozpacz*. Odwrót ten posiada co najmniej kilka źródeł: wynika, po pierwsze, z niechęci autora *Upadku w czas* do podmiotu epistemologicznego, w którego żyłach — mówiąc językiem Wilhelma Diltheya — nie płynie krew, lecz rozcieńczony sok. Filozofowie systemowi więc „nie mają duszy, tylko *metodę*” [Cioran 2004, 455], a realne problemy egzystencjalne redukują do rzędu abstrakcyjnych rozważań. Drugą przyczyną zerwania Ciorana z

pisarstwem całościowym jest nieuchronne uproszczenie, jakiemu podlega życie wtłoczone w ramy systemu, gdy tymczasem „spełnia [ono] wszelkie warunki Nierozwiązywalnego” [Cioran 2004, 135]. Po trzecie wreszcie, zerwanie to wynika z „nieuczciwości” systematyków, krępowanych wymogiem spójności, a przeto neutralizujących elementy niepoddające się totalizacji. Cioran podziela przy tym punkt widzenia typowy dla większości fragmentarystów: twierdzi, że każdy system jest mimowolnym fragmentem, nigdy nie da się bowiem osiągnąć perspektywy całościowej [zob. Hilsbecher 1972].

Puste miejsce po podmiocie epistemologicznym Cioran pragnął zastąpić podmiotem egzystencjalnym. Był bowiem przekonany, że „filozofia powinna być czymś przeżywanym osobiście, doświadczeniem osobistym. Filozofię powinno się uprawiać na ulicy, splatać w jedno filozofię i życie” [Cioran 1999, 210]. Od razu wypada zauważyć, że trudno traktować ów podmiot jako substancjalny, zwarty, niezmienny i wewnętrznie spójny. Okazuje się on nieuchronnie sfragmentaryzowany, skazany na prowadzenie „refleksji z poharatanego życia”, by z kolei posłużyć się sformułowaniem Theodora W. Adorno [Adorno, 1999].

Prze-czytać fragment: wymóg aporetyczny

Już ten pobieżny rzut oka na motywacje pisarstwa Ciorana rodzi zasadniczy problem z zakresu poetyki odbioru. Wydaje się bowiem, że interpretacji myśli fragmentarycznej towarzyszy jawnie aporetyczne założenie — próbuje się usystematyzować coś, co zwraca się przeciw systemowi, próbuje się całościowo ująć coś, co całościowemu ujęciu się wymyka. Inaczej mówiąc, pisać artykuł naukowy o Cioranie to postępować wbrew Cioranowi⁸. A jednak — to paradoks iście cioranowski — wydaje się, że scalająca interpretacja jego myśli jest jednocześnie niemożliwa, jak i... nietrudna. Bardzo trafny w tym kontekście sąd wyraził Dariusz Czaja. Ów „filozof-wyjec” [Cioran 2004, 10] przez całe życie pisał według niego tylko jedną książkę, której tematem były „rozpisane na akapity deklinacje słowa «rozpacz»” [Czaja 2009, 246], co z kolei przywołuje na myśl słynne *dictum* Martina Heideggera: „każdy myśliciel myśli tylko jedną, jedyną myśl” [cyt. za:

⁸ „Są już doktoraty na mój temat. Ale jestem przeciwko nim, w ogóle przeciwko temu gatunkowi” [Cioran 1999, s. 33].

Markowski 1997, 35–36]. Swój wariant tej samej opinii dał zresztą sam Cioran: „moje książki nie są pisane niezależnie od siebie, [...] są stacjami jednego dziennika: najchętniej opatrzyłbym je identycznym tytułem” [cyt. za: Mathheus 2008, 201]. Już debiut Ciorana, *Na szczytach rozpaczy*, zdaniem Ireneusza Kani, „zawiera w załączku nieomal wszystkie główne wątki myśli Ciorana” [Kania 2001, 183]⁹. Każdy z tych wątków powraca w każdej z jego książek: „Napisałem dziesięć książek — pięć po rumuńsku, pięć po francusku. We wszystkich, od pierwszej do ostatniej, powracają te same obsesje, potem usuwają się, by zjawić się na powrót” [Cioran 2004, 657]; „w tym, co piszę, nie ma żadnej progresji” [Cioran 1999, 190]. Z jednej więc strony — fragmentaryczność Ciorana wydaje się zabraniać scalania jego myśli poprzez zapełnianie jej intencjonalnych luk. Z drugiej jednak — konieczne wydaje się odwoływanie do całości dzieła autora *Złego demiurga* (który obraziłby się ona oba słowa: „całość” i „dzieło”). Nie idzie tu o zamknięcie jej w jednorodnej, skończonej i stabilnej wykładni, lecz właśnie o usytuowanie w hermeneutycznym kole, po którym ruch nigdy się nie kończy: całość jest odsuwana jako zawsze potencjalna i nieosiągalna perspektywa; po którym krążymy od fragmentu do fragmentu, wchodzących ze sobą w dialog, a czasem wyniszczających się wzajemnie¹⁰. Owa zasadnicza rozbieżność: „pisanie fragmentami — myślenie jednej myśli”, skłania do zastanowienia nad prawomocnością systematycznego traktowania myśli fragmentarycznej.

Problem ten podjął niegdyś, na przykładzie Friedricha Nietzschego, Michał Paweł Markowski. Wnioski, do jakich doszedł autor książki *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, przystają — jak sądzę — również do pisarstwa Ciorana:

⁹ Cioran mówił o niej: „wszystko, co napisałem później, już w niej jest. Była jej rumuńska reedycja, ale to książka bardzo źle napisana, bez stylu, książka szalona, zawierająca jednak całą moją myśl. Nie sposób jej przełożyć, bo nie ma w niej żadnej dyscypliny, taki rumuński styl, wszystko się rozłązi [Cioran 1999, 256].

¹⁰ Por. „Oczywiście nigdy nie wolno czytać książki aforystycznej od deski do deski, bo odnosi się wrażenie zupełnego chaosu i braku powagi. Trzeba ją czytać wyłącznie wieczorem, przed pójściem do łóżka. Albo w chwili chandry, obrzydzenia. Jeśli pan przeczyta Chamforta od początku do końca, to jest to zupełnie bez sensu, gdyż te aforyzmy wzajemnie się niszczą. Aforyzmy to migawkowe uogólnienia. Myśl nieciągła” [Cioran 1999, 66].

Dzieło Nietzschego nie jest ani systemem filozoficznym, ani nieuporządkowanym zbiorem tekstów nie poddanym żadnej regule, lecz rozwija się ono konsekwentnie (i jednocześnie) na dwóch płaszczyznach, albo raczej między dwoma biegunami: między traktatem i fragmentem (Blanchot), dyskursem i tekstem (Blondel), monologiem i polilogiem (Nehamas) [Markowski 1997, 34].

Markowskiemu zależy na wydostaniu się poza binarne opozycje, dlatego przytacza on rozpoznania trzech wymienionych interpretatorów Nietzschego, aby pokazać, że — po pierwsze — nieciągłość „nie jest prostym odwróceniem ciągłości, [...] fragmentaryczność nie odsyła do scalającej wizji” — po drugie — „lektura filozoficzna [...] zmierzająca zwykle do wypreparowania z tekstu jego myślowej zawartości (i w ten sposób przekształcająca go w «dyskurs»), powinna zostać [...] także lekturą filologiczną: cierpliwym odślanianiem tekstualnych sprzeniewierzeń wobec dyskursu”, a wreszcie — po trzecie — „gestem tego filozofowania nie jest maksyma, lecz demaskacja” [Markowski 1997, 29, 30–31, 34]¹¹. W tej optyce nawet sprzeczność, której pochwałę wielokrotnie głosił Cioran¹², nie jest zwykłym paradoksem, lecz raczej jukstapozycją — równorzędnym, parataktycznym zestawieniem (pozornie) opozycyjnych elementów.

Okazuje się zatem, że tym, przeciw czemu w istocie występuje fragment (Nietzscheański czy Cioranowski), atakując filozofię systematyczną, jest kategoria całości, stanowiąca zwornik sensu metafizycznej wykładni świata. Jak twierdził już Arystoteles, „całością nazywa się to, czemu nie brakuje żadnej części, z których z natury swej powinno się składać, oraz to, co tak obejmuje części, że tworzą one jedność” [Arystoteles 1990, 708]. Cioran „replikuje”: „myśl chaotyczna to ciąg idei zazębiających się w sposób niekonieczny; to myśl, która, zamiast iść naprzód, rozlewa się we wszystkich kierunkach i w końcu tonie sama w sobie” [Cioran 1999, 224]. Myśl fragmentaryczna, która

¹¹ Ostatni cytat jest bezpośrednim przytoczeniem zdania Barry’ego Allena.

¹² Np. „Ponieważ tak czy owak są to kwestie nierozwiązywalne i ponieważ skutkiem mego temperamentu zmieniam ciągle nastrój, nie potrafię skonstruować systemu. System nie toleruje sprzeczności. Taka jest moja postawa i wyciągam z niej wnioski. Dlatego piszę fragmentami — po to, by móc sobie przeczyć. Sprzeczność jest częścią mojej natury, zresztą, prawdę mówiąc, wszystkich” [Cioran 1999, 109]. Cioran w sposób dość oczywisty podejmuje dziedzictwo fragmentów Friedricha Schlegla, np.: „Każde zdanie, każda książka, która sobie nie przeczy, nie jest doskonała”.

nie składa się w system (nazywany przez Ciorana „głępszą wersją religii” — Cioran 2004, 341), zwraca się więc właśnie przeciw fundującemu metafizykę zachodnią myśleniu całościowemu, w którym także Nietzsche odnajdywał przejawy nihilizmu („[człowiek] wymyślił [...] sobie taką całość, by móc wierzyć w swą wartość” [Nietzsche 2001, 97]). Poetyka fragmentu Ciorana, w takiej mierze, w jakiej opisuje rozkład, dyspersję sensu, rozprzęgnięcie cywilizacji, słowem — rozsypanie się całości jako zwornika wartości — staje się wyrazem upadku legitymizujących zachodnią kulturę metanarracji, a tym samym wpisuje się w nihilistyczną diagnozę, po raz pierwszy postawioną przez Nietzschego. Trzy cytaty z Ciorana:

Myśl połamana, fragmentaryczna, ma w sobie całą niekoherencję życia, tymczasem myśl spójna respektuje tylko własne prawa i nie zniżyłaby się nigdy do odbijania życia, a tym bardziej paktowania z nim [Cioran 2004, 109].

Gdy nie mamy celu, do którego zdążają wszystkie nasze uczynki, lubimy jedynie myśl nieciągłą, potrzaskaną, obraz naszego życia, które rozpadło się na kawałki [Cioran 2004, 142].

Fragment [...] jest dumnym zwieńczeniem przeistoczonej chwili, ze wszystkimi sprzecznościami, jakie stąd wypływają. Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafałszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe [Cioran 1999, 189].

Fragment wyraża więc i upadek jeszcze jednej kategorii znajdującej się na usługach zachodniej metafizyki: teleologii, chaos nieskładających się w całość zdarzeń zamykającej (ujarzmiającej) w systemie myślenia przyczynowo-skutkowego, dążącego do osiągnięcia określonego, jasno wytyczonego celu (telosu). Jako sposób opisu doświadczenia „osobistego”, doświadczenia „umysłu nieciągłego” [Cioran 2004, 45], „człowieka poskładanego z kawałków” [Cioran 2004, 84], „myśli rozsypanej w proch” [Cioran 2004, 385], fragment okazuje się równie adekwatnym świadectwem epoki upadku wysokich wartości, na których gruzach wyrosło nihilistyczne bez-gruncie, a przeto całym sobą wykracza przeciw, metafizycznej z natury, lekturze całościującej (totalizującej).

Marginesy

Po tych wstępnych rozpoznaniach, pora wrócić do tytułowego zagadnienia artykułu. Jak dotąd wskazywałem przede wszystkim na radykalnie antyfilozoficzny wymiar pisarstwa fragmentarycznego. Cioran jawi się w tej perspektywie jako filozof-apostata, filozof nieprzejednanie krytykujący samą filozofię. Co więcej, niektórym wątpliwe wydaje się nazywanie go filozofem, w związku z czym bezpieczniejsze okazują się określenia „pisarz” czy „eseista”. A jeśli tak, to należałoby zapytać o kwestię „literackości” fragmentu. Jak się zdaje, wyraża się ona przede wszystkim w jego funkcji demaskatorskiej, czyli w ujawnianiu figuratywnych podstaw dyskursu filozoficznego:

Okazuje się bowiem, że wbrew ponawianym często postulatom filozofia nie może (nie chce, nie potrafi) do końca wyrzec się obrazowych środków kształtowania swego języka, tradycyjnie postrzeganych jako znamienne dla literatury. [...] W tym stylu myślenia *mythos* to radykalna dekonstrukcja *logos* [Zawadzki 2009, 370–371].

Filozofia zmierza, rzecz jasna, do pewności: „Ustalić konieczność, dopełnić myślenie, scalić je w imię totalności i systemowości to cel pewnościowej Filozofii” [Kunce 2001, 59]. Cioranowski fragmentarysta jest jednakże „mąciwodą”¹³ — demaskując figuratywność własnego dyskursu, dekonstruuje równocześnie pewnościowe u(p)roszczenia dyskursu filozoficznego. Podważa tym samym jego pretensje do odkrywania prawdy, jakkolwiek — w sposób idealistyczny, adekwacyjny czy też logiczny — byśmy ją rozumieli. Zgodnie z konstatacją Nietzschego, po prostu nie może ona istnieć w świecie, który stał się baśnią. Skłania to do znacznej redukcji filozoficznych ambicji, a także — jak się zdaje — zbliża fragmentarystę do pisarza. Cioran:

Nie proponuję prawd, lecz tylko półprzekonania, herezje bez następstw, które nikomu ani nie pomogły, ani nie szkodziły. Zawsze będę kimś bez uczniów— i taki też jest mój zamiar. Ludzie dążą za nami tylko gdy rozstrzygamy o czymś, przyjmujemy jakąś postawę,

¹³ „W metafizyce, podobnie jak we wszystkim, zachowuję się jak mąciwoda” — powiada Cioran [Cioran 2004, 351].

albo gdy przemawiamy w imieniu ludzi do bogów. Ale ani jedni, ani drudzy nie są moją specjalnością. Jestem sam i nie boleję nad tym [Cioran 2004, 29].

Jednakże Cioran-fragmentarysta w równej mierze dystansuje się wobec filozofii, co i wobec literatury. Antyliterackim odpowiednikiem jego sprzeciwu wobec filozoficznego systemu jest akcentowanie nieukończoności (i fundamentalnej, przyrodzonej nieukańczalności) wszelkich dzieł literackich. Fragment nie tylko bowiem jest — zgodnie z twierdzeniem Waltera Hilsbechera — „najdoskonalszym sposobem bycia niedoskonałym” [Hilsbecher 1972, 155], lecz także implicytnie przekazuje „prawdę” znacznie bardziej radykalną — taką mianowicie, że „każde dzieło musi być niedoskonałe” [Pessoa 2007, 16]. W warstwie formalnej pisarstwo fragmentaryczne stanowi — przede wszystkim — negację tradycyjnej, linearnej, rozwijającej się w porządku teleologicznym narracji. Właściwie nie opowiada ono żadnej fabuły składającej się w całość; narracja, jaką prowadzi, jest szarpana, urywana, pokawałkowana. Co za tym idzie, podmiot czy też narrator obecny jest w nim w bardzo osłabiony sposób — nie potrafi on opowiedzieć świata ani siebie, istnieje jedynie w postaci śladu, zarysowania. Cioran:

Nie jestem pisarzem, nie znam sztuki płynnych przejść, nie potrafię rozwadniać, skutkiem czego wszystko, co piszę, wygląda jak posiekane, pozrywane, nieciągłe, niezgrabne. [...] Zwięzłość — mój przywilej i moje nieszczęście [Cioran 2004, 211].

W tej perspektywie pisarstwo fragmentaryczne znów zbliżałoby się z kolei do filozofii — tworzy ono bowiem narrację o zwiększonej asercji, nie kreuje świata przedstawionego, kładzie silny nacisk na refleksje podmiotu, które poddaje dyskursywizacji, próbując wznieść je do rzędu uniwersalizowanych przemyśleń. Czy więc fragment to bardziej literatura, czy bardziej filozofia?

Według Macieja Michalskiego przynależy on do dyskursywnej strategii filozofowania literaturą, którą charakteryzuje bezpośredni zapis myśli, dominacja pojęć abstrakcyjnych, stałe napięcie między uporządkowanym dyskursem a bezpośrednim wyrażaniem myśli oraz silne osadzenie refleksji w egzystencji piszącego [Michalski 2003, 41–42]. Michalski traktuje przy tym literaturę jako pre-filozofię, wskazując

na jej usytuowanie „pomiędzy sferą myślowej, odmysłowanej abstrakcji a sferą doświadczaną przez zmysły” [Michalski 2003, 34], co zdaje się dobrze pasować do pisarstwa Ciorana. Dalej badacz stwierdza, że

wypowiedzi spod znaku tej strategii [...] często są [...] zarówno prefilozoficzne, jak i preliterackie, ponieważ sytuują się najbliżej źródła obu dyskursów — myślenia — jak również w każdy z nich mogłyby zostać przekształcone. Wykazują pewne podobieństwa do poetyki fragmentu [podkr. — P.S.] [Michalski 2003, 42].

Jednocześnie problematyzują one kwestię zarówno własnej „literackości”, jak i „filozoficzności”. Ich „dyskursywność” sytuuje się niejako w opozycji do literatury, podkreślając nie-obrazowość i nie-fikcjonalność pisarstwa fragmentarycznego, a uporządkowanie naddane przeplatając „naddanym nieuporządkowaniem” [Michalski 2003, 53]. W zakresie poetyki fragmentu owo nieuporządkowanie tłumaczy się samo przez się — skoro ma ona wyrażać „całą niekoherencję życia” i odzwierciedlać jego nieuchronny upływ, niepowstrzymaną zmienność, nie może usatysfakcjonować go w upraszczających i zatrzymujących jego ruch konstrukcjach pojęciowych. Z drugiej jednak strony — niewątpliwa obecność podmiotu prowadzącego narrację oddala fragment od bezosobowego dyskursu filozofii, „gdyż subiektywizuje wywód, osłabiając jego perswazję i uniwersalność, stanowi dla niego obcy — bo pozaracjonalny i pozalogiczny — element” [Michalski 2003, 69]. I tu motywacja fragmentarysty jest jasna i podobna, co w przypadku literatury — znów chodzi przede wszystkim o uczciwość wobec „nierozwiązywalności” życia, którego nadmierna problematyczność wytrąca mu pióro z ręki [zob. Hilsbecher 1972], gdy tymczasem „uniwersalna” i „racjonalna” filozofia systemowa pozostaje w tym względzie nierzetelna.

Widać więc, że fragment rządzi się paradoksami (aporiami?) — z pewnej perspektywy zwraca się zdecydowanie przeciw dyskursowi filozoficznemu, z innej — realizuje dyskursywną strategię filozofowania literaturą. Co więcej, zdaje się ową strategię zarówno wyrażać, jak i, jednocześnie, podważać, poddając ją rozbiórce czy też zatrzymując w samym punkcie wyjścia („— Kończy pan w ślepym zaułku. — Błąd. *Zacząłem od ślepego zaułka*” — mówi Cioran: [Cioran 2004, 238]). Być

może najlepiej ze wszystkich realizujących tę strategię „gatunków” unaocznia, że

„Myśl nie chce dać się wciągnąć na scenę (...), stawia opór”, szczególnie wobec wszelkich zuniwersalizowanych form ekspresji, redukujących jednostkowe do uogólnionego. Można by powiedzieć, że im wierniejsze sobie i myśli pragnie pozostać myślące *ego*, tym mniej uporządkowanej, spetryfikowanej formuły będzie szukać dla pojawienia się w świecie [Michalski 2003, 33].

Kiedy Cioran określa się jako „umysł *wyrwany z zawiasów* przez przenikliwość” [Cioran 2003, 212], zwracając uwagę na autodestrukcyjny charakter swej refleksji, ukazuje, że hermeneutyczne koło myślenia jest dla fragmentarysty — jak to ujmuje Hannah Arendt — „jak tkanina Penelopy: pruje się każdego ranka to, co utkało się poprzedniej nocy” [Arendt 1991, 135]. Wobec tego równie uprawniony wydaje się sąd Michalskiego, iż fragment jest „myśleniem *in statu nascendi*, wiecznie poszukującym, wiecznie nieskończonym” [Michalski 2003, 42], co sąd przeciwny — jest to dyskurs połamany, pokawałkowany, stale rozsypujący się, dochodzący do ślepego zaułka, albo raczej, odwrotnie, zaczynający od niego swą drogę. Aporia, lub też inaczej, po Gadamerowsku mówiąc, *atopon*, jest bowiem czymś, co napotyka on na początku, czymś, co blokuje dalszy ruch, co wywołuje zdumienie, odbiera mowę, zakłóca rozumienie, a jednocześnie zmusza do próby przewyciężenia wyjściowej niemocy [zob. Gadamer 2003].

„Cierpiący na chroniczną przenikliwość” [Cioran 2004, 216] Cioranowski fragmentarysta konstatuje „nierozwiązywalność” — dopiero tu inauguruje swoje zmagania z formą. Forma jednak nieuchronnie rozpada się, podmiot nad nią nie panuje. Zasadne wydawałoby się więc włączenie fragmentu w obręb „gatunków zmaconych”, o których pisał Clifford Geertz, zauważając wielkie pomieszanie transgatunkowe i transdyscyplinarne, charakterystyczne dla czasów późnej (płynnej) nowoczesności, podważające użyteczność dotychczasowych narzędzi interpretacyjnych:

Nie chcę przez to powiedzieć, że nie rozporządzamy żadnymi konwencjami interpretacyjnymi. Mamy ich więcej niż kiedykolwiek, ale są one zbudowane — a często jedynie sklecone — tak, aby pasowały do sytuacji płynnej, zróżnicowanej, zdecentralizowanej i nieuleczalnie nieskładnej [Geertz 1998, 216].

Płynny, zróżnicowany, zdecentralizowany i nieuleczalnie nieskładny fragment nie daje się zamknąć w jednolitych taksonomiach. Podjęcie decyzji, czy przynależy on do dyskursu filozofii, czy do dyskursu literatury, nie jest wyborem pomiędzy możliwością a możliwością, lecz raczej pomiędzy dwiema niemożliwościami. Fragment trwa w zawieszeniu, oscylując wokół obu biegunów i nie zbliżając się do żadnego z nich, na co wskazuje przykład Ciorana, który daje do zrozumienia:

Ja nie jestem filozofem. [...] Jestem tylko i wyłącznie myślicielem prywatnym, *Privatdenker*, próbującym mówić o tym, co przeżyłem, o moich osobistych doświadczeniach [Cioran 1999, 86].

Ale niedwuznacznie stwierdza również:

Nie jestem pisarzem, nie umiem znajdować słów odpowiadających temu, co odczuwam, co muszę znosić [Cioran 2004, 62].

Nie jestem pisarzem, nie znam sztuki płynnych przejść, nie potrafię rozważać, skutkiem czego wszystko, co piszę, wygląda jak posiekane, pozrywane, nieciągłe, niezgrabne [Cioran 2004, 211].

Nie jestem pisarzem, tylko kimś, kto szuka [Cioran 2004, 278].

Na mojej karcie ubezpieczenia społecznego widnieje adnotacja: pisarz nie zatrudniony na etacie. Gdyby jeszcze jedno *nie* umieszczono przed słowem pisarz, formuła byłaby ścisła, a moja sytuacja — wyraźnie i dokładnie określona [Cioran 2004, 302].

Konkluzją tego apofatycznego splotu „nie-filozof — nie-pisarz” może być konfesja: „Co się tyczy pisania (!), mogę się poszczycić dwoma sukcesami: zdołałem się oswobodzić od żargonu filozoficznego (germańskiego) i od literackiej afektacji (Valéry itd., itd.)” [Cioran 2004, 615]. Fragment Cioranowski jest więc „gatunkiem” subwersywnym — zwracając się przeciw obu dyskursom jednocześnie, oba je przekracza, podważa granice między nimi i, będąc częściowo jednym, jak i drugim, w konsekwencji nie jest ani filozofią, ani literaturą. Działa zatem jak Derridiański *farmakon* — jest całkowicie nierozstrzygalny, albo, ściślej, jest nierozstrzygalnością tkwiącą immanentnie w każdym z dyskursów.

Jak wiadomo, Derrida zwraca uwagę, że użyte przez Platona w *Fajdosie* na określenie pisma słowo *farmakon* tłumaczyć można

zarówno jako lekarstwo, jak i jako truciznę, a wybór jednego ze znaczeń uzależniony jest zawsze od kontekstu lub/i autorytarnej decyzji Ojca tekstu funkcjonującego jako instancja chroniąca jego sens. Jednakże zdecydowanie się na którekolwiek ze znaczeń bynajmniej nie eliminuje drugiego. *Farmakon* nie jest wszak przygodną ambiwalencją, lecz nierozstrzygalnością infekującą sam *logos*:

W ten sposób nazywa go Gorgiasz. Jako *farmakon logos* jest zarazem dobry i zły; nie rządzi nim z góry dobro i prawda. Dopiero wewnątrz tej ambiwalencji, tajemnego nieokreślenia *logosu*, [...] określa Gorgiasz prawdę jako *świat*, strukturę bądź porządek, zespolenie (*kosmos*) *logosu*. [...] Lecz zanim pojawi się takie określenie, tkwimy w ambiwalentnej i nieokreślonej przestrzeni *farmakon*, tego, co w *logosie* pozostaje potencjalnością i, jako potencjalność, nie jest jeszcze przezroczystym językiem wiedzy. Zanim jednak zostanie opanowany, ujarzmiony przez *kosmos* i porządek prawdy, *logos* jest nieposkromionym żywym jestestwem, dwuznaczną animalnością. *Farmakon* jest zawarty w strukturze *logosu*. To zawieranie się *dominuje i decyduje* [Derrida 1992, 67, 68, 69].

Animalna dwuznaczność *farmakon* jest niezbywalna, wszelka decyzja może być podjęta jedynie w jej obrębie, i może być — jak się zdaje — jedynie arbitralna. W wyniku tego *farmakon* zdefiniować można jako „perswazję wnikającą w duszę dzięki dyskursowi” [Derrida 2003, 69]. Dyskurs wybiera jedno ze znaczeń *farmakon* i wokół niego się obudowuje. Drugie czyha jednak nieustannie tuż za pierwszym.

Tak też rzecz się ma z fragmentem Cioranowskim: jeśli uznamy go za (nie)literaturę, jego (nie)filozoficzność zawsze będzie czaić się w cieniu, jeśli za (nie)filozofię — to torpedowaną (nie)literaturą. Wyjście z tego (błédnego?) koła hermeneutycznego wydaje się niemożliwe. Dodatkowo, samo koło ulega wyraźnemu wykoślawieniu: część (fragment) nie odsyła już w nim do całości, lecz jedynie do kolejnych części (fragmentów). Fragment jako specyficzny gatunek pisarstwa nie daje nadziei na osiągnięcie całości, wypełnienie rozumienia, ostateczne dotarcie do sensu. Uświadamia nam, że perspektywa ta jest już niemożliwa, nieosiągalna. Pomaga jednak ów niekończący się proces nieustannie łamiącego się myślenia jakoś oswoić: jest przecież „skrzepem”, a więc czymś tamującym krwawienie i zablizniającym ranę (by zatoczyć koło i powrócić do rozpoczynającego artykuł motta).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W., 1999, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Arendt, Hannah, 1991, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Arystoteles, 1990, *Metafizyka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa.
- Benn, Gottfried, 2011, *Nigdy samotniej i inne wiersze (1912–1955)*, wybór, oprac. i wstęp Z. Jaskuła, Wrocław: Biuro Literackie.
- Bosquet, Alain, 1995, *Cioran*, „Forum”, 22, s. 19.
- Chawziuk, Tadeusz, 1996, *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt”, 6, ss. 1, 16.
- Cioran, Emil, 1999, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR.
- Cioran, Emil, 2004, *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR.
- Czaja, Dariusz, 2009, *Fragmenty (nicości)*, [w:] Dariusz Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne, ss. 237–252.
- Derrida, Jacques, 1992, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse.
- Derrida, Jacques, 1993, *Aporias*, trans. by T. Dutoit, Stanford.
- Filek, Janina, 2005, *Filozofia odrzucenia. Wokół myśli Emila Ciorana*, „Colloquia Communia. Filozofia człowieka”, 1–2, ss. 58–67.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Geertz, Clifford, 1998, *O gatunkach zmąconych*, przeł. Z. Łapiński, [w:] Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Hilsbecher, Walter, 1972, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, przeł. S. Błaut, Warszawa: PIW.
- Januszkiewicz, Michał, 1997, *W perspektywie egzystencjalizmu: filozofia — literatura — interpretacja egzystencjalna*, [w:] Tomasz Mizerkiewicz (red.), *Śladami człowieka książkowego*, Poznań: Polinfo.
- Kania, Ireneusz, 2001, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak.
- Kunce, Aleksandra, 2001, *Jak mikro- i makrologicznie myśleć o tożsamości?*, [w:] Aleksander Nawarecki (red.), *Miniatura i mikrologia literacka*, t. 2, Katowice: Wydawnictwo

Uniwersytetu Śląskiego.

- Liotard, Jean-Francois, 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: KR.
- Markowski, Michał Paweł, 1997, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.
- Markowski, Michał Paweł, 2009, *Życie na miarę literatury*, Kraków: Homini.
- Mattheus, Bernd, 2008, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Michalski, Maciej, 2003, *Dyskurs — apokryf — parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mróz, Piotr, 2005, *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka”, 2, ss. 210–223.
- Nietzsche, Friedrich, 1973, *Aforyzmy*, Warszawa: PIW.
- Nietzsche, Friedrich, 2001, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowiński, [w:] Grzegorz Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Pessoa, Fernando, 2007, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Izabelin: Świat Książki.
- Piechaczek, Sławomir, 2008, *Człowiek jako chore zwierzę: z antropologii E. M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny”, 3, ss. 107–123.
- Schlegel, Friedrich, 2009, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac., wstęp i koment. M. P. Markowski, Kraków: Universitas.
- Sontag, Susan, 1968, *Introduction*, [w:] Emil Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago.
- Zabłocki, Krzysztof, 1990, *Cioran-story*, „Literatura na Świecie”, 1, ss. 282–300.
- Zagajewski, Adam, 2007, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Zawadzki, Andrzej, 2009, *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas.

ABSTRACT

FRAGMENT OR THE BORDERLANDS OF PHILOSOPHY AND LITERATURE IN EMIL CIORAN'S WRITINGS

This article concerns fragmentary writing of Emil Cioran. The author tries to show that the fragment is a specific type of artistic creativity that is situated between literature and philosophy. The initial part of the article deals with the problem of modern fragmentarism that was born in the times of German romanticism. Then, the author investigates the causes of Cioran's fragmentary writing, which are: the opposition to systematic philosophy, the opposition to modern idea of a literary „work” and the intellectual honesty which shows heterogeneity of life. All this makes the fragment very difficult to interpret: we wish to adopt the whole sense of it, but we cannot do this. Also, the title issue turns out to be unsolvable. Cioran escapes fixed categories. And fragment, as an unsuccessful, fractured discourse, can be both literature and philosophy, or none of them. That makes it similar to Jacques Derrida's ideas of *farmakon*, *aporia* or *différance*.



BOGUMIŁ STRĄCZEK

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

FILOZOFICZNO-RELIGIJNE ZAŁOŻENIA I KULTUROTWÓRCZE ASPIRACJE HISTORII RELIGII MIRCEI ELIADEGO

XIX i XX wiek był okresem niezwykle płodnym i bogatym dla religioznawstwa. Pojawiające się koncepcje i stanowiska w zróżnicowany sposób wyjaśniały fenomen religii. Próby tego typu zaowocowały rozwojem nauk szczegółowych, takich jak historia religii, psychologia religii czy socjologia religii. Ten niczym nieskrępowany optymizm specjalistów został jednak szybko przyćmiony. Główny zarzut brzmiał, iż nauki szczegółowe badają jedynie fragmentaryczne przejawy życia religijnego, co uniemożliwia wypracowanie koncepcji, którą w sposób uniwersalny dałoby się stosować do różnych kontekstów religijnych, kulturowych i społecznych¹.

Tego typu uczonym „specjalistom”, przeciwstawia się grupa uczonych „generalistów”, respektujących wiele różnych sposobów ujęcia i prób wyjaśnienia fenomenu religijnego w ramach szeroko rozumianej teorii religii. Do drugiej grupy możemy zaliczyć nazwisko rumuńskiego religioznawcy i filozofa Mircei Eliadego, którego metoda badań nad religią postuluje analizę faktów religijnych, pochodzących ze zróżnicowanych historycznie i geograficznie kultur, we wszystkich ich przejawach (psychologicznych, socjologicznych, historycznych itd.). „Całościowa” teoria religii Mircei Eliadego łączy w sobie popularne wówczas tezy strukturalizmu, funkcjonalizmu, egzystencjalizmu i

¹ Wprawdzie doktryny takie jak psychologizm, socjologizm czy historyzm określały się mianem doktryn „całościowych” i „uniwersalnych”, niemniej ograniczały się do wypracowanych przez siebie metod i narzędzi, które już w punkcie wyjścia wyznaczały kierunek badań jako konkretną specjalizację (panpsychologizm, pansocjologizm, panhistoryzm).

psychologii głębi, dzięki którym zawdzięcza aprobatę, z jaką została przyjęta przez środowiska akademickie.

Na czym polega postępowanie metodologiczne, którym powinien kierować się każdy badacz religii? Jakie są narzędzia, cele i aspiracje historii religii Mircei Eliadego, a przede wszystkim, jakie są podstawy filozoficzne tak pojętej dyscypliny? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym artykule.

Historia, fenomenologia, morfologia religii

Eliade definiuje swoją specjalizację jako historię religii (świadczą o tym chociażby same tytuły jego publikacji: *Traktat o historii religii*, *Historia wierzeń i idei religijnych* czy *W poszukiwaniu znaczenia i historii religii*). Należy jednak podkreślić, iż w zasadzie nie interesuje się on analizą historyczną faktów religijnych. Inaczej niż w historii religii, Eliade posługuje się porównawczym sposobem postępowania i klasyfikowania objawów życia religijnego, tak jak ma to miejsce na gruncie fenomenologii religii. Fenomenologię tego typu zapoczątkował holenderski uczony P. D. Chantepie de la Saussaye. Metodologia wyznaczona przez ojca tzw. nurtu „feno” w religioznawstwie polegała na studium porównawczym oraz klasyfikacji różnych typów zjawisk i przeżyć religijnych [por. Hoffmann 2008, XIX]. Tradycję tę kontynuowała szkoła skandynawskich historyków religii z Geo Widengrenem na czele, a jej zakres, w ramach tak zwanej *Religionswissenschaft* — to znaczy ścisłej dyscypliny, posiadającej odpowiednią metodę, obejmującą historię religii, religioznawstwo porównawcze oraz morfologię religii — rozwinęli m. in. van der Leeuw, czy Joachim Wach [por. Allen 2005, 182–202].

Głównym założeniem *Religionswissenschaft* jest przekonanie, że prawidłowe nastawienie do faktu religii powinno współgrać z faktami historycznymi. Uświadomiono sobie bowiem, iż teoretyczny postulat odejścia od nastawienia typowego dla historii religii w praktyce nie jest możliwy do wypełnienia. Wszystkie fakty religijne są również faktami historycznymi. Eliade mocno akcentuje napięcie wytworzone między fenomenologią a historią religii. Naiwnością byłoby sądzić, że pewnego dnia zostanie całkowicie zniesione napięcie między tymi dyscyplinami. Wszakże łączą się one z dwoma różnymi temperamentami filozoficznymi [por. Eliade 1997, 21]. Niemniej jednak próby

pogodzenia obu tych działań intelektualnych mogą okazać się twórcze. Fenomenolodzy bowiem wskazują na znaczenie faktów religijnych, historycy zaś wykazują, w jaki sposób owych znaczeń doświadczano w różnych kulturach i w różnych momentach historycznych. Przy czym należy pamiętać, że Eliade sceptycznie podchodzi do wszelkich genetycznych definicji religii, uważając, iż nie jest możliwe wskazanie źródeł jej powstania. Ponadto, metoda genetyczna służy pogłębieniu historycznej świadomości, niemniej redukuje pracę badawczą do gromadzenia i pomnażania materiału faktograficznego z zakresu wąsko rozumianej historii. Fenomenologia religii — natomiast — stawia sobie cele syntetyczne, sprowadzając materiał historyczno-religijny do szerszej matrycy znaczeniowej, by móc fakty religijne ująć jako całość, a następnie tę całość zinterpretować i zrozumieć.

Zaznaczmy jednak, iż Eliade sam siebie nie zaliczał w poczet fenomenologów. Tę etykietę nadali mu jego interpretatorzy. Z drugiej jednak strony, trudno też nazwać Eliadego historykiem religii, choć sam się mianem historyka określał. Można powiedzieć, że historia religii była mu równie bliska jak fenomenologia. Jak twierdzi A. Bronk, taka a nie inna postawa metodologiczna Eliadego wynika bardziej z racji merytorycznych niż formalnych [por. Bronk 1998, XIII]. Otóż próba symbiotycznego ujęcia elementów diachronicznych i synchronicznych służy wydobyciu „ponadhistorycznego” statusu fenomenu religii. Przy czym należy dodać, że treść synchroniczna stanowi cel tej metody, treść zaś diachroniczna jedynie środek. Chodzi więc o wypracowanie takich prawidłowości, które w różnorodności zjawisk religijnych pozwalałyby na uchwycenie wspólnego znaczenia, archetypu czy też pierwotnej struktury ogólnej.

W tym sensie Eliadego można również nazwać strukturalistą [por. Elwood 1999, 99; Rasmussen 1969, 138–146]. Sam zresztą przyznaje, że w kształtowaniu jego postawy badawczej przyświecały mu idee strukturalizmu Dumézila czy Goethego. „Wydaje mi się, że strukturalizm może być płodny — czytamy w obszernym wywiadzie z Claudem-Henri Roquetem — jeżeli polega na pytaniu o istotę zespołu zjawisk i o pierwotny porządek wyznaczający jego sens” [Eliade 1992, 152]. W strukturalnej definicji Eliadego religia jest ujmowana jako archetyp stosunku człowieka do rzeczywistości sakralnej, jest urzeczywistnieniem praobrazu spotkania człowieka z *sacrum*, choć z punktu widzenia wielu krytyków (np. A. Bronk), metodologicznie rzecz

biorąc, postulat ten jest nie do wypełnienia, gdyż wymaga równoczesnego stawiania pytań historycznych i systematycznych [por. Bronk 1998, 352].

Hermeneutyka „totalna”

Historia religii, zdaniem Eliadego, powinna stać się integralnym studium nad faktami religijnymi, to znaczy: 1) nad historycznymi przejawami religii szczególnego typu (plemiennej, etnicznej, ponadnarodowej); 2) nad specyficznymi strukturami fenomenu religijnego (postaci boskie, eschatologia religijna, czas i przestrzeń sakralna, rytuały, mity, symbole). Hermeneutyka „totalna” miałaby stać się jednym z narzędzi tak szeroko pojętej dyscypliny. Przede wszystkim natomiast powinna dawać odpowiedzi uczonym poszukującym głębszego sensu zjawisk religijnych, które nie są dostępne na poziomie bezpośredniego doświadczenia.

Eliade określa hermeneutykę tego typu nie tylko jako metodę badawczą, ale również jako technikę duchową, która wzbogacałaby badacza o liczne przeżycia egzystencjalne, będące udziałem *homo religiosus* na przestrzeni dziejów. Ponadto poprzez konfrontacje międzykulturowe odsłaniałaby wartości przekraczające bariery europocentryzmu, ostatecznie zaś dałaby możliwość zmodyfikowania samej egzystencji, wznosząc badacza na wyższy poziom istnienia [por. Rega 2001, 76].

Według Eliadego, powyższe argumenty wcale nie znaczą, że hermeneutyka zatracą walor obiektywności:

Z pewnego punktu widzenia można ją przyrównać do „odkrycia” naukowego lub technologicznego. Rzeczywistość, którą się odkryło, istniała tam również przed jej odkryciem, tyle że nie była dostrzegana, nie była rozumiana, nie wiadomo było, jaki z niej zrobić użytek. W ten sam sposób twórcza hermeneutyka odsłania znaczenia, których się przedtem nie rozumiało lub uwydatnia je z taką siłą, że kiedy człowiek przyswoi tę nową interpretację, zmienia się jego świadomość [Eliade 1997, 90].

Każda zatem hermeneutyka historyczno-religijna powinna osiągać te same rezultaty, a mianowicie powinna odsłaniać przed człowiekiem nowe sytuacje egzystencjalne czy też nowe perspektywy

poznawcze. Takie rezultaty warunkuje jedynie „otwarta” postawa historyka religii, który podchodzi do swych badań bez wstępnych sądów wartościujących, świadomie wstrzymując wpływ subiektywnych opinii i ocen. Zawieszając sąd egzystencjalny, a więc „biorąc w nawias” sposoby istnienia przedmiotu badań, należy dokonać swoistego fenomenologicznego *epoché*. Otóż właśnie redukcja fenomenologiczna pozwala Eliademu pominąć kwestie realności przedmiotu religijnego. Główna zasada tej redukcji, sformułowana w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* przez Edmunda Husserla, głosi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić w swej cielesnej samoobecności) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się to prezentuje” [Husserl 1967, 78]. Tak też Eliade dąży do uchwycenia zjawiska religijnego w tych granicach, w jakich ono się jawi w świadomości *homo religiosus* — oraz do opisu tego zjawiska.

Hermeneutyka totalna wciela również inną zasadę, którą Eliade poznał podczas studiów w Bukareszcie u Nae Ionescu. *Trăirism*, bo tak mianował się wówczas rumuński egzystencjalizm, podkreślał wagę przeżycia jako podstawowego źródła autentyczności. Douglas Allen zauważa, że pogląd reprezentowany przez Eliadego, wedle którego doświadczenie jest pierwotne względem wszystkich innych faktów religijnych, ma istotne konsekwencje w badaniach nad istotą religii. Dzięki założeniu o nieredukowalności doświadczenia religijnego historia religii nie musiała więcej zapożyczać pojęć z innych dyscyplin naukowych i stworzyła swój własny język, bogaty w znaczenia mitów i symboli religijnych [Allen 1978, 82].

Hermeneutykę totalną Eliade nazywa również metapsychoanalizą czy nową majeutyką:

Podobnie jak Sokrates podług *Teajteta* dobywał z umysłu myśli, jakie umysł ów, sam o tym nie wiedząc, zawierał, tak też historia religii mogłaby sprowadzić na świat człowieka nowego, bardziej autentycznego i pełniejszego, studiując bowiem tradycje religijne, człowiek współczesny mógłby odnaleźć postawę archaiczną, ale też uświadomiłby sobie bogactwo duchowe związane z taką właśnie postawą [Eliade 1996, 44].

Historyk religii przyjmuje na siebie zadanie analogiczne do tego, jakie zakłada psychologia głębi Carla Gustawa Junga. Zdrowie psychiczne u Junga zakłada proces indywiduacji, czyli syntezę obu aspektów psychiki: świadomego i nieświadomego. Doprowadzenie treści nieświadomości, wraz ze zrozumieniem znaczenia symboliki w niej ukrytej, do sfery świadomości jest u szwajcarskiego psychiatry rodzajem „oświecenia”, narodzinami „nowego” „pełniejszego” człowieka [por. Prokopiuk 1993, 30]. Podobnie jest u Eliadego. Historyk religii napotyka sferę ludzkiego bycia, związaną z myśleniem mitycznym i symbolicznym, które zostało zdegradowane do „głębin” nieświadomości.

To jednak nie jedyny element, który hermeneutykę totalną łączy z psychologią głębi. Po pierwsze, obie opierają się na tezie o istnieniu świadomości, podświadomości i nadświadomości w strukturze psychiki. Sfery te można jednak doprowadzić do integracji. Sfera świadomości jest sferą zdrowego rozsądku (logiki klasycznej), sfera podświadomości jest sferą irracjonalną, sferą symboli i mitów. Nadświadomość zaś jest sferą łączącą w sobie świadomość i nieświadomość, sferą odmiennej logiki, logiki symbolicznej. Po drugie, zarówno Jung, jak i Eliade przypisują szczególną wartość kategorii człowieka archaicznego, który te sfery potrafi twórczo zintegrować w aktach religijnych. Człowiek bardziej autentyczny, bliższy ideałowi to „człowiek integralny”, innymi słowy człowiek religijny. Historyk religii, badając najrozmaitsze uniwersa duchowe, odkrywa fundamentalną jedność kondycji ludzkiej. Nie chodzi tu jednak o kategorię „człowieka w ogóle”. Ten „«człowiek w ogóle» to abstrakcja” [Eliade 1996, 40]. Każde ludzkie indywiduum jest dla rumuńskiego myśliciela antropokosmosem. Człowiek jest integralną częścią Całości. W ten sposób, głosząc hasło „wietrzenia Zachodu”, Eliade pragnie zwrócić uwagę mentalności zachodniej na sytuacje egzystencjalne człowieka „kultur egzotycznych”. Dzięki tym spotkaniom możliwe jest poznanie kosmicznego, archetypalnego i ponadhistorycznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Przy czym, jak zauważa David Cave, nie sposób tych wszystkich celów osiągnąć bez twórczego wpływu wyobraźni [por. Cave 1993, 18].

Podstawowe pojęcia filozofii dziejów Mircei Eliadego

Eliade przeprowadza krytykę historycyzmu w różnych jego odmianach, również tego w ujęciu Hegla, który uznał dzieje za stopniowe realizowanie się Logosu, a człowieka archaicznego za przeszły i niepowracalny etap tej historii. Jak pisze Andrzej Bronk, „antyhistoryzm Eliadego jest formą protestu wobec «terroru» liniowo rozumianej historii oraz zrodzonego stąd poczucia bierności, bezsensu, pesymizmu i nihilizmu tych, między innymi, którzy (jak marksiści) głoszą, że człowiek jest produktem dziejów i że wartość jego (jak dla egzystencjalistów) jest wypadkową historii” [Bronk 1988, XIII].

Pojęcie „historia” u Eliadego stanowi pewien nieodwracalny i nieprzewidywalny bieg zdarzeń. Historia w tym rozumieniu odnosi się do rzeczywistości — jak ją określa Eliade — uwarunkowanej, powszedniej, profanicznej. Uwarunkowanie to można zdefiniować na różne sposoby. Jednym z elementów warunkujących kondycję człowieka w świecie jest pamięć, rozumiana jako przypominanie osobistych doświadczeń mających miejsce w ciągu naszego życia. Rumuński myśliciel utożsamia pojęcie historii osobistej z „doświadczeniami przeżywanymi” (*Erlebnis*) przez jednostkę, jak i całą społeczność [por. Rennie 1996, 86–87].

Rzeczywistości historycznej przeciwstawia Eliade sferę ontologicznie odrębną, sferę „ponadhistoryczną”. Jest ona rzeczywistością *sacrum*, opisaną w micie, jest ona również kategorią nie-empiryczną, wzorcową dla historii empirycznie uwarunkowanej. Historia święta posiada swą autonomiczną wartość. Jest historią prehistoryczną, o archetypalnym znaczeniu — to znaczy — stanowi „czas przed czasem”, *ab origine*, kiedy to wszelkiej ludzkiej działalności, wszelkiemu „stwarzaniu” nadano sens i znaczenie.

Według Eliadego chęć przekroczenia historii stanowi konstytutywny fenomen *conditio humana*. Człowiek przeciwstawia się historii, nawet gdy jest jej najaktywniejszym twórcą [por. Eliade 1993, 225]. Takie zaś rozumienie uznaje człowieka integralnego za posiadacza wiedzy, która pozwala „wyzwolić się” ze świata „uwarunkowań”, zdolnego do transcendencji i „transhistorii”. *Homo religiosus* stale odwołuje się do historii świętej, mitycznego czasu, *illud tempus*, w której upatruje źródła i wyjaśnienia wszelkich zjawisk i fenomenów [tamże, 290].

***Coincidentia oppositorum* — model mityczny**

Uświęcenie egzystencji, podobnie jak wgląd w świat Idei u Platona, wedle Eliadego oznacza wstąpienie na sakralną płaszczyznę ontologiczną. Stanowi ono oczyszczenie i zjednoczenie się z archetypem, z rzeczywistością ponadhistoryczną. Historia, której człowiek doświadcza w życiu potocznym, profanicznym, będzie zawsze jedynie „cieniem” prawdziwej historii „pozahistorycznej”, a każde działanie człowieka będzie nawiązaniem do jakiegoś wzorca ekstraludzkiego.

W swoich pracach Eliade szczególną wartość przypisuje mitowi kosmogonicznemu. Mit opowiada o tym, co wydarzyło się w czasie prapoczątków, czyli cofa nas do pierwotnych wydarzeń konstytuujących świat [Eliade 1998, 11]. Oto zaproponowana przez Eliadego definicja mitu:

Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie «początków». [...] jest to opowieść o «stworzeniu», relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być [Eliade 1998, 11].

Mit kosmogoniczny przedstawia pamiętne wydarzenie stworzenia świata i człowieka, jest mitem o pochodzeniu zarówno makrokosmosu (rzeczywistości totalnej Kosmosu), jak i mikrokosmosu (roślin, zwierząt, człowieka). Zasadniczo mit kosmogoniczny jest mitem wzorcowym, dlatego iż wszystkie inne mity wiążą się z wcześniejszym istnieniem świata, czyli z pewnym wariantem mitu kosmogonicznego.

Analizując mity, rumuński myśliciel zauważa, iż opowiadają one o dwóch rodzajach rzeczywistości transcendentnej: 1) epoka *primordium*, związana z prajednią, wyrażająca się w micie kosmogonicznym w postaci Wielkiego Ojca, niebiańskiej nieśmiertelności, posiadająca ontologiczne pierwszeństwo względem 2) mitycznej epoki przodków, kiedy zrodziło się wszelkie życie, a światu nadano sens i znaczenie. Epoka *primordium* jest rzeczywistością prekosmiczną i ahistoryczną, zaś mityczna epoka przodków jest związana z kosmogonią, wzorcowym aktem stwórczym (wyłonienie z prajedni różnorodnych modusów istnienia, bytów). Mit kosmogoniczny

otwiera historię świętą, do której *homo religiosus* stale nawiązuje w sposób rytualny, bowiem wymienionym wyżej dwom typom pierwotności odpowiadają dwa typy nostalgii religijnej: 1) pragnienie scalenia na nowo pierwotnej całości, która istniała przed stworzeniem, 2) pragnienie odzyskania mitycznej epoki przodków.

Mit zatem objawia pewną prawdę o istnieniu Najwyższego Bytu — Jedynego, który zawierał w sobie wszystkie inne byty. Owa Pierwotna Pełnia jest rzeczywistością niewyrażalną, niedostępną dla poznania racjonalnego, stąd najdobitniej wyraża ją zasada *coincidentia oppositorum*, zasada jedności przeciwieństw.

Coincidentia oppositorum jest jednym z najstarszych sposobów wyrażania rzeczywistości świętej. Mit o dwu-jedni jest mitem powszechnym, wyrażającym w sposób plastyczny i dramatyczny to, co teologia i metafizyka wyrażają w sposób dialektyczny. Ze względu na ową jedność w wielości istnieje specyficzna ambiwalencja *sacrum*, zarówno na płaszczyźnie psychologicznej (*sacrum* przyciąga i odpycha), jak również aksjologicznej (*sacrum* jest jednocześnie święte i skalane) [por. Eliade 1997, 335]. Ale mit ukazuje również drugą prawdę. *In illo tempore* doszło do kosmicznego dramatu upadku, związanego z rozbitiem pierwotnej jedności. Rozbitcie to odbyło się w dwóch planach: kosmologicznym i antropologicznym [por. Rega 2001, 112]. Człowiekiem rządzą prawa kosmiczne i podobnie jak pierwotna materia uległ on podziałowi na dwa pierwiastki kosmiczne — męski i żeński [por. Eliade 1996, 242].

Antropologiczny archetyp odnajduje Eliade w mitach o androginii ludzkiej, które są wyrazem tęsknoty za pełnią, jaka była udziałem człowieka mitycznego *in illo tempore*. Rytuał natomiast jest sposobem urzeczywistnienia snu o archetypie Pracźłowika, w którym skumulowały się wszystkie pierwiastki kosmiczne. Mit jest anamnezą, rytuał techniką duchową, inicjacją. Funkcja mitu polega na ukazaniu drogi, jaką podążać ma człowiek, by ponownie osiągnąć stan pierwotnej szczęśliwości, rytuał natomiast jest urzeczywistnieniem tej szczęśliwości. Jeżeli człowiek posiadał odpowiednią wiedzę rytualną, to dzięki niej jest w stanie w dowolnej chwili zaprowadzić na Ziemi rajski porządek. Poprzez zgłębianie tej wiedzy może osiągnąć moc magiczno-religijną, dzięki której jest w stanie manipulować energią kosmiczną, przemieniać lub tworzyć rzeczywistość. Moc ta pozwala mu zwalczać choroby, zapewniać zwycięstwo w toczonych wojnach, przewyciężyć

śmierć, stan melancholii i rozpacz [por. Lelito 2008, 247].

W Eliadowskiej koncepcji mitu koegzystencja przeciwieństw stanowi zatem całość struktury kosmicznej. Życie człowieka zostaje utożsamione z życiem kosmosu, dobro nie może obejść się bez zła, a życie bez śmierci. Owe polaryzacje stanowią szyfr zakodowany w strukturach świata, jednak jednocześnie wykazują skłonność do unieważniania się w *coincidentia oppositorum*. Przy czym owa pierwotna pełnia nie jest li tylko abstrakcją, tak jak idea Dobra u Platona, czy transcendentnym Bogiem-Osobą, jak w chrześcijaństwie dogmatycznym, lecz płodzącą Substancją, z której emanuje energia życiowa. Jak stwierdza Eliade, nawiązując nieco do *Corpus Hermeticum* Hermesa Trismegistosa, wszystko, co istnieje na ziemi, ma swoje odbicie w niebie [por. Eliade 1997, 87].

Mit jest pewną wiedzą kosmologiczną, antropologiczną i eschatologiczną. We wszystkich religiach świata mit kosmogoniczny dostarcza wiedzy szczególnego rodzaju. Ma bowiem charakter normatywny, gdyż służy jako prototyp ludzkiego działania [por. Lelito 2008, 128]. Postępowanie lub odrzucenie wzorców przekazywanych w micie oznacza dla człowieka stan zbawienia bądź potępienia. Mit bowiem zawsze można opisać ukazując, w jakim stosunku pozostaje on do zbawczej wiedzy, soteriologii. Stąd też pełni on funkcję poznawczo-soteriologiczną. Jako objawienie pewnej rzeczywistości pozwala człowiekowi na przezwycięzenie rutyny dnia codziennego, nadając życiu szerszy wymiar, bo wymiar eschatologiczny [por. Rega 2001, 107].

Z drugiej jednak strony nawet w społecznościach najbardziej zdemitologizowanych człowiek stale, choć nieświadomie, odwołuje się do archetypu. Człowiek areligijny nadal karmi się „mitycznymi skamielinami”, zakorzenionymi na dobre w jego naturze, w nieświadomości. Spoglądając na zdesakralizowaną kulturę społeczności nowożytnych, Eliade zauważa, iż żyjący w niej człowiek stale doświadcza mitu, w snach, marzeniach i tęsknotach. Dlatego też archetyp jest stale obecny w życiu człowieka, nie jest możliwe jego uśmiercenie, można go jedynie wyprzeć, zdegradować [por. Eliade 1996, 29–33]. Utrata świadomości mitycznej, jaka jest udziałem *homo historicus*, prowadzi do zagubienia boskiego elementu i dramatu upadku. Dlatego też, wedle Eliadego, współczesna kultura Zachodu pogrążona w głębokim kryzysie religijnym jest kulturą upadłą, kulturą

zdegradowanych mitów i symboli, wreszcie, jest kulturą śmierci.

Teoria mitu Mircei Eliadego oparta jest niewątpliwie na neoplatońskim modelu trójdzielnego bytu. Absolutowi Plotyna odpowiada tutaj Dwu-Jednia, niecielesnemu światu umysłu — mityczna epoka przodków, zaś cielesnemu światu zmysłów — świat *homo historicus*. Podobny motyw splatania filozofii z mitologiczną teologią i kosmologią obserwujemy w gnozie, gdzie traktowano kolejne ogniwa emanacji nie tyle jako różne rodzaje bytu, lecz jako osoby boskie. Dla Eliadego jednak te najrozmaitsze koncepcje metafizyczne i teologiczne filozofów, teologów i gnostyków chrześcijańskich, neoplatoników i neopitagorejczyków czy hermetystów były odwzorowaniem ludzkiej intuicji związanej z rzeczywistością Pierwotnej Pełni. Intuicję taką odnajdujemy jego zdaniem już w mezolitycznych wierzeniach, w praktykach szamańskich ludów centralnej Azji, w religiach rdzennych mieszkańców Azji i Afryki, w systemach religijnych Sumeru, Babilonu, w Grecji, Rzymie i niemalże w całej kulturze Orientu [por. Eliade 1996, 239–243]. Niemniej, jak zauważa B. S. Rennie, to raczej wcześniej przyjęta kategoria *coincidentia oppositorum* jest dla autora *Traktatu* koniecznym warunkiem religii, gdyż unifikuje niekompatybilne i niezgodne wewnętrznie pojęcia, symbole i idee religijne. Dla Eliadego *coincidentia oppositorum* jest sposobem, którym język mitu może pogodzić tak sprzeczne motywy, jak dobroć i okrucieństwo Boga, zazdrość i sprawiedliwość, surowość i miłość — motywy obecne w wielu religiach, które są zupełnie niewyraźne językiem nauki czy logiki klasycznej. Język mitu zawiera swoją autonomiczną prawdę, prawdę symboliczną [por. Rennie 1996, 33].

Zjednoczenie przeciwieństw i powrót do stanu pierwotności pojmowane są jako idealny stan egzystencji. Zauważmy jednak, iż Eliade, dobiera mity i legendy mocno od siebie odseparowane czasowo i przestrzennie, następnie interpretuje je w świetle własnych założeń systemowych (światopoglądowych), by wreszcie uwydatnić je z taką siłą, jak fakty pierwsze, niepodważalne. Tymczasem przytaczane przez niego fakty nie są wcale wolne od nałożonej na nie siatki teoretycznej [tamże].

Trzeba zaznaczyć, iż w ogólnym rozrachunku Eliadowskie interpretacje faktów religijnych oraz formułowane na ich podstawie wnioski są czymś przekraczającym aspiracje nauki. Jedność przeciwieństw wiąże się u Eliadego z tym, co B. S. Rennie określa jako

„podwójne podejście” (*double approach*), które tłumaczy jako podejście fantastyczno-naukowe. *Coincidentia oppositorum* staje się tym samym polem, na którym Eliade realizuje subiektywne, ontologiczne założenia dotyczące faktów religijnych. Początkowa akceptacja bądź odrzucenie faktów religijnych oparte są zatem na pewnych wcześniejszych — często również estetycznych — kryteriach, które same w sobie nie mogą być uważane za racjonalne argumenty [por. Eliade 1992, 187]. Tego rodzaju postępowanie B. S. Rennie określa mianem „triku interpretacyjnego”, wedle którego zinterpretowanym faktem przypisuje się wartość „oczywistości” i „nieredukowalności”. Jasne się zatem staje, iż konkluzje wysuwane przez Eliadego byłyby zupełnie inne, gdyby posługiwał się innymi apriorycznymi pojęciami. Zasada jedności przeciwieństw gwarantuje jednak „optymistyczne” spojrzenie na świat. Stanowi ona również archetyp wszelkich rozwiązań, według których życie profaniczne może być jednocześnie niebem na ziemi, jak i ziemią w niebie. Praktyki magiczne, kontemplacja, mistyka, szamanizm, techniki jogiczne i rytuały, doprowadzają do *coincidentia oppositorum*; stanu, gdzie „świadomość człowieka nie dostrzega już konfliktów, a zespoły przeciwieństw — rozkosz i ból, pragnienie i odraza, zimno i gorąco, przyjemność i nieprzyjemność itd. — znikają z jego doświadczenia, w miarę jak dokonuje się w nim pewnego rodzaju «totalizacja», która jest odpowiednikiem «totalizacji» przeciwieństw, występującej w łonie bóstwa” [Eliade 1993, 406].

Pozostaje jednak pytanie, czy spojrzenie to nie jest zbyt „optymistyczne” i czy nie deformuje tego, czym jest religia? Czy nie pozbawia ono człowieka sensu „wyboru” między dobrem i złem. Problem ten zauważa ks. Adam Lelito: „Zastosowanie *coincidentia oppositorum* jako definicji dobra i zła powoduje to, że sama definicja jest poza dobrem i złem. Idąc tą drogą, dochodzimy do takiego punktu w dyskusji, który jest często wykorzystywany przeciwko przeciwstawieniu się realności zła” [Lelito 2008, 334].

Chrześcijaństwo kosmiczne i narodziny nowej duchowości

Choć próba ugruntowania wiary w istnienie religii kosmicznej na fundamencie empirycznej wiedzy o faktach religijnych jest zabiegiem metodologicznie niewykonalnym, gdyż zakłada przede wszystkim istnienie takiej religii oraz ponadczasowych struktur religijnych

manifestujących się w religiach geograficznie i historycznie od siebie odległych, to jednak pokazuje ona jak eliadyzm ze swym postulatem empiryzmu przekracza obszar czystego religioznawstwa, głosząc mniej lub bardziej *explicite* sądy filozoficzno-religijne.

Cele praktyczne, jakie zakłada sobie Eliade, to znaczy ponowne odkrycie religii kosmicznej i archaicznej ontologii przez człowieka kultury nowożytnej, odbywać się ma nie przez regres i powrót do kultury pierwotnej, lecz przez progres, który gwarantuje hermeneutyka całościowa. Dzięki dialogowi międzykulturowemu i hermeneutyce totalnej możliwe jest odkrycie religii globalnej, którą Eliade określa jako Chrześcijaństwo kosmiczne. W łonie chrześcijaństwa kosmicznego nastąpić miałyby scalenie wszystkich symboli i mitów chrześcijaństwa, religii pierwotnych i Wschodu [por. Lelito 2008, 336].

Jeśli jednak chodzi o stosunek Eliadego do samego chrześcijaństwa, to niewątpliwie był to stosunek ambiwalentny. Przede wszystkim linearna wizja dziejów oraz historyczna obecność Jezusa nie współgra z Eliadowską, ahistoryczną koncepcją religii. To właśnie chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za upadek człowieka współczesnego w historię. Autor *Traktatu* jest jeszcze bardziej radykalny. Twierdzi, iż upadek chrześcijaństwa byłby dla kultury współczesnej wręcz pożądany, a nawet twórczy. Wraz z jego upadkiem człowiek współczesny byłby świadkiem narodzin nowej religii globalnej [por. Lelito 2008, 333]. Hermeneutyka totalna zagwarantowałaby wówczas przewartościowanie chrześcijańskich dogmatów poprzez syntezę z religiami archaicznymi i Orientu. Otóż to właśnie historyk religii ma pełnić rolę proroka i guru nowej religijności. Odkrywa on bowiem, iż symbolika chrześcijańska obecna jest już od samego początku istnienia religii. W ten sposób chrystologia otrzymałaby nowy i szerszy wymiar, mianowicie wymiar kosmiczny. A. Bronk uważa, iż Eliade „wyraża wszelką nadzieję, że Zachód i chrześcijaństwo odnawia się przez odzyskanie kosmicznego sakralnego wymiaru rzeczywistości, przekraczając w drodze dialogu z religiami Wschodu swe prowincjonalne ograniczenia. Badanie swe Eliade uważa za przyczynek do tego dzieła” [Bronk 1988, s. XXII].

Wizja kosmicznego chrześcijaństwa nie jest tylko jakimś pozbawionym aktualnego znaczenia konstruktem teoretycznym. Jest raczej żywą wizją duchową, teologią nowej religijności. Eliade chrześcijaństwo rozumie w innych kategoriach niż to panujące w

Zachodniej Europie, a zwłaszcza w katolicyzmie. Postulowana przez niego ideologia synkretyzmu przypomina duchowość rozwijaną dziś na gruncie ruchu *New Age*. Strukturalnie idea kosmicznego chrześcijaństwa przypomina przyjętą przez Towarzystwo Teozoficzne i inne tego typu nurty zasadę panreligii i pansakralizmu. Synkretyzm ma być terapią na kryzys egzystencjalny występujący we współczesnym świecie. Współczesna kultura poprzez rozwój nauk humanistycznych i globalizm niemalże wymusza konfrontację międzykulturową. Niemniej, jak sugeruje Paweł Możdżyński, spotkanie to nie ma tylko zadania poznawczego, lecz ma mieć charakter swoiście religijny — bo transformujący:

Już nie wystarczy, jak pół wieku temu, odkryć i podziwiać sztukę murzyńską czy ludów Oceanii — trzeba odkryć duchowe źródła tej sztuki w nas samych, trzeba uświadomić sobie „mityczne dziedzictwo” współczesnej egzystencji, które nigdy nie znika właśnie dlatego, że zachowanie mityczne jest współistotne kondycji ludzkiej, ponieważ wyraża lęk przed czasem [Możdżyński 2004, 84].

Historia religii Mircei Eliadego, mimo iż proklamuje naukowe badanie faktów religijnych, w gruncie rzeczy nie jest ani nauką, ani religią, lecz jedną z nielicznych dyscyplin humanistycznych, które są technikami propedeutycznymi i duchowymi. Pojawia się jednak problem, czy tego rodzaju synteza religijno-naukowa nie jest wewnętrzną sprzecznością? Podstawową zasadą tego naukowo-religijnego światopoglądu jest paradygmat holistyczny, zmierzający do całościowego postrzegania rzeczywistości. Na płaszczyźnie antropologicznej ów paradygmat ma zrealizować człowiek integralny.

Mircea Eliade był zagorzałym krytykiem kultury europejskiej, kultury podziałów i racjonalizmu. Społeczeństwo europejskie, rozwijając się liniowo, wedle zasad narzuconych przez rozum i technologię, przestało żyć w uświęconym uniwersum, w mitycznym czasie. Winę za taki stan rzeczy ponosi chrześcijaństwo dogmatyczne. Autor *Traktatu* proponuje w zamian poganizację tradycji judeochrześcijańskiej, wedle własnych założeń światopoglądowych i religijnych. Należy zatem postawić pytanie, czy synkretyzm religijny, dokonywany na gruncie specyficznie pojętych nauk humanistycznych, wbrew zamiarom autora *Traktatu*, nie jest zabiegiem wymierzonym

przeciwko religijności czy to Aborygenów, Eskimosów, Pigmejów, Algonkinów, Zuni, czy Indonezyjczyków, Tybetańczyków, Hindusów itd., a przede wszystkim chrześcijan. Czy rzeczywiście akceptuje „tubylczy” punkt widzenia oraz czy nie deformuje tajemnic tabu i dogmatu? Czytelnik zakorzeniony we własnej tradycji religijnej po przeczytaniu dzieł Eliadego stanie przed szeregiem nierozwiązanych pytań i wątpliwości. Z drugiej strony filozofia Eliadego może wydawać się pociągająca dla ludzi przeżywających kryzys autorytetów zarówno moralnych, jak i religijnych (sam zresztą do takich się zaliczał, wskazując na młodzieńcze doświadczenia). Zapewne w wielu młodych czytelnikach Eliade rozwinął wrażliwość religijną i pragnienie poszukiwania *sacrum* w świecie kryzysów metafizycznych. Należałoby jednak postawić pytanie, czy nie formułuje rozwiązań zbyt optymistycznych i eufemicznych, w ten sposób zubożając tajemnice religii, proponując w zamian pewną kryptoreligijną „sektę”?

Podsumowanie

Moim zdaniem, kluczem do zrozumienia dzieła Mircei Eliadego są trzy dziedziny: kompleks nauk humanistycznych, wpływy filozoficzne i jego osobiste przekonania religijne. Postępując wedle imperatywu „całościowego” uchwycenia istoty religii, Eliade głosi integralną historię religii, w której miałyby dojść do scalenia odkryć dokonanych na gruncie nauk humanistycznych czy metod badawczych, takich jak empiryzm, strukturalizm, funkcjonalizm, antyredukcjonizm, antyewolucjonizm, jak również metody diachronicznej z synchroniczną. Wedle Eliadego nieredukowalność doświadczenia *sacrum* może stać się polem dialogu międzykulturowego. Powodzenie to zapewnić ma hermeneutyka totalna. Dzięki odpowiednio wypracowanym metodom uczeni będą mogli zbadać struktury powszechne religii, obecne w religiach geograficznie i historycznie odległych. Odkrycia te przyczynią się tym samym do wzbogacenia kultury przy jednoczesnym odkryciu religijnej natury człowieka. Należy jednak zauważyć, iż Eliade przyjmuje *a priori* istnienie ahistorycznych struktur religijnych. Badając dzieje religii, nie posługuje się metodami wypracowanymi przez historię. Historia religii, jaką proponuje, jest zatem w większym bądź mniejszym stopniu ahistoryczna. W ten sposób wyłania się pewna filozofia, która wyprzedza badaną przez Eliadego rzeczywistość,

nadając jej odpowiednie „zabarwienie”.

Trzecim momentem, jak się zdaje najsilniej „ubarwiającym” spojrzenie Mircei Eliadego na fakty religijne, jest filozoficzno-religijny światopogląd. W zasadzie ontologia i antropologia, które Eliade określa mianem archaicznych, łączą się z założeniem istnienia religii kosmicznej jako formy religii najczystszej. Wielu autorów krytykowało Eliadego za instrumentalne posługiwanie się historią religii. Jego hermeneutyka służy apologetycznym celom religii kosmicznej. Głosząc nieindoktrynację religijną, w rzeczywistości interpretuje fakty religijne wedle subiektywnych i dogmatycznie przyjętych twierdzeń, nakładając na nie aprioryczną siatkę kategorialną. Daje tu o sobie znać synkretyzm religijny, który łączy w sobie idee religii orientalnych (wyzwolenie z czasu), etnograficznych (kult natury) oraz chrześcijaństwa (idea Boga wcielonego w Synu Człowieczym Jezusie Chrystusie).

W teologii autor *Traktatu* głosi panteizm immanentno-transcendentny. Transcendentna Istota Najwyższa (Prajednia, Wielki Ojciec) wyłania z siebie herosów, bogów i inne twórcze Istoty Nadprzyrodzone, które kształtują świat z materii pierwotnej (*materia prima*). W kosmologii zaś Eliade opowiada się za panteizmem i pansakralizmem, który definiuje również jako panontyzm. Utożsamienie sfery *sacrum* z *profanum* łączy się u Eliadego z sakralizacją Kosmosu i człowieka. Wszystko bowiem, co istnieje, istnieje w sposób absolutny. Sakralność jest tym wszystkim, co istnieje, jest bytem i realnością. W archaicznej ontologii rzeczywistość zostaje utożsamiona z „siłą”, „życiem”, płodnością, obfitością, jak również z tym, co jest osobliwe, co istnieje w sposób pełny, ujawniając specyficzny modus istnienia. Na płaszczyźnie antropologicznej realizuje Eliade koncepcje człowieka integralnego, stale dążącego do uświęcenia swojej egzystencji poprzez rytualne naśladowanie mitu kosmogonicznego. Dzięki rytuałom egzystencja ludzka zostaje poszerzona o wymiar kosmiczny, przez co uzyskuje strukturę nadludzką, poza wszelkimi uwarunkowaniami i przeciwieństwami. Człowiek integralny przenosi swoją egzystencję na poziom nadludzki, doskonalszy ontologicznie. W etyce zaś Eliade redukuje wszelkie normy moralne do absolutnej wolności poprzez twórczą integrację ze światem i wyjście poza przeciwieństwa dobro/zło, co w zasadzie prowadzi do wykorzenia etyki.

Aspiracje Eliadego sięgają znacznie dalej, gdyż oprócz chęci

przedstawienia swoim czytelnikom sposobu rozumienia faktów religijnych, dąży do odnowy zdesakralizowanej kultury współczesnej. Ta odnowa miałaby się dokonać za sprawą chrześcijaństwa kosmicznego, które jest doktryną kosmocentryczną i synkretyczną. Koncepcja chrześcijaństwa kosmicznego łączy się tutaj z deformacją niektórych dogmatów chrześcijańskich, bądź ich interpretacją wedle konkretnego, kryptoreligijnego światopoglądu.

Nie chcę jednak poddawać Eliadego surowej krytyce. Wręcz przeciwnie. Uznaję jego twórczość za fenomen ponadczasowy, w którym erudycja, poparta szczególną umiejętnością syntezy, łączy się z twórczą wrażliwością, wyrażaną pięknym językiem symboli i mitów. Nie bez powodu autor ten był nominowany do literackiej Nagrody Nobla.

Zapewne, zwracając uwagę jedynie na systematyczne aspekty twórczości Eliadego, pozbawiliśmy tę twórczość wyjątkowości i niepowtarzalności, jaką nadają jej wątki biograficzne. Rumuński myśliciel przeżywał przez długi okres swojego życia biedę, osamotnienie, przygnębienie sytuacją w ojczyźnie, śmierć żony oraz szereg kryzysów egzystencjalnych, które zafundowała mu ówczesna rzeczywistość, targana wojnami i totalitaryzmami. Nic dziwnego, iż Eliade poszukiwał religii, która byłaby poza tymi przeciwnościami, a którą na gruncie teoretycznym odnalazł w zasadzie *coincidentia oppositorum*, w praktyce realizowaną przez chrześcijaństwo kosmiczne.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, D., 1978, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction*, The Hague: Mouton Publishers.
- Bronk, A., *Człowiek — Dzieje — Sacrum — Religia*, [w:] Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa: PAX
- Cave, D., 1993, *Mircea Eliade's Vision for New Humanism*, New York.
- Eliade, M., 1992, *Próba Labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Roquetem*, Sen.
- Eliade, M., 1993, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Łódź: OPUS
- Eliade, M., 1996, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Eliade, M., 1993, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eliade, M., 1997, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa: KR.
- Eliade, M., 1998, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: KR.
- Husserl, E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa: PWN
- Lelito, A., 2008, *Człowiek — animal mythicum w ujęciu Mircei Eliadego*, Tarnów: Biblos.
- Prokopiuk, J., 1993, *C. G. Jung czyli gnoza XX wieku*, [w:] Carl Gustaw Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Warszawa: PAX.
- Rega, A., 2001, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków: Nomos.
- Rennie, B. S., 1996, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: New York Press.

ABSTRACT

This article is focused on philosophical and religious presuppositions of Mircea Eliade's history of religion. There are three areas on which his concept of religion is based: interest in humanities, like history, sociology, psychology and phenomenology of religion, the influence of philosophies and personal religious beliefs. He proclaims integral discipline which links scientific methods such as empiricism, structuralism, functionalism, antireductionism, antievolutionism, but also stresses empathic understanding of experience of the sacred. With properly applied method, which he called total hermeneutic, scientist will be able to examine the universal structures of historically and geographically remote religions. But this vision takes for granted ahistorical religious structures. Eliade does not use the methods developed by history. In fact, ontology and anthropology, which he characterizes as archaic, presupposes the existence of cosmic religion as the purest form of religious belief. Thus Romanian philosopher interprets religious facts, according to subjective and dogmatically accepted claims. He links the ideas of Oriental religions (liberation from the time), ethnographic beliefs (cult of nature) and Christianity (the idea of God incarnate in Jesus Christ). Finally, Eliade's purposes are more practical. He seeks to revitalize desacralized culture by the conception of cosmic Christianity, which is syncretic and cosmocentric doctrine.



MAREK STYCZYŃSKI
UNIwersytet Łódzki

THE RUSSIAN MENTALITY

Thesis.

The rich and multi-themed philosophy of Nicolas Berdjaev, which I have worked many years with, is for me a typical example of the Russian mentality responsible for the course of the 20th century. Of a mentality expressing itself in the heroic and desperate, with regards to the price of the certainty of corporate redemption as the final solution for the tragic history of humanity. The achieved *Ultimum* is said to be connected with the total redemption of the evil of terrestrial existence.

Justification.

In avoiding simplified generalizations one should note that this type of soteriology was not singular to Russians entering into the intellectual and political arena of Europe at the turn of the twentieth century. In its various parts, Marxism was after all, for a fairly significant number of adherents, a convincing justification for the joyous end of history in which the freedom of the human race, achieved at long last, would equal the sum paid for the stratified evil of history. Although Berdjaev quickly left Marxism for the direction of eschatological, pneumatic Christianity, creating a rare example for the twentieth century of religious gnosis, he belonged to the generation which brought about the revolution in Russia in the year 1917. He also constantly emphasized that the eschatical idea of the Kingdom of God as well as the corporate, not individual character of salvation are typical 'Russian ideas' (compare at least his: *Russkaja idieja Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieka i naczala XX wieka*, [Berdjaev, 1946] and *The Russian Idea* [Berdjaev, 1947]).

However mistaken the reduction of Berdjaev and Lenin to a common denominator may appear, given all the immense differences that divide them, one must not lose sight of the fact that both not only

knew but, first and foremost, *believed* that history has a *happy ending*. They perceived it, however, differently. Sharing then the commonly held belief, they called for — each in his own way — erasing of existing culture for the sake of another, perfect one. Not gradually, via the route of improvement, but radically, via negation. They were revolutionaries: one — of the spirit, the other — of social matters.

Most generally speaking — Leszek Kołakowski writes — that the revolutionary mentality is a way of thinking which distinguishes itself by an exceptionally intensified belief that the total salvation of man is possible and that the state of salvation is in absolute opposition to the present state of enslavement, that there is no continuity whatsoever between them and no intermediate stages at all; moreover the said salvation in its totality is the sole autonomous aim of humanity and that any other values must be subordinated as means. There is but one aim and one value that is the total negation of existing world. Whatever cannot serve as a means to achieve this value — already is of no worth and must be viewed as a part of the present rotten world. Suffering and toil are an inseparable part of the road to salvation though equally through this they are rational and pay back a hundred-fold with their future fruits. In a word, the revolutionaries do not believe in purgatory: they believe in the Way of the Cross, they believe in heaven and hell, the kingdom of total redemption and in the kingdom of total evil. They think along the principle of ‘all or nothing’ [Kołakowski 1983, 217–218].

It is a matter of the belief in the justification of the evil of history for the sake of the final victory of Good. In protest against the ossified world Berdjaev proposed in place of the spirit of revolution — the revolution of spirit [Berdjaev, 1939]. It seems, however, that whether spiritual or ‘material’ revolution, understood as total negation, is always evil. It is obvious that humanity would not have been able to survive if it were not for the continual corrections carried out on the material created by them. This is a trivial thought. They were not, however, trivial attempts at a whole negating of all imperfect achievement in the name of total fulfillment in the future. Berdjaev, despite being totally aware of the illusory nature of the idea of so-called historical progress, was a shrewd critic of varied earthly hopes and mistakes, the salvation from which he saw in the negative attitude of an individual towards world mechanisms, in the renewed spiritual experience of the Christian mystery this time crowned with success. He committed that self same

mistake which the Gnostics made in relation to Christianity, about whom Plotin writes: “The creators not cherishing for this work and our land any recognition at all, but no less they announce that a new land has arisen for them to which they will leave from here for certain” [Dorosz 1984, 235–236].

If one was to agree with Henri Bergson’s known saying that every philosopher with the whole of his creativity tries to present just one idea, then in the case of Berdjaev this will be the repeatedly articulated need for the realization of Eschaton; the belief in the necessary co-operation of man in the creation of the Kingdom of God. For it is not ‘on that side of time’. History and eternity already now penetrate into the truly creative acts of the human spirit, while the most lofty fruits of creativity enter into the eschatological Kingdom of Heaven. The end of time is always close and remains in the sphere of eschatological hope. The rebirth of humanity and the transformation of the world announced by Berdjaev is only ‘the beginning of the new world’ acquired through the spiritual regeneration of humanity and not through the millenarian terrestrialization of paradise proposed by communism. However, the Russian thinker noted the cleansing role of communism not only in the unmasking of capitalism’s criminalities, but firstly in the impelling of Christianity to recover the lost eschatological dimension and so to transform into a spiritual Christianity which would start the era of the Holy Ghost. In this very context Berdjaev saw Russia’s singled out role in the renewing of the visage of the whole world.

The above postulate was connected — in accordance with his belief — with the most important document of Christianity: with Godmanhood which in the eschatological perspective destroys the difference between the empirical human concrete subject constantly sinking into evil and that maturing to full divinity — God; when they only unite in spirit, when they only destroy the difference between empirical, earthly existence and transcendental duty, they will lead with combined forces on the path to transcendent from this world in the sphere of the Spirit, in the existential world of divine-human mystery.

We are not going to consider the theological sense of the concept of Godmanhood in the doctrinal corpus of Christianity — so characteristic for Russian religious thought of the twentieth century [Hryniewicz 1985, 713–715; Hryniewicz 1989]. Without complicating

ourselves in theological subtleties it will be easier, possibly, to become acquainted with the specifics of the Russian mentality.

That is, more or less unconsciously, the mentality has acquired that God-human relationship with which, however, both members of this relation can radically, in a Manichaeian way split, and then call in despair for their union. This phenomenon is known in general as obscurity, lack of clarity, ambivalence, the entanglement of contradictions characterizing the Russian soul, in as far as we agree (something Berdjaev did not doubt), contrary to the nominalist tradition, that something like “the soul” of a given nation can in fact exist. But the half fearful astonishment of Europeans that grips them when they are involved with Russians, demands belief in a certain specific spiritual décor of the latter, while the constant repetition, not always of the highest quality, deviations on the subject of the “Russian Sphinx” bear witness to the relevance of the subject.

“Ambivalence, I think, is the chief characteristic feature of our nation — writes Yosif Brodsky. — There is no Russian executioner who does not fear that one day he will become a victim, and there is equally not even the most wretched victim who would not admit (if only to himself) to psychological leanings towards being an executioner. Our most recent history went for both one and the other. There is in this a certain wisdom. One could even think that ambivalence *is* (Brodsky’s italics) wisdom, that life as such is neither good, nor bad, simply arbitrary. Maybe this is why our literature places such obvious emphasis on the correct matter, that it is disputed so successfully. If this said emphasis was simply duplicity of thought, everything would be in order; but it stimulates instincts. This type of ambivalence is, I feel, that said ‘blessed news’ which the East, not having anything else to offer, is shortly to force on the rest of the world” [Brodsky 1989, 11].

We are not going to recall the influence of the many-fold analyses of historical, political, cultural and geographic circumstances (here Berdjaev claimed that Russia is a victim of geography) on this or another shaping of the Russian mentality, the basic deformation of which was — via the circumstances brought about — the lack of freedom fraught in turn with the most varied derived consequences. From the philosophical point of view the most important appears to be what Czesław Miłosz described in *Native Europe*, and which can be called a specific Russian theodicy. As Jan Prokop has written, giving an

account of the above mentioned poet, Russians “grieve over the presence of evil in the world, but at the same time bet that the world will be given in its entirety to Satan. Longing for absolute goodness in the other world we live for that in devilry helpless in the face of its actual superiority in us and around us” [Prokop 1990, 104]. Hence the longing for the anticipated, absolute good ‘there’ — the greater, the more helpless the longings they endorse evil ‘here’. The more evil is in operation and is seen by a Russian around him the greater his desire for good, perfection; a phenomenon which Miłosz called a hiatus between intention and act. The more they desire good the more they see evil forced to act in the name of the final — it stands to reason — reconciliation in good. This desire for the redemption of evil and universal good could find an outlet in the eschatological design of the Russian people renewing Christianity as we saw in Berdjaev, but could be embodied in Russian Communism in which version the Russian Eschaton was realized in reality with the conspicuous help of purely earthly political and social circumstances. “I understood communism as a reminder of a still unpaid Christian debt” [Berdjaev 1983, 297] wrote Berdjaev. It seems that many Russians shared this view.

This antinomy of the Russian mentality did not go unnoticed for Russians themselves. The first two that come to mind. Brodsky: “In the broadest terms no single writer in the history of Russia has not avoided claiming Divine Providence for the darkest of events giving them automatically the human capacity for forgiveness. The whole problem with this otherwise prepossessing attitude is that it is fully shared by the secret police and at The Last Judgement its officials will be able to call on it as on convincing reasons for their actions” [Brodsky 1989, 122]. With a somewhat shocking openness Vyenyedikt Yerofyeyev wrote: “The secret of the Russian soul is to be found in the fact that there is in it a fissure. That is a crack. Meaning — a hole. In any case it does not positively indicate air-tightness. It does not recognize itself as a comprehensive, finished form [...]”.

A fissure — is a Russian great privilege. A Russian, even the most modest, *with Chekov included* (V. Yerofyeyev’s italics) has never doubted in the fact that he is the best of all entities created by God. He has never doubted also in the fact that he is ‘a sh.t’. For the whole of Russian philosophy the breath has been held from this unexpected-sudden polarity. The whole of Russian literature is enchanted by the

depth of its hero. Other nations were also astounded, comprehending nothing. For what were they to understand when everything they have is locked up, when you can't see a single chink" [Yerofyeyev 1990].

Hence the "chink" between the evil "here" and the good "there". Somewhat simplifyingly one may say that Russians, regardless of intellectual base, or its absence, were so acquainted with evil that the only possible solution was the quickest possible jump to good. Here, it seems, lies the "Russian idea" of Godmanhood with which Dostoyevsky so struggled.

Here we are not interested in its Christian origin, although Bogumił Jasinowski in his work *Eastern Christianity and Russia* showed this aspect of Eastern Christian spirituality which, seeing the world of irrevocable evil, sought flight from it in the good of the eschatological measure. The role of eschatology in Orthodoxy has also been emphasized by Paul Evdokimov. The heterodoxical currents in relation to Christianity will act more like gnosis. We have seen in the example of Berdjaev that the removal from God of the responsibilities for the existence of good and evil, but through the surpassing of freedom not created by Him, opens a totally unimpeded free choice between evil and good through man. Primarily even evil is in the divinely similar process of creation. It was necessary for Lev Shestov, in analyzing "Ivan Karamazov's dialectic", to prove that Berdjaev's freedom to commit evil is equal in reality to the necessities of evil, for the devil within us which can be accessed at will must be done so in order to profit from our rights of liberation. So the freedom of choices changes into the necessity of choice and all the monstrosities described by Dostoyevsky had to occur even though they were caused by a seemingly free man.

However one examines the Russian idea of godmanhood: theologically or in its communist version, its sense is roughly the same. Today we cause evil tomorrow it will transform itself into good, for we are virtually "like gods" everyone without exception: both executioner and victim. This idea found an exceptional medium in Marxism, recreating the biblical motif of paradise lost and found again when, after the Second Coming "we shall all be changed" [1 Cor. 15, 51]. Russian communism was initially, after all, (before it had changed into subservient conformism in relation to the totalitarian state) the belief in the approaching millennium which would subordinate the entire "temporary" temporal evil. If individuals of the mentality of Lenin,

Trotsky and — despite everything — Berdjaev believed that they had found the key to solving the mystery of man's earthly destitution within his history, then their Gnostic certainty was based fundamentally on the divinely similar creative nature of man. Only he could, according to them, freely shape the normative of good and evil. Following Marx and Nietzsche, any kind of non-human, absolute reference had become an illusion. Russians believed in this unconditionally. The place of the empty absolute was to be taken by man so that through the painful development of his nature, led by evil, it would lead to the end of the work of creation. From the Russian point of view it was immaterial if — as with Berdjaev — the said point aimed for what we call the God of the Eschatology or as “with Marx (to a lesser extent Engels) in the form of belief that the communist future will bring a perfect reconciliation of the empirical existence of people with the authentic essence of man and equally with great nature. This return of man to his very self — the complete new appropriation by him of all his strengths and abilities — is exactly that which the state of paradise was to be: a perfect fusion of human entities on a scale equally social as individual” [Kořakowski 1983, 154]. In both cases the evil of the terrestrial soil has fulfilled the most positive role. If it were not there, if there were no blows to which we had to be exposed on the way to the *Ultimum*, the *Ultimum* itself would lose sense, history would be futile and its manager — the devil — would never be redeemed for he simply would not exist. At the same time the devil, that is evil, fulfilled a key role in Russian *Oeconomiae Divinae*. For the greater the evil the greater the final effect on the opposite, divine side. Is this not that ambivalence, the said “God blessed news” which Russians attach to the world and which Brodsky recalled? Hence the extreme Russian immersion in evil with the simultaneously pinning for good.

There is not much in common with the known reckoning of Leibniz. From the Russian point of view there is no need for a given amount of evil to reveal the good of the whole creation. On the contrary. The maximum quantity of evil is required so that the redemption from it would be the more effective. The problem is, however, as Hannah Arendt has written, “for the whole of our philosophical tradition in point of fact it precludes the comprehension of ‘radical evil’, this touching equally, both Christian theology which even prescribes divine origin to the devil himself, and Kant — the only philosopher who for

certain at least suspected the existence of such evil, although he instantly rationalized it into the conception of the ‘warped evil will’ allowing itself to be explained by comprehensible motifs” [Arendt 1989, 348]. So the Russians, so sensitive when we consider the *conditio humana*, give the impression that they have been acquainted with “radical evil” for ages. Evil, according to them, is so evil that it cannot get any worse which means it can only get better. And better evil is the first step to good and this is not any good but to the Very Highest Goodness. It appears that it is on the basis of this that the famous antinomy of the Russian soul lies, so emphasized by Berdjaev as the delight in extremes, in the transfer to extreme situations which are characterized by the fact that there are always two poles and neither can exist without the other.

Maybe this explains in some way why Russians were able to blindly follow this cult during their lives and sincerely weep following the death of the greatest tyrant in their history who exterminated most of them. The secularized idea of godmanhood: the real evil “here” and the desired good “there” (although they originate from the same source) found itself a total realization.

It is obvious that the varied heterodoxical forms of religiosity, the millenarian expectations and Gnostic certainty of the initiated are not characteristics exclusive to Russians. What we mean is rather a given attitude which we can briefly call the Russian mentality. In discussing the *Vekhi (Landmarks)* collection, Andrzej Walicki emphasized in relation to K. Löwith’s, E. Voegelin’s, N. Cohn’s and J. L. Talmon’s works that “the millenarian-gnostic structures of thought, regardless of how we evaluate them, were always an important component of Western spirituality and that they on their own are not able to represent the key to understanding the tragic complications of Russian history” [Walicki 1988, 102]. It is true, that “the structures of thought (...) on their own” will not explain the history of any nation. At the same time we should, however, remember that the idea of godmanhood being considered here “understood in its widest sense, is a humanist idea. For humanism is the self-awareness of humanity divining its very self. The utopian illusions of the West grew also under the influence of humanism. But the West, thanks to its century old pluralism of convictions, had worked out an ability to the imperceptible neutralization of everything, even the most poisonous embryos of their

spiritual life. In Russia the result of the specifics of its historical development was not favourable to anti-utopian antibodies" [Yuriev 1990, 3821–3822]. Of course. The disease for which the "Russian soul" has hopelessly fallen and all the more violently at such a late age of its development in comparison to Europe carried the epithet of humanism. Dostoyevsky warned against it, pointing out what the "Russian boys" were capable of when they get hold of their humanistic and lofty ideas in general. Leaving behind them an even greater evil than that which they revolted against. This prophecy fulfilled itself to the letter.

Dostoyevsky sought the antidote to humanism in the return to the "Russian soil", which, in the example of concrete political postulates, sounded as equally repulsive as the actions of his literary heroes. Berdjaev — a thinker so negatively set to the ideas of "heaven on earth", so sensitive to the dangers which the idea of humanism, the self-sufficiency of man, brought with it — remained fundamentally true to it for the postulated return from it to the inexpressible rationally of the communion of *God and man* in the eschatological misterium and therefore in the name of the Christian myth was the postulate of man's self-perfection — and not only — in the face of the persistent silence of our divine nature. For I can search in myself for traces of divine breath and work zealously upon their kindling and sustenance, except for the saints and mystics, I lack the certainty that the angel is speaking to me and God's will is announced. Normally I remain unsure, alone with myself, having to rely on myself and thus not divine choices. More often therefore I remain in union with Satan, whether I want it or not.

"If there wasn't man there wouldn't be the devil, for natural order would not be negated by anybody" [Miłosz 1989, 160]. For the Russian mentality, the natural order, as with the assumption of evil, not only should be but had to be irrevocably negated in the name of another, already good order. The natural order which surrounded a Russian could not be praised with features that deserved respect — hence the yearning for a supernatural order. In order, however, to bring into instant effect absolute goodness (anything else being excluded) one needs the devil i.e. evil — a negated force because this is always available. And here we are not talking about some kind of partial goodness which people universally create conscious of its own imperfection. A Russian demands immediately the highest good regardless of his location. One of the best experts to discuss this

problem area was Miłosz, already mentioned above, who noted, highly appropriately, that “in Polish literature there are no characters such as Dostoyevsky’s Alosa or prince Myshkin representing the dilemma ‘either total goodness or nothing of goodness’, there is not to be found equally the desperate ravings of the ‘superfluous men’ thirsting for the Aim, God, that for almost a century was foretold in Russia as the revolution with its absolute aim” [Miłosz 1990, 151].

When at last that final revolution was brought about (although it was a political *coup d’Etat* taking advantage of the tangle of favourable circumstances) there occurred at least one strange thing from the point of view of communist practice. The philosopher and publisher of *Der Russische Gedanke* — Boris Yakovienko noticed it first, just at the beginning of the 1930s. He wondered why the young Soviet authorities had not killed, in accordance with their real nature, non-Marxist intellectuals and academics who were oppositional set against the regime, but allowed a significant number of them to emigrate at the start of the 1920s, or simply banished them. He reached the conclusion that besides other reasons an important factor was the acknowledgement of the magnitude of these people (needless to add in the later years of consolidation of communist power there was an argument for the slaughter of academics and artists) and also “the obvious awareness of the authorities that an important kinship links them with the condemned and cursed intellectual directions. Despite the differences which from the practical, superficial point of view could appear enormous and despite the clearly manifested hostility, the said kinship is rooted in the depths of soul and intellect” [Wetter 1975, 99]¹.

The analyses carried out by Gustav A. Wetter show the kinship “rooted in the depths of soul and intellect” between Marxism and Russian religious thought. They are based in our belief firstly on the conviction in the final and universal salvation from evil. This was, as Berdjaev emphasized, the “Russian idea” of the anticipation of the Kingdom of Heaven, of the Kingdom of Eschaton or equally the New Middle Age into which humanity must enter for the doings of the Russian people following the profound experience of the crisis of European culture as a result of the great war at the start of the twentieth century. At last the criticisms of that culture were at that time

¹ Cf. [Dahm 1988, 52–157]

significantly greater: to mention only the “death of God”, the “twilight of the West”, the “crisis of European sciences”, the “collapse of the Western civilization” or the “revolt of the masses”, to confine oneself to a couple of examples. As opposed, however, to the Western criticism, the Russian mentality significantly focused the dilemma more: either good or evil. The Russians rejected the continuity between one and the other. The construction of the Kingdom took place also finally in means accessible only for Russia. Not through the recovery of the lost dispatch of Christian myth, as Berdjaev wanted, but through the deification of man which concretely meant the deification of a chosen class, *respective* of the party, *respective* of its leader. It was a deification which Russians had in abundance and zealously worked upon its multiplication — simply of evil when that man called Stalin turned out to be evil incarnated, though we are unable to say whether absolute evil. Paraphrasing the ending of Kołakowski’s “Main Currents...” one may say that the Russian idea of godmanhood turned out to be like the “farcical side of human adversity”. The desire for absolute goodness ended in the Stalinist era: a crime unheard of in human history.

Translated from the Polish by Guy Torr

BIBLIOGRAPHY

- Arendt, H., 1989, *Korzenie totalitaryzmu (The Roots of Totalitarianism)*, vol. 1, Warszawa: Nowa.
- Berdjaev, N., 1939, *O rabstwie i swobodzie czelowieka Opyt piersonalisticzeskoj fiłosofii (Slavery and Freedom)*, London, New York.
- Berdjaev, N., 1946, *Russkaja idieja Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieka i naczała XX wieka*, Paris.
- Berdjaev, N., 1983, *Samopoznanie Opyt fiłosofskoj awtobiografii, (Dream and Reality)*, London 1950, Paris.
- Berdjaev, N., 1947, *The Russian Idea*, London: Macmillan.
- Brodsky, Y., 1989, *Śpiew wahadła (The Singing of the Pendulum)*, Paris.
- Dahm, H., 1988, *The Philosophical-Sovietological Work of Gustav Andreas Wetter S. J.*, "Philosophical Sovietology The Pursuit of a Science", H. Dahm, Th. Blakeley, G. L. Kline (eds.), Dordrecht.
- Dorosz, K., 1984, *Przeciw gnostykom (Against the Gnostics)*, „Aneks”, 35.
- Hryniewicz, W., 1985, 'Bogocześność' (Godmanhood), „Encyklopedia Katolicka”, vol. 2, Lublin.
- Hryniewicz, W., 1989, *Bóg naszej nadziei (The God of Our Hope)*, Opole: Księgarnia św. Krzyża.
- Kołakowski, L., 1983, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań (Can the Devil be Redeemed and 27 other Sermons)*, Warszawa: Wydawnictwo Krąg.
- Kurczak, J., 2010, *Recent Studies on Russian Thought in Poland*, "Studies in East European Thought", 62.
- Miłosz, Cz., 1990, *Rodzinna Europa (Native Europe)*, Warszawa.
- Miłosz, Cz., 1989, *Widzenia nad Zatoką San Francisco (View over San Francisco Bay)*, Kraków.
- Prokop, J., 1990, *Zrozumieć Rosję (To Understand Russia)*, „Znak” 1990, 2-3.
- Seifrid, Th., 2006, *Book Review*, "Studies in East European Thought", 58.
- Styczyński, M., 1992, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Styczyński, M., 2001, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, Kurowice k/Łodzi: Wydawnictwo Naukowe Ibidem.
- Walicki, A., 1988, *Rosyjska wersja zdrady klerków (The Russian Version of Betrayal)*, "Res Publica", 10.
- Wetter, G. A., 1975, *Russkaja religioznaja filozofia i marksizm*, "Russkaja religiozno-filozofskaja mysl XX weka, sbornik statej" (Russian Religious-Philosophical Thought of the Twentieth Century. A Collection of Articles), N. P. Połtoracky (ed.), Pittsburgh.
- Yerofyeyev, V., 1990, *Rosyjska szpara (The Russian Chink)*, „Tygodnik Literacki”, 1.
- Yuriev, St., 1990, *Berdjaev i russkaja ideja (Berdjaev and the Russian Idea)*, "Russkaja Mysl".

ABSTRACT

THE RUSSIAN MENTALITY

The present essay is the conclusion of my two books devoted to Nicolas Berdjaev's religious philosophy: *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana* *Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa (Amor Futuri or Eschatology Realised Studies on the Thought of Nicolas Berdjaev)*, [Styczyński 1992] and *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa (Adulation for the Future or the Philosophy of the Ultimate Matters Studies on the Thought of Nicolas Berdjaev)*, [Styczyński 2001]. The differences between them are mentioned in the latter. They were both written in Polish and as a consequence had no chance of reaching a wider circle of readers. This is, therefore, the reason why I have decided to present this conclusion to an English language readership. I have tried to show the consequences of the unique Russian mentality, whose predominant feature is an ambivalence between a persistent search for good and constantly doing of evil. This "Russian theodicy" expressing itself in the creation of an alternative world, which is to justify the evil done, has its roots in the conviction of man's principally divine nature revealing itself through the exculpating effect of evil. In the case of the twentieth century of Russian history it yielded a result totally different from the expected one.



KRZYSZTOF M. MAJ
UNIwersytet Jagielloński

KSENOLOGIA I KSENOTOPOGRAFIA BERNHARDA WALDENFELSA WOBEC PODSTAWOWYCH ZAŁOŻEŃ ŚWIATOTWÓRCZYCH LITERATURY FANTASTYCZNEJ (ORSON SCOTT CARD, NEIL GAIMAN, GEORGE R. R. MARTIN)

Jednym z podstawowych założeń naszych studiów nad obcością jest to, że obce należy w pierwszym rzędzie myśleć z perspektywy *miejsc* tego, co obce, jako „gdzie-indziej” i jako coś „nad-zwyczajnego”, co nie ma żadnej stałej lokalizacji i wymyka się wszelkim przyporządkowaniom. Samą przestrzeń natomiast należy myśleć w ten sposób, że dopuszcza ona zarówno miejsca własne, jak i obce, nie okrążając z góry, ani nie niwelując różnic między tym, co własne i tym, co obce [Waldenfels 2002, 6].

Wprowadzenie

Przytoczona wyżej wypowiedź znanego niemieckiego fenomenologa, Bernharda Waldenfelsa, wybrana została na motto niniejszego tekstu z tego przekornego względu, iż jest ona zarazem oczywista i problematyczna. Z jednej strony bowiem trudno o bardziej charakterystyczny cytat z *Topografii obcego*, równie znakomicie wykładający Waldenfelsowską ideę lokalizowania tego, co obce, w zróżnicowanej przestrzeni świata życia (*Lebenswelt*), wyrażającą się w przejściu od paradoksalnego projektu „fenomenologii jako ksenologii” [Waldenfels 2002, 90] do tego, co można byłoby nazwać ksenotopografią¹. Z drugiej strony jednak trudno zarazem o coś gorzej przekładalnego na język szczególnie w Polsce popularnej filozofii dialogu, neutralizującej negatywnie brzmiącą obcość etycznie zaangażowanym pojęciem inności i

¹ Termin ten został wprowadzony przeze mnie do badań filozoficzno- i teoretycznoliterackich nad fikcją i fantastyką po raz pierwszy na łamach „Polisemii” [2012, nr 2] w tekście *Ksenotopografia fikcji w późnej fenomenologii Bernharda Waldenfelsa*.

dążącej do dialektycznego rozwiązywania opozycji między światem własnym (*Heimwelt*) a światem obcym (*Fremdwelt*) w myśl znanej z pism Hansa-Georga Gadamera „fuzji horyzontów” [Gadamer 1979, 124]. Nieprzypadkowo w polskich komentarzach do dwóch najważniejszych książek Waldenfelsa o obcości, a więc właśnie wspomnianej *Topografii obcego* oraz niedawno przełożonych *Podstawowych motywów fenomenologii obcego*, zdecydowano się na zestawienie ich akurat z pracami Emmanuela Lévinasa [Wieczorek 2007, Dąbrowski 2007], Paula Ricoeura [Krynicka 2006] czy nawet ks. Józefa Tischnera [Tatraský 2006] — najbardziej zatem charakterystycznych przedstawicieli nurtu „epistemologicznego pojednania” [Czerniak 2002, IX–X]. Owa interpersonalna konceptualizacja obcości jest szczególnie bliska wrażliwości dominującego w polskiej humanistyce dyskursu społecznie zaangażowanego, odciskającego swe piętno zarówno na filozofii, jak i literaturze. Przyjęciu ksenologicznej wykładni myśli Waldenfelsa sprzyja również często dziś w Polsce wydawana, nagradzana i komentowana literatura (post)realistyczna czy faktograficzna — która wobec przyjmowania silnej presupozycji ontologicznej (rzeczywistość faktycznie i aktualnie istnieje, zaś literatura ma ją obrazować), koncentruje się raczej na portretowaniu relacji międzyludzkich i psychologicznej introspekcji, aniżeli na przeciwstawianiu światów własnych — obcym². Nietrudno zatem o hipotezę, że wykładni ksenotopograficznej najbliższa byłaby raczej literatura fantastyczna, niesprowadzająca obcości do antropologiczno-kulturowego problemu odmienności, lecz uniwersalizująca ją do fundamentalnej różnicy zachodzącej na granicy dwóch rzeczywistości: realnej, empirycznej i faktycznej oraz fantastycznej, kontrfaktycznej.

² Bernhard Waldenfels pozwala sobie nawet na ironiczny dystans względem praktyk zmierzających do zrównania obcości i odmienności, por.: „W nowoczesnej logice obcymi nazywamy dwie klasy pojęciowe albo dwa zbiory, których wspólny zakres jest pusty. Obcość zachodzi np. między klasą insektów a klasą kręgowców. [...] Jeżeli zachowamy wprowadzone w rozdziale wstępnym rozróżnienie między obcością a odmiennością, to tutaj o obcości w ścisłym sensie nie może być mowy. Elementy jakiejś klasy logicznej nie czują się wykluczone przez elementy innej klasy, gdyż w ogóle nic nie czują. Lecz codzienny stan rzeczy, że konie albo krowy cierpią z powodu ukąszeń insektów, wyklucza to, że żyją one w zupełnie różnych światach” [Waldenfels 2002, 70–71].

Świat własny, świat obcy i sfera *intermonde*

W ksenotopografii Bernharda Waldenfelsa rozróżnia się trzy podstawowe znaczenia obcości, zorganizowane w pary opozycji: (1) wnętrza / zewnętrzna (*ξένον, externum, extraneum, étranger, stranger, foreigner*); (2) własności / inności (*αλλότριον, alienum, alien, ajeno*) i (3) swojskości / odmienności (*ξένον, insolitum, étrange, strange*), wskazujące odpowiednio na aspekt miejsca, posiadania oraz rodzaju rozumienia [Waldenfels 2009, 109–110]. To, co obce, występuje jednak u Waldenfelsa przede wszystkim jako miejsce obce, rozumiane zarówno jako coś, co funkcjonuje „gdzie-indziej i jako coś nad-zwyczajnego, co nie ma stałej lokalizacji i wymyka się wszelkim podporządkowaniom” [Waldenfels 2002, 6], jak i jako „miejsce, gdzie mnie nie ma i być nie może, a gdzie mimo to w formie tej niemożliwości jestem” [Waldenfels 2002, 16]. Bernhard Waldenfels wielokrotnie daje jasno do zrozumienia, że upowszechniająca się w „żargonie identyczności” [Waldenfels 2009, 112] tendencja do synonimicznego traktowania obcości i inności prowadzi do nadmiernego zrelatywizowania lub nawet zatracenia zdolności rozpoznawania różnicy pomiędzy własnym a obcym³. Maestria rozumowania Waldenfelsa przejawia się zwłaszcza w tym, iż w miejsce polemizowania z dotychczasowymi wykładniami inności, odmienności i obcości, czyni on je wypadkowymi jednej, fundamentalnej różnicy między dwoma Husserlowskimi (okresu *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej*) światami doświadczenia: światem własnym (*Heimwelt*) oraz światem obcym (*Fremdwelt*), połączonymi ze sobą na zasadzie bliskiej heterotopii [Waldenfels 2002, 6] w jednym świecie życia (*Lebenswelt*). Nawiązanie do dziedziny topiczności nie zamyka się tu jednak na powierzchownych nawiązaniach do to-

³ Waldenfels mówi w tym kontekście wprost o „złych paradoksach” i karkołomnych aporiach, przywołując paralogizm Julii Kristevej z *Étrangers e nous-mêmes* („Obce jest we mnie, a więc wszyscy jesteśmy obcy. Jeśli ja jestem obcym, obcy nie istnieją”) i twierdząc z rzadką u siebie złośliwością, iż: „Pojednanie wszystkiego i niczego, do którego zmierzają [słowa Kristevej — przyp. KMM], oznacza unieważnienie różnicy w pewnej całości — albo też pozostaje [...] na płaszczyźnie deklaracji i na przemian usuwa to, czemu stwarza miejsce, i stwarza miejsce temu, co usuwa. U Merleau-Ponty’ego nazywa się to złą dwuznacznością” [Waldenfels 2002, 25].

pograficznych metafor granicy, mostu, sieci miejsc czy pogranicza, lecz wyznacza kierunek rozumowania właściwego lingwistyce i narratologii kognitywistycznej, w której przestrzenny charakter aktów poznawczych ma swoje źródło w nadrzędnej kategorii świata narracji (*storyworld*)⁴ — rodzaju konstrukcji mentalnej wykorzystywanej do mapowania kontekstu narracyjnego w projektowanej w umyśle przestrzeni [Herman 2002, 13]. W takim ujęciu diastaza świata własnego i obcego może być zasadnie uznana za schemat poznawczy służący doskonalszej konceptualizacji obcości: wolnej od paradygmatycznego „monopolu rozumu” [Waldenfels 1992, 125] i ześrodkowania egocentrycznego, etnocentrycznego lub logocentrycznego, jednak niepozabawionej przy tym koniecznych poznawczych asymetrii. Spojrzenie na ksenotopografię z perspektywy kognitywistycznej pomaga lepiej zrozumieć, dlaczego Waldenfels decyduje się na rozbitcie Husserlowskiej diastazy organizującym „logosem fenomenów”, nazywanym przezeń sferą międzyświata (*intermonde*), w której „jedno odnosi się do innego, i każde jest tym, czym jest, tylko w odnoszeniu się do innego” [Waldenfels 2002, 90]. W sferze *intermonde* granica między światem własnym a światem obcym przekształca się w stwarzające większe możliwości negocjacji różnicy pogranicze, które dezaktualizuje obecność u Georga Hegla, Karola Marksa, Hansa-Georga Gadamera czy nawet Teillharda de Chardine’a potrzebę „syntezy wieńczącej proces totalizacji, w ramach której dochodzi do zaniku biegunów napięć i sprzeczności ontycznych” [Czerniak 2002, IX]. Jak wyjaśnia sam Waldenfels:

Każda koncepcja owego „pomiędzy” narażona jest na niebezpieczeństwo zastąpienia znanego ego- i etnocentryzmu, który wszystkie stosunki ludzkie wychodząc od centrum tego, co własne, przez logocentryzm, w którym jakiś logos występuje jako, to, co wspólne, ogarniające i przekraczające różnicę między własnym i obcym. Myślimy w ten sposób: tam, gdzie występuje jakieś „pomiędzy”, otwiera się przepaść, nad

⁴ Termin *storyworld* ukuł Michaels Innis, zaś spopularyzował George Landow, opisując eksperyment *Hypercafé* przeprowadzony przez Nitina Sawneya, Davida Balcoma i Iana Smitha na Georgia Institute of Technology, realizujący scenariusz prozaicznej przechadzki (*epic wandering*) po zatłoczonej kawiarni, który polegał na dosiadananiu się do przypadkowych stolików i przechwytywaniu strzępków zasłyszanych konwersacji, składających się na swoistą przestrzeń akcji (*action space*). Por.: Landow 1997, Herman 2008.

którą należy przerzucić most; tam, gdzie mamy do czynienia z siecią, istnieją jednostki, które należy ze sobą połączyć [Waldenfels 2002, 91–92].

W Waldenfelsowskiej koncepcji *intermonde* wyraźnie uwidacznia się krytyka myślenia dialektycznego i marksistowskiego, każącego wierzyć w utopijną (a właściwie: chiliastyczną⁵) możliwość pojednania dwóch wzajemnych przeciwieństw ponad podziałami⁶. Oczywiście, tak jak w krytyce marksistowskiej i socjalizmie utopijnym zakłada się niekwestionowalność utopijnego ideału i konieczność jego realizowania w rzeczywistości przy jednoczesnym pominięciu dążności utopii do samodoskonalenia (teleoeudajmonizmu), podobnie też i w stosunku do obcości celem nadrzędnym winno być nie jej zrozumienie, lecz zachowujące *status quo* obydwu stron porozumienie — tak, ażeby nie doszło do dominacji momentu jedności nad momentem różnicy, znanej z hermeneutyki Gadamera [Oziębłowski 2006, 65–67]. Tu ujawnia się kolejny paradoks zestawiania ksenotopografii Waldenfelsa z filozofią dialogu: nawet bowiem w owym „»dia- (διά)« dialogu, »między-« między-mowy”, dostrzega on zagrożenie „monologicznego zagłuszenia przez jeden głos jednego logosu” [Waldenfels 2002, 92]. Zdanie to ujawnia istotny paradoks myślenia ksenologicznego: odpowiedź na to, co obce i cudze, nie może być równoznaczna z zawieszeniem pytania o to, co swojskie i własne. Mówiąc innymi słowy: zawłaszczenie tego, co obce, jest równie groźne, jak wywłaszczenie z tego, co własne. Dlatego też Bernhard Waldenfels dekonstruuje binarną opozycję dzielącą świat własny od obcego, nie tylko wprowadzając do Husserlowskiej diastazy

⁵ Termin Karla Mannheima, określający hipotetyczny moment nadejścia utopijnego czasu w rzeczywistości [Mannheim 2008, 243].

⁶ Warto zauważyć, iż to właśnie z tej tradycji intelektualnej wywodzi się dyskurs przeformułujący dziś pojęcie tolerancji celem uczynienia z „żargonu identyczności” podstawowej wartości etyki postsekularnej. Waldenfels pisze o tym wprost w swej analizie nieheteronormatywności: „uprawnione stwierdzenie, że czysty kolor czerwony i czysty kolor żółty są jedynie przypadkami granicznymi, nie uprawnia nas do stwierdzenia, że na skali barw mamy między nimi tylko różne odcienie zieleni, gdyż kompletna barwa mieszana tak samo jest przypadkiem granicznym, jak barwy podstawowe. Coś podobnego odnosi się do stosunku heteroseksualizmu, biseksualizmu i transseksualizmu; występowanie żeńskich rysów w osobnikach męskich i męskich w żeńskich nie oznacza, że mamy do czynienia z istotami obojnaczymi” [Waldenfels 2002, 99].

pograniczną sferę *intermonde*, ale również — właściwą dla niej instancję Trzeciego, kogoś zatem, czyją rolę należy przyjąć, ażeby móc postawić się w miejscu obcego. Owo pojęcie roli jest tu niezmiernie ważne: nie chodzi bowiem o to, by powoływać przykładowo jakiegoś „trzeciego człowieka, który mógłby odróżniać kobietę od mężczyzny, bowiem póki co mężczyzna różni się od kobiety, a ta różni się od mężczyzny” [Waldenfels 1999, 104] — gdyż trudno byłoby wyobrazić sobie w naszym świecie istotę, która mogłaby wynieść się ponad podział tak podstawowy. Instancyjność figury Trzeciego w konieczny sposób wykracza poza porządek ontologiczny: to jedynie chęć poznania obcego świata i metaforycznego przekroczenia progu własnego domu warunkuje jego liminalne, momentalne i przejściowe istnienie. W sensie ksenotopograficznym, jak ujął to Waldenfels niedawno na łamach „Continental Philosophy Review”⁷, Trzeci sytuuje się „u progu obcości [*on the threshold of otherness*]” [Waldenfels 2011, 164] i dlatego nigdy nie jest mu dane „postawić stopy jednocześnie po obu stronach progu” [Waldenfels 2009, 110] — bowiem istotą sfery *intermonde* nie jest ani ontologiczne oddzielanie świata własnego od obcego przygranicznym pasem ziemi niczyjej, ani hermeneutyczne łączenie rozbieżnych perspektyw w jednej „fuzji horyzontów”, lecz stworzenie intersubiektywnej, interkulturowej i interaktywnej sfery przenikania odmiennych porządków, która staje się w ten sposób domeną epistemologii i nauk kognitywnych.

Miejsce obcego w doświadczeniu jest, ściśle rzecz biorąc, pewnym niemiejscem. Obce nie jest po prostu gdzie indziej, ono jest tym Gdzie-indziej, i to w formie źródła gdzie indziej. Owo „nie” niemiejscia, nie-dostępność albo wymykanie się nie są efektem prostej negacji, która jako swą modyfikację zakładałaby odpowiednie uznanie (*Position*). Podobnie jak Husserlowskie naturalne przeświadczenie spostrzeżenia, tak też doświadczenie obcego jako doświadczenie oddalenia wyprzedza przeciwieństwo „tak” i „nie” [Waldenfels 2002, 22].

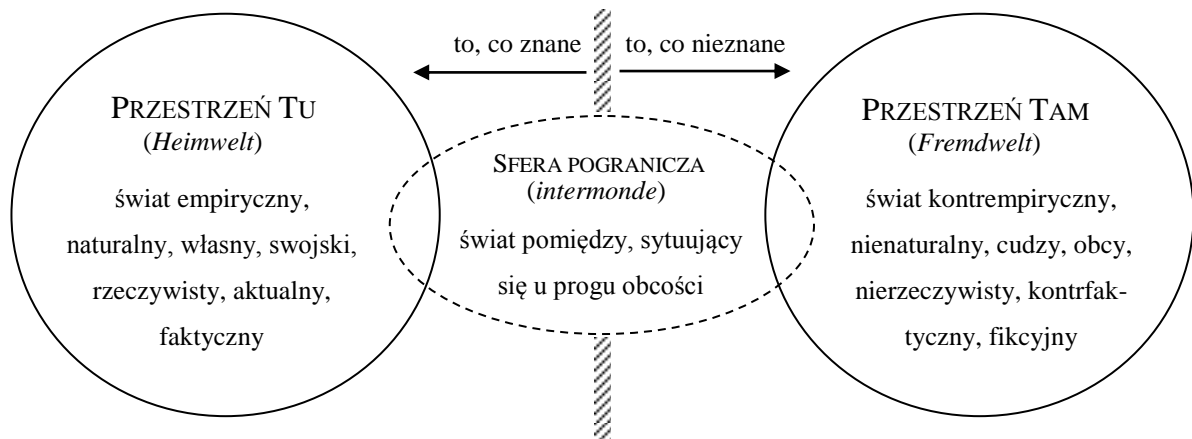
Z powyższego widać, że w ksenotopografii Waldenfelsa nie ma miejsca ani na taki rodzaj hermenezy, który świat obcy kazałby za-

⁷ W tekście tym, wciąż nieprzetłumaczonym jeszcze na język polski, choć znacząco rozwijającym wzmiankowaną jedynie w *Topografii obcego* koncepcję Trzeciego, Waldenfels wymienia pięć sposobów przejawiania się Trzeciego w figurach adwokata, terapeuty, tłumacza, świadka i obserwatora uczestniczącego, wiążąc akt poznawczego przyjmowania perspektywy obcego z substytucją źródłową (*originary substitution*).

właszczać, ani na taki, który ze świata własnego chciałby wyobcowywać. Nie bez znaczenia jest przy tym nawiązanie do postulowanego przez Marca Augé podziału etnologii na autoetnologię, badającą obcość w świecie własnym, i alloetnologię, badającą własność w świecie obcym [Waldenfels 2002, 105; Augé 1989, 19], a także do zaczerpniętej z *Medytacji kartezjańskich* Husserla formuły „dostępności czegoś niedostępnego” [Waldenfels 2002, 22] — przeprojektowanej w *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* w „dostępność we właściwej niedostępności, w *modus* niezrozumiałości” [Waldenfels 2009, 53]. Odwołanie to umożliwia u Waldenfelsa uznanie „symetrii roszczeń” [Czerniak 2002, XI] własnego i obcego podmiotu przy jednoczesnym oddaleniu zagrożenia nadmierną asymetrią relacji świata własnego z obcym (zachodzącej niejednokrotnie z nadmierną korzyścią dla oswojonej i znajomej przestrzeni)⁸. Stąd właśnie bierze się owa dążność do redukcji dystansu dzielącego to, co własne, i to, co obce, nie tylko w zasadniczy sposób wpływająca na sposób konceptualizacji sfery *intermonde* (oraz funkcjonującej w niej instancji Trzeciego), ale także prowadząca do przeformułowania Husserlowskich warunków dostępności tego, co obce, na podobieństwo koncepcji atopii Marca Augé czy wspomnianej heterotopii Foucaulta — „przynależących [...] do toposu i aktualnej topologii [...] nie jako człon binarnej różnicy, lecz raczej tak jak tylna strona jakiejś karty, której nie sposób oddzielić od strony przedniej” [Waldenfels 2002, 202]. Inkluzywne relacje wnętrza i zewnątrz, bliskości i oddalenia oraz otwartości i zamkniętości, opisujące kolejne przypadki jawienia się obcości w obszarze pogranicza, podporządkowane zostają w efekcie najważniejszej prawidłowości ksenotopografii, którą jest wyznaczanie aktowi poznania „kierunku, podlegającego różnicy między »Skąd« i »Dokąd«, »Tu« i »Tam«” [Waldenfels 2002, 202] — kształtującego zarówno ruch z przestrzeni własnej do obcej, jak i z obcej do własnej. W efekcie tych istotnych przewartościowań model substytucji obcego przez wła-

⁸ Por. fragment: „Porównywać zawsze można tylko coś w jakimś świecie z czymś w innym świecie, ale nie świat ze światem, a więc także nie świat własny ze światem obcym. Własny świat, podobnie jak ojczysty język, ma tę przewagę, że każdy wariant i każde porównanie różnych wariantów już go zakładają. Własny świat czy własna kultura są uprzywilejowane nie dlatego, że mają jakieś zalety, których brak innym światom czy innym kulturom, lecz dlatego, że musimy od nich wychodzić, obojętnie, czy akceptujemy to pochodzenie, czy też je odrzucamy” [Waldenfels 2002, 121].

sne i zarazem własnego przez obce może być zastąpiony ksenotopograficzną kategorią substytucji źródłowej (*originary substitution*), w której już „nie zajmuje się miejsca obcego w punkcie dojścia, lecz przyjmuje się je jako pierwotny punkt wyjścia” [Waldenfels 2011, 156].



Rys. 1. Model ksenotopograficzny świata życia (*Lebenswelt*) u Bernharda Waldenfelsa

Z powyższego uproszczonego schematu można byłoby wysnuć mylny wniosek co do zabsolutyzowanej i trwale zlokalizowanej pozycji świata własnego względem obcego i świata obcego względem własnego. Tymczasem zaś, w myśl źródłowej substytucji, pamiętać należy, że pozycja własna nie powinna być uprzywilejowywana jako empirycznie pierwotna — to, co własne, musi być zawsze gotowe na przyjęcie perspektywy tego, co obce, podobnie jak to, co obce, powinno zawsze móc się sytuować w roli tego, co własne. To zaś z kolei jest możliwe tylko wówczas, gdy to, co obce, przestaje być rozumiane jako wtórne, zaś to, co własne — jako pierwotne, zwłaszcza kiedy dzieje się tak tylko dlatego, że obce zwykle jest tym, co jeszcze niepoznane, zaś własne tym, co poznane i oczywiste. Tak ważna dla Waldenfelsa wola „zaniepokojenia przez obce” [Waldenfels 2002, 50] jest niezależna od pozycji poznającego podmiotu — i dlatego schemat ksenotopograficzny możemy z łatwością odwrócić, wyobraziwszy sobie hipotetyczną sytuację, w której to świat obcy jest poznawczo pierwotny, zaś świat własny — poznawczo

wtórny, co wszelako nie zmienia istoty żadnego z tych światów. Ksenotopografia bowiem, w odróżnieniu od ksenologii, pozwala na rezygnację z redukcji tak tego, co własne, jak i tego, co obce, do sensu (w redukcji transcendentalnej) bądź istoty (w redukcji ejdetycznej) na rzecz przyjęcia założenia, iż „istnieje tyle obcości, ile jest porządków, które osadziły się w wyspecjalizowanych światach partykularnych określonego świata życia” [Waldenfels 2002, 81]. Świat obcy oraz świat własny nie stanowią już w takim ujęciu członów binarnej różnicy, lecz są wypadkową szczególnego rodzaju ukierunkowania poznawczego, trafnie utożsamionego przez parokrotnie już przywoływanego Stanisława Czerniaka ze stanem „epistemologicznego nieoswojenia” [Czerniak 2002, XVIII]. I w tym miejscu ksenotopografia przenika się już z teorią fikcji fantastycznej, która poprzez jednoczesne wyzwianie u odbiorców „poznawczego udziwnienia [*cognitive estrangement*]” [Suvin 1972, 375] i nakłanianie ich do immersywnej partycypacji w realiach alternatywnego świata sprawia, że — jak ująłby to Neil Gaiman — „możemy wnikać w cudze głowy, cudze miejsca i spojrzeć na świat obcymi oczami” [Gaiman 2003, 300].

Ksenotopografia w świecie fantastycznym

Za jeden z najbardziej ambitnych tekstów fantastycznych podejmujących filozoficzny namysł nad problematyką obcości zgodnie uznaje się [zob. Malmgren 1993; Heidkamp 1996; Fitting 2001; Heise 2012] *Mówcę umarłych* Orsona Scotta Carda, drugą część słynnego cyklu SF o Enderze. Główną zasługą Carda, upodabniającego jego twórczość raczej do futurologicznego pisarstwa Franka Herberta czy Stanisława Lema, aniżeli do futurystycznego fikcjotwórstwa większości przedstawicieli popularnej SF, było rozwinięcie typowo antropocentrycznych założeń *Gry Endera* (inwazja obcych → heroiczna obrona Ziemi → zwycięstwo ludzkości) do formy traktatu ksenologicznego o relatywistycznej naturze obcości. Na przestrzeni kolejnych tomów cyklu, w tym zwłaszcza w *Mówcy umarłych* (tom II) oraz *Ksenocydzie* (tom III), przedstawiane są konsekwencje ostatecznego zwycięstwa Ziemi nad owadopodobną rasą Formidów — które to nie dość, że okazało się być nie kampanią obronną, lecz zaczepną, to jeszcze doprowadziło do bezprecedensowego aktu kosmicznego ludobójstwa, czyli ksenocydu. Nowatorstwo terminologiczne Carda nie jest dobrze widoczne w polsz-

czyźnie: ksenocyd (*xenocide*) ukuty został bowiem *per analogiam* do *genocide* (ang. ludobójstwo) i w efekcie powinien być tłumaczony jako „obcobójstwo”, chociażby z tego względu, że zwrot „ludobójstwo obcych” nosiłby już ślady „monopolu rozumu”, presuponując etyczną naganność masowego mordy przede wszystkim na rodzaju ludzkim — a dopiero wtórnie pozaludzkim. W powieści z tego właśnie powodu Ziemianie przezwali pozaziemskiego wroga pogardliwym mianem *Buggers*, kontaminując w nim ostensywne cechy obcych (owadopodobni → *bug* jako ang. ‘owad’) z obraźliwym wulgaryzmem (*bugger*) — ostatecznie bowiem nic tak nie ucisza ludzkich wyrzutów sumienia jak usunięcie wroga poza genealogię moralności, łatwo osiągnane przez redukcję tego, co obce, do tego, co budzi atawistyczną odrazę.

Przełom w stosunku ludzkości do obcej rasy nadszedł w świecie Endera ponieważ: pojęcie ksenocydu przyswojono w nim bowiem dopiero wówczas, gdy bohater wojny obronnej i bohater tytułowy cyklu zarazem, Ender Wiggin, spisał pod pseudonimem Mówcy Umarłych apologię wyniszczonego gatunku pod tytułem *Królowa kopca*, rezygnując w pierwszym akcie empatii z używania w odniesieniu do obcych wulgaryzmu *Buggers* na rzecz neutralnego pojęcia Formidów, również konotującego cechę owadopodobności (*formicidae* — łac. mrówkowate), lecz już mniej ofensywnego semantycznie. W dalszych partiach *Królowej* ujawnił on ponadto, że do wojny Ziemian i Formidów doszło tylko i wyłącznie z uwagi na nieporozumienie — zatem nie brak zrozumienia, jak w dialektycznej hermenezie, lecz właśnie porozumienia, powodowany odmiennym uwarunkowaniem fizjologicznym komunikacji, blokującym możliwość prowadzenia dialogu mimo deklaratywnej woli jego nawiązania. Tak jak bowiem ludzie potraktowali Formidów jak nieumiejące wyrażać swych myśli robactwo, tak też Formidzi, postrzegający telekinezę jako główny wyznacznik inteligencji, w podobnie indyferentny sposób musieli ocenić człowieczeństwo ludzi, wskutek czego obydwie strony znalazły pretekst do usprawiedliwienia zbrodni ksenocydu. Ostatecznie nawet Ender, któremu — jako jedynemu z Ziemian — udało się skontaktować z Królową Kopca telepatycznie w sprytnie wykorzystanym przez nią do tego celu środowisku gry RPG, nie zdołał do końca zrozumieć obcości jej rasy, co jednak nie wykluczyło możliwości nawiązania z nią kontaktu, tym bardziej, iż doszło doń w obrębie telematycznej przestrzeni wirtualnego świata, możliwej do ze-

stawienia z wolną od „monopolu rozumu” przestrzenią *intermonde*⁹. Po ksenocydzie obcych głównym celem Endera stało się stąd odkupienie winy ksenocydu, które ziścić się miało w odtworzeniu rasy Formidów (do którego ostatecznie dochodzi w finale III tomu cyklu), choć pośrednio zostało osiągnięte już wraz z wypracowaniem nowej, ksenologicznej etyki, normalizującej sposób postępowania każdego respektującego ją gatunku w drażliwej chwili pierwszego kontaktu. Opracowanie owego ksenologicznego kodeksu zawdzięczał Ender swej siostrze, Valentinie, która pod pseudonimem Demostenesa opracowała hierarchię wyróżniającą na podstawie określeń zaczerpniętych z języków nordyckich cztery podstawowe stadia obcości:

- (1) *utlänning* (cudzoziemiec, ale uznawany za człowieka);
- (2) *framling* (nieznajomy, którego uznaje się za człowieka, pomimo iż pochodzi on z innego świata);
- (3) *ramen* (obcy, któremu przypisuje się cechy ludzkie);
- (4) *varelse* (prawdziwy obcy; stworzenie, a więc zarówno zwierzę, jak i każda inna istota, z którym kontakt jest z tych czy innych względów niemożliwy, co jednak nie wyklucza jego inteligencji czy świadomości];

— uzupełnione później przez Endera o kategorię:

- (5) *djur* (obcego, który przejawia aprioryczną i nienegocjowalną wrogość względem przedstawicieli innych gatunków).

Do tak sformułowanej hierarchii obcości można mieć jeszcze zastrzeżenia dotyczące zbyt dużego antropocentryzmu — jednak warto zwrócić uwagę, że akt przypisywania obcym gatunkom cech ludzkich ma tu funkcję nie tyle morfologiczną, ile etyczną, umożliwiając odróżnianie obcej, niezrozumiałej, lecz inteligentnej istoty od okrutnego, bezwzględnie drapieżcy (*djur*), którego rolę, o ironio, przyjęli na początku cyklu o Enderze sami ludzie. Szczególna rola *Mówcy umarłych* Orsona Scotta Carda wiąże się jednak nie tylko z filozofią ksenologiczną

⁹ Zestawienie fikcyjnego środowiska opisanej w *Grze Endera* — pośrednio tylko tytułowej — gry RPG jest tym bardziej uzasadnione, że wirtualna rzeczywistość spełnia warunki brzegowe świata jako horyzontu możliwego doświadczenia, o czym pisze chociażby Ryszard W. Kluszczyński w tekście *Światy możliwe — światy wirtualne — światy sztuki* [w *Estetyce wirtualności*, pod red. M. Ostrowickiego, Kraków 2005] i Michał Ostrowicki w odpowiednich rozdziałach książek *Wirtualne realis* [Kraków 2006] oraz *Ontoelektronika* [Kraków 2013].

płynącą z *Królowej kopca* i hierarchii obcości: sednem tej powieści jest bowiem konfrontacja ogrodzonego i chronionego obozu nowego rodzaju naukowców, ksenologów, na planecie Lusitania ze światem *pequeninos*, świniopodobnej, inteligentnej rasy obcych o niezwykłym stopniu asymilacji z naturalnym środowiskiem swego biotopu. I jakkolwiek kontakt świata Endera ze światem królowej Formidów umożliwił pograniczny świat gry RPG, tak tu obawa przed popełnieniem kolejnego ksenocydu sparaliżowała ksenologów do tego stopnia, iż między swym obozem a habitatem *pequeninos* zbudowali ogrodzenie, będące fizyczną manifestacją lęku przed przekroczeniem cienkiej granicy między obserwacją uczestniczącą (skądinąd jedną z podstawowych dyspozycji poznawczych Waldenfelsowskiej figury Trzeciego) a narzucającą obce wzorce ingerencją. W *Mówcy umarłych* sytuacja niejako się więc — zwłaszcza w porównaniu do *Gry Endera* — odwróciła: to sami *pequeninos* zaczęli zabiegać o międzygatunkowy kontakt, zjednując sobie uznanie co światlejszych ksenologów i stopniowo kształtując płaszczyznę porozumienia ponad fizycznymi i symbolicznymi podziałami — znów możliwą do identyfikacji z fenomenologiczną kategorią *intermonde*, pod niezmiennym warunkiem nieredukowania skomplikowanych relacji między tym, co własne, a tym, co obce, do poziomu czysto ontologicznego. W tym przypadku ponadto, co istotne, świat własny i świat obcy zamieniły się miejscami: z perspektywy Lusitanii to bowiem ludzie ksenolodzy byli intruzami, przynoszącymi ze sobą wyobrażenie o obcym świecie, podczas gdy biotop *pequeninos* konsekwentnie pozostawał swojskim punktem odniesienia, neutralizującym ksenofobiczny lęk przed obcymi zwyczajami (z „zasadzaniem” zmarłych *pequeninos* w ziemi na podobieństwo drzew na czele) i stawiającym wyzwania wobec wszelkich prób apriorycznych kategoryzacji. Proza Orsona Scotta Carda zdaje się z tej perspektywy jedną z lepszych odpowiedzi, jakie literatura fantastyczno-naukowa mogła dać na Waldenfelsowski apel o „tyle porządków, ile obcości”; gdy tylko bowiem ksenologowie postanowili wycofać się z Lusitanii, Ender właśnie tam zdecydował się dać nowy początek gatunkowi Formidów, podczas gdy na horyzoncie pojawiło się nowe zagrożenie w postaci radykalnie obcej rasy *djurów*, w zestawieniu z którą większość dotychczasowych *varelse* zaczęto uważać już za *ramenów* — zmieniając kierunki przebiegających dotąd podziałów i dy-

namizując sieć ksenologicznych interakcji we wspólnym już, choć nieodmiennie różnorodnym świecie życia.

Perspektywa ksenotopograficzna, na równi z praktyką uniwersalizacji etycznych uwarunkowań obcości, nie jest wyłączna dla literatury fantastyczno-naukowej, od zarania gatunku konceptualizującej problematykę ksenomorfii, ksenobiologii, ksenofobii czy nawet — choć nie na tę skalę, co u Carda — ksenocydu. Trójdzielne założenie światotwórcze — świat własny, pograniczne *intermonde* i świat cudzy — w szczególny sposób wykorzystał Neil Gaiman w swej debiutanckiej powieści *Gwiezdny pył* (1998), reprezentującej rzadki gatunek baśni postmodernistycznej rodem z twórczości Terence'a H. White'a (*Był sobie raz na zawsze król*) czy Jonathana Carolla (*Kraina Chichów*). Osią narracji uczynił Gaiman jeden z najstarszych tematów baśniowych, który utożsamić można byłoby z problemem nieprzekraczalności symbolicznej, czyli społeczno-kulturowego zakazu przechodzenia ze świata własnego do obcego, o niejasnej, jednak przekazywanej z pokolenia na pokolenie motywacji, przekładającej się częstokroć na symboliczne opieczętowanie prowadzącej w nieznaną bramy. I jakkolwiek w typowych baśniach czy konwencjonalnych powieściach *fantasy* sprzed awangardowego przełomu lat 70. i 80. schemat ten realizowany był stosunkowo dosłownie, tak Neil Gaiman, w zgodzie z duchem prozy postmodernistycznej, pozwolił sobie na jego ironiczną rewizję. Gdy bowiem fantastyczne Królestwo Burz, gdzie polujące na gwiazdy wiedźmy, poławiacze błyskawic i żądni władzy księżęta walczą na zmianę o zainteresowanie czytelnika, sąsiaduje z niewielką, prowincjonalną miejsciną (zwaną Murem z tej tylko racji, iż okalający ją mur z wyłomem pośrodku jest jedyną niezwykłą rzeczą, od której wioska może wziąć nazwę) — oznacza to, że w zamyśle światotwórczym autora leży uczyńnię z namysłu nad istotą transgresji z jednej rzeczywistości do drugiej centralnego zagadnienia powieści. Już sam fakt istnienia wyrwy w murze, przez którą każdy może przejść, o ile tylko uda mu się przemknąć obok sędziwego choć krzepkiego stróża, jest znamieny — w prototypowej *fantasy* czy SF do przerwania osnowy rzeczywistości i następującej po nim koniunkcji sfer dochodziło zazwyczaj za sprawą czynnika zewnętrznego, najczęściej zresztą nadnaturalnej proveniencji (np. wiodące do Khazad-dûm Wrota Durina z *Władcy Pierścieni* były widoczne jedynie w świetle księżyca lub gwiazd, a funkcjonalne stawały

się dopiero po wypowiedzeniu odpowiednich słów). Intencja takiego założenia wydaje się klarowna: mieszkańcy Muru nie musieli być powstrzymywani przed przekraczaniem symbolicznej granicy Królestwa Burz, gdyż znacznie silniej niż jakakolwiek przeszkoda fizyczna krępował ich lęk przed tym, co nieznanne, nieswoje i obce. Istniał jednak jeden wyjątek: podczas organizowanego co dziewięć lat jarmarku (w oryginale wprost: *Faerie Market*), granica dzieląca obydwie światy zmieniała się w neutralną przestrzeń pogranicza, „osobnego świata” [Huizinga 2007, 28–29], w obrębie którego mogło dojść do ostrożnego kontaktu mieszkańców Muru i Królestwa Burz, wolnego od codziennych roszczeń, niepokojów i uprzedzeń. Jarmark funkcjonował więc w świecie *Gwiezdnego pyłu* w bardzo zbliżony sposób do tego, który Bernhard Waldenfels przewidział dla sfery *intermonde* — i podobnie jak Waldenfels, także i Gaiman najdalszy jest tu od optymizmu myśli epistemologicznego pojednania. O ile bowiem w pierw Dunstan Thorn, a później jego syn, Tristan, wkraczają do Królestwa Burz i mogą zeń w każdej chwili powrócić bez szwanku do swojego świata, o tyle gwieździe północnej, Yvaine, w Królestwie mogącej przybierać postać ludzką, za murem grozi już obrócenie się w tytułowy pył. W ten sposób Gaiman, jak zauważyła Paula Brown, „podminowuje ufność, jaką czytelnik pokłada w rzeczywistości” [Brown 2010, 224], pokazując, iż w myśleniu baśniowym kryje się już załączek „monopolu rozumu”, każącego obdarzać świat rzeczywisty szczególnymi przywilejami i diminucyjnie postrzegać fantastyczność jako przestrzeń do zawłaszczenia i logocentrycznej dominacji.

W *Gwiezdnym pyłe* w pełni ujawnia się to, co Stanisław Lem uznał za jedną z kluczowych cech odróżniających świat *fantasy* od świata baśni: w *fantasy* panują bowiem reguły „gry o sumie niezerowej” [Lem 1997, 103], wolne w równej mierze od baśniowych „zblilansowań doskonałych arytmetycznie” [Lem 1997, 105], co od potrzeby konkluzywności charakterystycznej dla rozumowania dialektycznego. W dobrze wykreowanym fantastycznym świecie nie może być tymczasem miejsca na wytyczanie na granicy między światem własnym a obcym symetralnej, idealnie odbijającej oczekiwania jednych wobec drugich — jeżeli bowiem świat fantastyczny ma być „ontologicznie nieco bliższy rzeczywistości” [Lem 1997, 106], to musi odzwierciedlać przede wszystkim asymetrię modelu ksenotopograficznego, dynamicznie reagującego na zmiany wywłaszczeniowo-zawłaszczeniowe w granicach świata życia.

Gwiezdny pył dlatego nie mógł skończyć się pozytywnie, że Tristran uległ pokusie zawłaszczenia przez świat obcy, dając się wydziedziczyć z tego, co własne — posunął więc ksenotopograficzną asymetrię do poziomu, w którym cały układ mógł już tylko powrócić do pozornej równowagi.

W bardzo podobny sposób, dowodzący kluczowego znaczenia przełomu postmodernistycznego dla ewolucji gatunku *fantasy* po przełomie lat 70. i 80., ukształtowały się założenia światotwórcze *Pieśni Lodu i Ognia* (1996 — obecnie) George'a R. R. Martina, już w tytule sugerującej konfrontację dwóch różnorodnych rzeczywistości: południowo-zachodniego Westeros i krajów wschodnich za Morzem Wąskim z północną Krainą Wiecznej Zimy (*The Land of Always Winter*) na planie fizycznym oraz ognistego aspektu boga R'hallora z mroźnym aspektem Wielkiego Innego (*The Great Other*) na planie metafizycznym. Abstrahując od ciągnących się spekulacji na temat natury Wielkiego Innego i samych Innych (*The Others*), półlegendarnych wrogów świata ludzi, których motywacje i natura wciąż jeszcze nie zostały czytelnikom w pełni ujawnione¹⁰, w mocy pozostaje wyraziście wyartykułowana w ukończonych już przez Martina tomach (*Grze o tron, Starciu królów, Nawalnicy mieczy, Uczcie dla wron* oraz *Tańcu ze smokami*) opozycja między znanym i swojskim światem ludzi a nieznanym i radykalnie obcym światem Innych. Martin jest jak dotąd jedynym pisarzem *fantasy*, który w tak dosadny sposób nawiązał do typowych raczej dla fantastyki naukowej rozważań nad naturą obcości — Inny funkcjonuje u niego w dokładnie ten sam sposób, jak *varelse* u Orsona Scotta Carda; w Westeros wiadomo o nim zbyt niewiele, by móc prawomocnie orzekać o jego naturze, jednak wystarczająco dużo, by odczuwać zaniepokojenie jego obcością.

Kwintesencją strachu przed Innymi stała się w świecie *Pieśni Lodu i Ognia* jedna z najbardziej monumentalnych barier, jakie kiedykolwiek wzniesiono pomiędzy światem własnym i obcym — siedemsetmetrowy i ciągnący się na pięćset mil Mur, powierzony pieczy Nocnej Straży, formowanej, co znamienne, przez wygnańców, bękartów, przestępców, wyrzutków i skazańców wszystkich siedmiu królestw Westeros.

¹⁰ W chwili pisania tych słów G. R. R. Martin pracuje nad przedostatnią i ostatnią częścią cyklu, noszącymi robocze tytuły *The Winds of Winter* oraz *The Dream of Spring*.

Jak jednak wiadomo z pierwszych tomów cyklu, Nocna Straż po czterech tysiącach lat od ostatniej konfrontacji z Innymi, zapomniała o swej pierwotnej misji i znalazła sobie zastępczego wroga, nie już radykalnie obcego *varelse*, lecz wyalienowanego *framlinga* — dzikich ludzi (*wildlings*), którzy pod wodzą byłego członka Straży, Mance'a Rydera, zjednoczyli się w jednej, nieuznającej praw i królów Westeros wspólnocie po drugiej stronie Muru. Nie inaczej zatem niż w *Gwiezdnym pyłe* Mur dzielił ludzi niezależnie od tego, czy byli oni sobie istotowo obcy, ponieważ jego podstawową rolą było parcelowanie świata na — by posłużyć się kategoriami wprowadzonymi przez Neala Stephensona w *Peanatemie* [2008] — swojskie *intramuros* i obce *extramuros*. Dodatkowo, kształtująca się w obszarze pogranicznym Muru sfera *intermonde* objęła sieć wywłaszczeniowo-zawłaszczeniowych relacji: Nocna Straż jest tak samo wydziedziczona ze świata swojskiego, jak Dzikicy, jednak wskutek wielowiekowej nieobecności Innych w Westeros, to właśnie Dzikim przypadła niechlubna rola obcego, któremu odmawia się prawa do przekroczenia granic swojskiego świata — i ów konflikt, co pokazują wydarzenia *Ucztę dla wron* i *Tańca ze smokami*, niematerialnie trwał nawet po przekroczeniu przez Dzikich Muru i tymczasowego zjednoczenia sił z Nocną Strażą w obawie przed atakiem przedwiecznego wroga. U Martina zatem nie mamy już do czynienia z prostym schematem baśniowym, w którym przekroczenie portalu ze świata realnego do nierealnego motywowane jest samą konstrukcją świata; Mur, Westeros i Kraina Wiecznej zimy zyskują tu wyraźną motywację ksenotopograficzną, dowodząc uniwersalności doświadczenia różnych odmian obcości i dekonstruując proste, binarne podziały między tym, co znane, a tym, co nieznanne. Mur w *Pieśni Lodu i Ognia* nie jest już więc granicą: jest symboliczną manifestacją pogranicza, przestrzenią ciągłej negocjacji roszczeń i miejscem przejawiania się epistemicznej figury Trzeciego¹¹.

Mimo że cykl powieściowy Martina ustępuje Orsonowi Cardowi pod względem zaawansowania refleksji filozoficznej, niemniej jednak

¹¹ Jest rzeczą wartą interpretacji, czy właśnie takiej roli nie przewiduje Martin dla Johna Snow, bękartu rodu Starków, któremu — jako jednemu z nielicznych z Westeros — udało się przyjąć perspektywę zarówno Nocnej Straży, Dzikich, jak i nawet Innych, co w szczególny sposób predestynuje go sytuowania się w miejscu obcego.

wyraziście pokazuje, że dzielących różne światy murów, bram i międzywymiarowych przestrzeni koniunkcji sfer, uwspólniających na planie ontologicznym radykalną różnicę porządków, nie powinno się redukować mechanicznie do fenomenologicznej sfery *intermonde*, obejmującej w swej złożoności całe sieci relacji między tym, co własne, i tym, co obce. Tak jak bowiem pisał Waldenfels, nie chodził o to, by między obcym i własnym dostrzegać wyłącznie ziejącą przepaść, nad którą należy przerzucić most — lecz raczej o to, by dojrzeć w trójdzielnym układzie światotwórczym literatury fantastycznej i fantastyczno-naukowej przejaw chęci przeniesienia do fantastyki autentycznego doświadczenia obcości, a nie tylko kolejny wytwór kultury popularnej i masowej. Z tego też względu należy jeszcze raz podkreślić istotę ewolucji ontologicznego założenia trójświata w fantastyce, początkowo uprzywilejowanego kolonialne podboje światów obcych przez świat własny bądź przekraczanie ściśle wytyczonych granic między nimi przez jednoprzepustowe bramy i portale — a współcześnie ustępującego coraz częściej ontogenetycznie spójnej praktyce światotwórczej, ułatwiającej postawienie się w miejscu obcego u samych źródeł obcości.

Świat poza światem

W świetle przeprowadzonych wyżej analiz, ukazujących korzyści z aplikacji ksenotopografii Bernharda Waldenfelsa do filozoficzno-literackich studiów nad fantastyką, dostrzec można pewną prawidłowość w analizach narratologicznych większości światów baśni, *fantasy* czy SF. Otóż jeśli porównać rozważania Vladimira Proppa z *Morfologii bajki* nad sposobami funkcjonalizowania „podróży do innego królestwa” [Propp 1976, 101] w świecie baśni magicznej z niedawnymi spostrzeżeniami Farah Mendlesohn z *The Rhetorics of Fantasy* na temat subgatunku „*Portal-Quest Fantasy*” [Mendlesohn 2008, XIX] — okazuje się, że w teorii narracji ostatniego półwiecza niezmiennie trwa przekonanie o stabilności modelu trójświata, obejmującego wyruszenie z przestrzeni oswojonej i własnej, przejście przez rodzaj symbolicznej bramy i dotarcie do rzeczywistości nieoswojonej i obcej. Porównanie wielu różnogatunkowych tekstów fantastycznych pozwala jednakże na wysnucie hipotezy, że w ewolucji gatunku *fantasy*, zwłaszcza po przełomie awangardowym lat 70. i 80. zaczyna powoli dominować potrzeba przewycięzania Husserlowskiej diastazy świata własnego (*Heimwelt*) oraz obcego

(*Fremdwelt*) aktem substytucji źródłowej w pogranicznej przestrzeni *intermonde*, pozwalającego, jeśli wolno się wyrazić metaforycznie, na obustronne otwarcie symbolicznej bramy między światem rzeczywistym i fantastycznym. I choć owo obustronne otwarcie w jakimś sensie ziszcza pragnienie równorzędności realności i fantastyki, to jednak wciąż nie rokuje współmożliwości, gdyż zawsze któremuś ze światów musi przypaść rola własnego, a któremuś — obcego. A o uniwersalności i ponadhistorycznej aktualności tych różnicowań niech najlepiej zaświadczy fakt, że szkicowy podział na fantastykę topograficzną (tu: projektującą dwuświaty, trójświaty i wieloświaty) oraz filozoficznie świadomą fantastykę ksenotopograficzną nie pokrywa się w pełni ani z chronologią historycznoliteracką, ani nawet ze zróżnicowaniem gatunkowym. Tylko bowiem od poziomu zaawansowania światotwórczej kreacji zależy stopień jej uwikłania w realne, żywe doświadczenie obcości, fantastyczności czy odmienności, czyniące ze świata tak fantastycznego, jak to tylko możliwe z realistycznej perspektywy — świat — jak ująłby to Umberto Eco — „bardziej realny niż ten rzeczywisty”, niekiedy wręcz przekonujący czytelnika „że świat fantastyczny jest jedynym prawdziwym” [Eco 2013, 235].

	świat empiryczny (<i>Heimwelt</i>)	pogranicze (<i>intermonde</i>)	świat kontrempiryczny (<i>Fremdwelt</i>)
FANTASTYKA BAŚNIOWA			
L. Carroll, <i>Alicja w Krainie Czarów</i>	Anglia	królicza nora	Kraina Czarów
C. S. Lewis, <i>Lew, czarownica i stara szafa</i>	Anglia	Szafa	Narnia
C. S. Lewis, <i>Siostrzeniec czarodzieja</i>	Anglia	Las Między Światami	Charn / Narnia
M. Ende, <i>Niekończąca się historia</i>	Poddasze	Książka	Fantazjana
L. F. Baum, <i>Czarnoksiężnik z krainy Oz</i>	Kansas	Tornado	Kraina Oz
J. K. Rowling, <i>Harry Potter</i>	Londyn	peron 9 i ¾	Hogwart
N. Gaiman, <i>Nigdziebądź</i>	Londyn Nad	dziewczyna imieniem Drzwi	Londyn Pod
Ch. Golden, <i>Łowcy mitów</i>	rzeczywistość	Zasłona	Dwa Królestwa

T. Williams, <i>Wojna Kwiatów</i>	Północna Karolina	magiczny portal	Faerie
PROTOTYPOWA FANTASY I SF			
J. R. R. Tolkien, <i>Władca pierścieni</i>	Hobbiton	granice Shire'u	Śródziemie
J. R. R. Tolkien, <i>Silmarillion</i>	Valinor	Wielkie Morze / Prosta Droga	Śródziemie
R. Zelazny, <i>Kroniki Amberu</i>	Amber	Wzorzec	inne światy (w tym świat aktualny)
I. Asimov, <i>Koniec wieczności</i>	teraźniejszość	kocioł w Końcu Wieczności	przeszłość / przyszłość
K. Vonnegut, <i>Syteny z Tytana</i>	teraźniejszość	infundybuła chro- nosynklastyczna	Przyszłość
G. Cook, <i>Kroniki Czarnej Kompanii</i>	Imperium	Równina Strachu	inne światy (m. in. Hsien czy Khatovar)
G. G. Kay, <i>Fionavarski gobelin</i>	Toronto	zakłęcie teleportacyjne	Fionavar
T. Williams, <i>Marchia cienia</i>	Marchia Płd.	Granica Cienia	kraina Quarów
J. Grzędowicz, <i>Pan Lodowego Ogrodu</i>	Ziemia	statek kosmiczny	Midgaard
FANTASTYKA KSENOTOPOGRAFICZNA			
F. Herbert, <i>Kroniki Diuny</i>	Arrakis (Diuna)	pamięć genetyczna	Ziemia
P. Pullman, <i>Mroczne Materie</i>	Oxford kontrfaktyczny (steampunk)	nóż przecinający ośnowę rzeczywistości	inne światy (m. in. Cittàgasse czy domena Autorytetu)
J. Crowley, <i>Późne lato</i>	Małe Domo-stwo	Ścieżka	świat postapokaliptyczny
N. Stephenson, <i>Diamentowy wiek</i>	świat kontrfaktyczny (cyberpunk)	<i>Lekcyjonarz młodej damy</i>	świat księżniczki Nell
N. Stephenson, <i>Peana-tema</i>	<i>intramuros</i>	psalm <i>Peana-tema</i>	<i>extramuros</i>
M. Peake, <i>Tytus Groan, Gormenghast</i>	Gormenghast	Podzamcze	świat zewnętrzny
<i>Matrix</i> (reż. A. L. Wachowscy)	Matrix	wszczep neuronalny /	świat postapokaliptyczny

		biokapsuła	
S. Clarke, <i>Jonathan Strange i Pan Norell</i>	Anglia kontrfaktyczna	elfie drogi	Kraina Elfów
J. Dukaj, <i>Lód</i>	Warszawa kontrfaktyczna	kolej transsyberyjska	kraj Lutych

Tab. 1. Ewolucja trójdzielnego założenia światotwórczego w wybranych narracjach *fantasy* i SF.

Zarówno w przeanalizowanych, jak i wymienionych w tabeli światach fantastycznych — stanowiących oczywiście jedynie początek znacznie dłuższej listy, w monografii Marka J. P. Wolfa *Building Imaginary Worlds* urastającej do niemal półtora tysiąca przykładów — opozycja między światem empirycznym a kontrempirycznym bynajmniej nie pokrywa się z podziałem na świat rzeczywisty i fantastyczny. Porównując najbardziej reprezentatywne przykłady światów baśniowych, prototypowych fantastycznych i ksenotopograficznych łatwo dostrzec predylekcję kolejnych twórców do dojrzalszego konceptualizowania relacji swojsko-obcej w świecie pogranicza (od króliczej nory i szafy po psalm czy pamięć genetyczną) oraz do osiągania efektu zaniepokojenia obcością nie na drodze prostej konfrontacji świata własnego z obcym, lecz całkowicie odwrotnie — obcego z własnym. Jeszcze Stanisław Lem w nieocenionej *Fantastyce i futurologii* zauważał, że „jak magiczny jest świat bajek dla nas, to [...] dla postaci z baśni musi być tym samym magiczny — nasz świat” [Lem 1997, 104], czyniąc tym samym doświadczenie fantastyczności rezultatem tego samego procesu poznawczego, w wyniku którego możliwa staje się odpowiedź na to, co obce. I podobnie jak obcość w ksenotopografii Bernharda Waldenfelsa nie ma stałej lokalizacji i nieustannie renegekuje swą relację z tym, co własne, tak też i świat fantastyczny nie powinien być jedynie członem binarnej różnicy, lecz stwarzać przestrzeń dla głębokiej, ksenologicznej alternatywności — która nie polega już na prostym wyborze między realizmem a fantastyką, lecz stawia wyzwania tym uprzedzeniom i schematom poznawczych, do których ucieka się umysł nieniekójony wystarczająco często przez to, co źródłowo obce.

BIBLIOGRAFIA

- Augé, Marc, 1989, *L'autre proche*, w: *L'autre et le semblable: regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Martine Segalen (red.), Maurice Agulhon, Paris.
- Brown, Paula, 2010, „*Stardust*” as *Allegorical Bildungsroman: an Apology for Platonic Idealism*, w: “*Extrapolation: A Journal for Science Fiction and Fantasy*”, t. 51, nr 2.
- Czerniak, Stanisław, 2002, *Założenia i historyczne aplikacje Bernharda Waldenfelsa fenomenologii obcego*, w: Bernhard Waldenfels, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Dąbrowski, Mieczysław, 2007, *Swój/Obcy/Inny. Gdzie jesteśmy?*, w: „*Przegląd Humanistyczny*”, nr 3.
- Eco, Umberto 2013, *Światy science fiction*, w: *Po drugiej stronie lustra i inne eseje. Znak, reprezentacja, iluzja, obraz*, przeł. J. Wajs, Warszawa: WAB.
- Fitting, Peter, 2000, *Estranged Invaders: The War of the Worlds*, w: *Learning From Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Patrick Parrinder (red.), Durham: Duke University Press.
- Gadamer, Hans-Georg, 1979, *Estetyka i hermeneutyka*, w: tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa.
- Heidkamp, Bernie, 1996, *Responses to the Alien Mother in Post-Maternal Cultures: C. J. Cherryh and Orson Scott Card*, w: “*Science Fiction Studies*”, t. 23, nr 3.
- Heise, Ursula K., 2012, *Reduced Ecologies. Science Fiction and the Meanings of Biological Scarcity*, w: “*European Journal of English Studies*”, t. 15, nr 2.
- Herman, David, 2008, *Storyworld*, w: *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, D. Herman, M. Jahn, M.-L. Ryan (red.), New York: Routledge.
- Huizinga, Johann, 2007, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia

- Krynicka, Anna, 2006, „*Miejsce podmiotu jako miejsce obce*”. Paul Ricoeur i Bernhard Waldenfels o odpowiedzialności, w: „Er(r)go”, nr 1.
- Landow, George, 1997, *Hypertext 2.0: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore: John Hopkins UP.
- Lem, Stanisław, 1997, *Fantastyka i futurologia*, t. 1, Warszawa: Interart.
- Maj, Krzysztof M., 2012, *Ksenotopografia fikcji*, w: „Polisemia” 2012, nr 2 (9), online: <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-2-2012-9/ksenotopografia-fikcji>
- Malmgren, Carl D., 1993, *Self and Other in SF: Alien Encounters*, w: “Science Fiction Studies”, t. 20, nr 1, ss. 15–33.
- Mannheim, Karl, 2008, *Świadomość utopijna* w: tegoż, *Ideologia i utopia*, przeł. Jan Miziński, Warszawa: Aletheia.
- Mendlesohn, Farah, 2008, *The Rhetorics of Fantasy*, Middletown: Wesleyan UP.
- Oziębłowski, Mariusz, 2006, *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, w: „Diametros”, nr 10.
- Suvin, Darko, 1972, *On the Poetics of Science Fiction Genre*, w: “College English” 1972, t. 34, nr 3.
- Tatranský, Tomáš, 2006, *Obcość innego i możliwość jego przyswajania*, w: online, <http://media1.webgarden.cz/files/media1:5105979b70c20.pdf.upl/Obcy%20i%20jego%20przyswajanie.PDF> [dostęp: 20 sierpnia 2013].
- Waldenfels, Bernhard, 1992, *Doświadczenie Innego. między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, przeł. T. Szawiel, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Edmund Mokrzycki, Marek Siemek, H. Kozakiewicz (red.), Warszawa: PWN.
- Waldenfels, Bernhard, 2011, *In place of the Other* w: “Continental Philosophy Review”, nr 44.
- Waldenfels, Bernhard, 1999, *Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomenologii responsywnej*, przeł. J. Spychała, S. Czerniak, w: *Studia z fenomenologii niemieckiej*, t. III, S. Czerniak, J. Rolewski (red.), Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Waldenfels, Bernhard, 2009, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna naukowa.

Krzysztof M. Maj

Ksenologia i ksenotopografia Bernharda Waldenfelsa wobec podstawowych założeń światotwórczych literatury fantastycznej (Orson Scott Card, Neil Gaiman, George R. R. Martin)

Waldenfels, Bernhard, 2002, *Topografia obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Wieczorek, Krzysztof, 2007, *Śmierć — kraina obcości: Bernhard Waldenfels versus Emmanuel Levinas*, w: „Edukacja Humanistyczna”, nr 1.

ABSTRACT

XENOLOGY AND XENOTOPOGRAPHY OF BERNHARD WALDENFELS

The paper strives to adapt Bernhard Waldenfels' xenology and so called 'xenotopography' for the philosophico-literary studies in fantastic world-building with a special concern of the 'portal-quest' model of fantasy and SF. Following Waldenfels' remarks on the nature of post-Husserlian diastasis of our world [*Heimwelt*] and otherworld [*Fremdwelt*] and acknowledging the consequences of allocating one's attitude towards the otherness in the symbolical borderland ['sphere of *intermonde*'] in between, it is examined whether such a model can occur in the fantastic literature and what may be the consequence of xenotopographic reconsideration of its basic ontological premises. Additionally, the article offers an original xenotopographic model of world-building which addresses three carefully chosen case studies of fantastic worlds from Orson Scott Card's *Ender's Game* tetralogy, Neil Gaiman's *Stardust* and George R. R. Martin's *The Song of Ice and Fire*. In the end, it is suggested that hitherto presented xenotopography gravely inspired a postmodern shift in the genres of *fantasy* and SF which results in more ethically conscious representations of the otherness and even more concise and alien comprehensive world-building.



AGATA JANASZCZYK

GDAŃSKI UNIWERSYTET MEDYCZNY

TETRADOWA TEORIA HUMORALNA Z PERSPEKTYWY KONCEPCJI IDOLI FRANCISA BACONA

Opis błędów poznawczych przedstawiony przez autora *Novum Organum* na podstawie trzech rodzajów krytyki, a mianowicie natury rozumu ludzkiego, sposobów dowodzenia oraz systemów filozoficznych, może posłużyć do przeprowadzenia swego rodzaju diagnozy stanu teorii humoralnej bezkonkurencyjnie uznawanej za dogmatyczną do XVI wieku. Koncepcja idoli bowiem nosi znamiona uniwersalnego projektu, a „nauka o idolach pozostaje w podobnym stosunku do tłumaczenia przyrody, co nauka o sofistycznych dowodach do zwykłej dialektyki” [Bacon 1995, 67], a więc umożliwia omówienie podstawowych błędów, funkcjonujących w ówczesnie obowiązującej koncepcji medycznej. Uniwersalny charakter teorii błędów jest związany z ważną rolą, jaką według Bacona ma odgrywać w panteonie nauk filozofia naturalna, tak w swej części spekulatywnej (metafizyka, fizyka), jak i operatywnej (magia naturalna, mechanika), której to przedmiotem badania miała być przyroda. Medycyna co prawda zaliczana jest przez Bacona do nauk o człowieku, a ściślej to ujmując do antropologii, zaś jej przedmiotem jest ciało ludzkie. Niemniej baron z Werulamum stwierdza: „jeśli filozofii naturalnej nie rozciągnie się na nauki szczegółowe, a nauk szczegółowych nie sprowadzi się znowu do filozofii naturalnej” [Bacon 1995, 105], to niemożliwy jest dalszy ich postęp. Nie miejsce tu na omówienie powodów, dla których Bacon tak właśnie określa rolę filozofii naturalnej, ale istotne jest to, że przyczyn pojawiania się w naukach błędów, w tym również w medycynie, upatrywał on w braku ich związku z filozofią naturalną [Bacon 1995, 103–105].

Bacona należy określić co najmniej jako kontynuatora przedstawienia kolumbarium błędów, uniemożliwiających postęp wiedzy i wzrost potęgi człowieka względem przyrody. W XIII wieku

Roger Bacon postulował rozpoznanie czterech podstawowych błędów, które utrudniają uprawianie nauki, a wśród nich wskazywał na „uleganie bezwartościowemu autorytetowi, wpływom powszechnie przyjętych zwyczajów, przesądom nieświadomego tłumu oraz ukrywanie własnego nieuctwa, połączone nierozdzielnie z popisywaniem się pozorną wiedzą” [Frankowska 1969, 78], przy czym wszystkie one związane są z naturą umysłu, a więc trudno je zidentyfikować i przezwyciężyć [Frankowska 1969, 79–81]. W zasadzie zarówno wymienione przeszkody, jak i określenie ich charakteru korespondują z naturą i przynajmniej niektórymi rodzajami idoli omówionymi przez Francisa Bacona. Jak się wydaje, w *Novum Organum* przedstawienie błędów jest jednak nie tylko bardziej systematycznie opracowane, ale F. Bacon dokonuje również rekonstrukcji fałszywego, bo zbudowanego na idolach przedmiotu poznania naukowego.

Zlokalizowanie błędów w obszarze teorii humoralnej na podstawie koncepcji idoli¹ jest o tyle zabiegiem uzasadnionym, że owe błędy przedstawione przez Bacona stanowiły jeden z tych powodów, które doprowadziły do sytuacji kryzysu teoretycznego w medycynie. Z jednej bowiem strony nauka o humorach, bo o nią tu będzie chodziło, i generowane przez nią sposoby terapii stanowiły obowiązującą doktrynę medyczną. Z drugiej jednak, zaczęto dostrzegać, że schemat poznawczy tej koncepcji nie jest wystarczający do opisu funkcjonowania ciała, zwłaszcza przy rozwijających się badaniach anatomicznych. Podejmowano próby wyjaśnień z gruntu odległych od humoralnych, bo mechanistycznych, w których traciły na znaczeniu np. jakości pierwotne (G. A. Borelli) [Meli 2011, 56, 74], humory (J. Riolan: 1577–1657) [Mandressi 2011, 303], które również w jatrochemii były zastępowane innymi zasadami (P. Severinus) [Debus 1991, 18].

Myśl autora *Wielkiej Odnowy* wpisuje się w zmiany, jakie zachodziły w ówczesnym rozumieniu nauki, w tym również medycyny.

¹ Przedstawiony w artykule zabieg konfrontacji teorii idoli z humoralną koncepcją medyczną dominującą do XVI wieku polega na próbie odnalezienia i dopasowania wyróżnionych przez Bacona idoli do teorii medycznej. W takim kontekście wyrażone *explicite* w dziełach *Novum Organum* i *Advancement of Learning* twierdzenia ich autora o medycynie jako takiej będą traktowane jedynie jako dopełnienie bądź ewentualne potwierdzenie analiz przedstawionych w artykule. Zatem nie chodzi tu o prezentację całościowego czy fragmentarycznego systemu twierdzeń Bacona dotyczących medycyny.

Odniesienie koncepcji idoli do obowiązującej teorii medycznej ma więc jedynie z pozoru charakter instrumentalny, ponieważ egzemplifikacja błędów poznawczych w obszarze ówczesnej medycyny ukazuje istotny i przełomowy moment w jej historii, który stanie się przyczynkiem do przyjęcia przez XVII-wiecznych medyków o orientacji przyrodniczej sceptycyzmu modernizacyjnego. Oznacza on swego rodzaju krytykę i weryfikację teorii humoralnej, a tym samym dystansowanie się od tradycji w duchu „praktykowania ciekawości pod wielorakimi postaciami”, które stanowiło „doniosły rys kultury uczonej XVI i XVII wieku” [Pomian 2012, 80]. W efekcie doprowadziło to do ukształtowania się nowożytnego modelu nauki w obszarze medycyny, który mówiąc słowami Bacona, polegać miał nie na antycypacjach, ale na tłumaczeniu przyrody.

Do egzemplifikacji medycznych idoli zostanie wykorzystana wspomniana już teoria humoralna, której rozwój można postrzegać w trzech głównych etapach, a mianowicie koncepcji zawartej w *Corpus Hippocraticum*, uzupełnieniach dokonanych przez Galena oraz jej recepcji w średniowiecznej medycynie. W niniejszym tekście doktryna płynów ustrojowych będzie rozpatrywana całościowo, tzn. różnice występujące między jej poszczególnymi etapami nie staną się przedmiotem osobnej analizy. Niemniej dla zrozumienia pewnych istotnych szczegółów z punktu widzenia koncepcji idoli Bacona różnice te zostaną jedynie zasygnalizowane. Również ze względu na całościowe przedstawienie podejścia humoralnego została wybrana jej pełna wersja, tzn. tetradowa postać, która dotyczy czterech płynów ustrojowych (żółć jasna, krew, śluz, żółć ciemna). Literatura przedmiotu wskazuje na inne, wcześniejsze od tetradowej wersji koncepcji humoralnej, nieopierające się na pojęciu płynów ustrojowych, a jedynie na dwóch elementach (ogień — woda) lub też redukujące liczbę owych płynów do dwóch (żółć — śluz) itd. [Bednarczyk 1999, 104–105, 108]. Wybór tetradowej formy medycyny humoralnej jako przedmiotu analiz podyktowany jest również tym, iż składowe tej właśnie wersji wykorzystywane były w zasadzie do końca XVIII wieku, pomimo pojawienia się odmiennych kierunków myślenia medycznego, takich jak jatrochemia czy jatromechanika.

1. Idole humoralne jako przeszkody w obszarze medycyny

Idole są określane przez F. Bacona jako „puste urojenia” [Bacon

1995, 62] bazujące na fałszywych pojęciach, poglądach, zasadach oraz błędnych wnioskowaniach, twierdzeniach, doktrynach. Powstają w procesie szeroko rozumianej antropomorfizującej aktywności rozumu, która polega na tym, iż „wszystkie percepcje zmysłowe i umysłowe są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata” [Bacon 1995, 67]. Źródłem owych idoli jest zarówno powszechna, jak i indywidualna natura ludzka, a także systemy filozoficzne i naukowe. Stąd autor *Novum Organum* wyróżnia rodzaje idoli: plemienia, jaskini, rynku oraz teatru, twierdząc, że ich rozprzestrzenienie się w naukach prowadzi do konstrukcji fałszywego przedmiotu poznania. Trzy pierwsze rodzaje błędów są skorelowane z pewnymi przyrodzonymi skłonnościami, przez co trudno je rozpoznać, usunąć, gdyż wkradają się potajemnie i w nieuświadomiony sposób. Ostatni zaś z wymienionych idoli — teatru, ma charakter nabyty, a więc przynajmniej teoretycznie jest on stosunkowo łatwy do wskazania i wyeliminowania. Po wstępnej i ogólnej charakterystyce idoli zostanie dokonana ich pogłębiona analiza, która ma na celu wskazanie medycznych odpowiedników owych złudzeń.

1.1 Plemienne idole humoralne: tetradowość kosmologiczna, patologia humoralna, teleologiczność, harmonia.

Istotą każdego idola plemiennego jest wspomniana antropomorfizacyjna skłonność umysłu, realizująca się w odmienny sposób w odniesieniu do siedmiu różnych aktywności rozumu. Pierwszą z nich jest **absolutyzowanie**, które polega na przenoszeniu właściwości rozumu na przedmioty, co skutkuje ich zniekształceniem [Bacon 1995, 67]. Oznacza to, iż umysł przyjmuje „większy porządek i większą prawidłowość w świecie niż naprawdę znajduje” [Bacon 1995, 69]. Czynność absolutyzowania jest podstawą dla tworzenia tak błędnych pojęć, jak i fałszywych poglądów, w obu przypadkach polega ona na tym, że rozum stosuje, czy raczej wymyśla „paralele, odpowiedniości i stosunki, które w rzeczywistości nie istnieją” [Bacon 1995, 69], gdyż w przyrodzie przejawia się różnorodność.

W kontekście tetradowej teorii humoralnej podstawą owego błędu absolutyzowania, a więc dostrzegania nadmiernego porządku i prawidłowości w świecie jest pogląd, który wskazuje na istnienie symetrii i izomorfizmu między makrokosmosem — wszechświatem a mikrokosmosem — organizmem człowieka, pod względem ich natury,

struktury i działania [Bednarczyk 1999, 157–160, 214–215; Vigarello 2011, 44–48]. Cała zaś teoria skonstruowana była na podstawie wskazania *odpowiedniości, paraleli i stosunków*, jakie zachodziły między konstytutywnymi składowymi, pogrupowanymi i usytuowanymi na poszczególnych poziomach jej struktury.

I tak w specyficznych *odpowiednościach* pozostawały takie konstytutywne składowe, jak: elementy (ogień, powietrze, woda, ziemia) — jakości pierwotne (ciepłe/suche, wilgotne/ciepłe, zimne/wilgotne, suche/ zimne) — humory (jasna żółć, krew, śluz, czarna żółć) — jakości zmysłowe (żółty/gorzki, czerwony/słodki, biały/słony, czarny/ostry, kwaśny) — organy (wątroba, serce, mózg, śledziona) — typy konstytucji (choleryk, sangwinik, flegmatyk, melancholik), przy czym wszystkie były wzajemnie przyporządkowane. W kwestii występujących w koncepcji humoralnej *paralelności* należy, jak się wydaje, wskazać na korespondujące z wymienionymi powyżej podziałami okresy: życia (młodość, dzieciństwo, starość, dorosłość) — dnia (południe, poranek, wieczór, popołudnie) — pór roku (lato, wiosna, zima, jesień). Owa *paralelność* wymienionych okresów w stosunku do *odpowiedniości*, jaka zachodzi między konstytutywnymi składowymi teorii humoralnej, oznacza, iż adekwatnie do danego okresu w organizmie oddziałują, osiągają przewagę itd. określone elementy, jakości pierwotne, humory, jakości zmysłowe, organy i typy konstytucyjne.

Znaczącą rolę w teorii humoralnej odgrywają także *stosunki*, tzn. proporcje humorów tworzących ich mieszaninę [Bednarczyk 1999, 107], a więc stosunek ilościowy owych płynów ustrojowych². Zachowanie ich równowagi i eukrazji oznaczało zdrowie, natomiast zachwianie harmonii i dyskrazja humorów związane były z pojawieniem się choroby [Bednarczyk 1999, 105, 107, 124]. Należy przy tym zaznaczyć, iż czym innym jest mniejsza lub większa przewaga jednego z płynów ustrojowych względem pozostałych w stanie zdrowia, co związane było z różnorodnością specyficzną dla „biologicznie zindywidualizowanego organizmu” [Bednarczyk 1999, 124], na podstawie której wyróżniane były typy konstytucji. Natomiast z gruntu czym innym jest patologiczne zaburzenie polegające na nadmiarze,

² Owe ilościowe proporcje stanowiły swego rodzaju założenie, które nie było przedmiotem szczegółowych analiz [Bednarczyk 1999, 224], choć np. Galen podejmował takie próby [Sady 2010, 452].

niedostatku czy też wydzieleniu się jednego z humorów [Bednarczyk 1999, 107]. W odniesieniu do *stosunków*, jakie zachodzą między humorami, należy zauważyć, iż twierdzenie Bacona o nieuwzględnianiu różnorodności zjawisk stosuje się do teorii humoralnej w ograniczonym zakresie. Z jednej strony istotna jest harmonia płynów ustrojowych, z drugiej jednak ich mieszanina przybiera w każdym jednostkowym organizmie specyficzną dla niego równowagę, tzn. „każdy ustrój cechowała tedy właściwa mu mieszanina, było zatem tyle różnych mieszanin, ile istniało jednostkowych ustrojów” [Bednarczyk 1999, 122]. W związku z tym teoria humoralna w pewnym zakresie uwzględniała heterogeniczność zjawisk zachodzących w ciele, choć podejmowano się typologizacji somatycznej czy psychosomatycznej określonych mieszanin humorów.

Drugą z kolei antropomorfizacyjną skłonnością rozumu, o której wspomina w kontekście idoli plemienia Bacon, jest **wpływ zabobonnych poglądów**, wśród których wymienia astrologię, sny, znaki, wiarę w karzącą sprawiedliwość [Bacon 1995, 70]. W teorii humoralnej można odnaleźć również i tego typu poglądy, zwłaszcza jeśli chodzi o astrologię i wiarę w siły nadprzyrodzone. W strukturze koncepcji płynów usytuowane były odpowiednio tak ciała niebieskie: Mars, Jupiter, Księżyc, Saturn, jak i znaki zodiaku: Panna / Lew / Rak, Bliźnięta / Byk / Baran, Ryby / Wodnik / Koziorożec, Waga / Skorpion / Strzelec. Układ planet miał znaczenie przy powstawaniu określonych chorób, sposobie i czasie terapii, zaś znaki zodiakalne odgrywały rolę np. w typie konstytucji lub stanie zdrowia człowieka urodzonego w momencie określonej konstelacji. Owe zależności między medycyną a astrologią były przedstawiane nie tylko w dyskursywnej strukturze teorii humoralnej, ale także w postaci średniowiecznych tablic anatomiczno-astrologicznych [Szumowski 2005, 237, 381–383]. Natomiast wspomniana przez Bacona „wiara w karzącą sprawiedliwość” miała swoje odzwierciedlenie w medycynie przy interpretowaniu choroby w kontekście kary i przestrogi [Lebrun 1997, 14; Wieczorkiewicz 2009, 50, 78, 80, 113]. W zależności od jej zasięgu — jednostkowy/zbiorowy, choroba przybierała postać albo zniekształcenia konkretnego ciała (monstra), albo epidemii, która nawiedzała społeczność. Jako swego rodzaju antidotum na tak rozumianą chorobę było „oddanie się pod opiekę świętemu patronowi medycyny lub patronom poszczególnych chorób” [Szumowski 2005, 217]. Jak się wydaje, tego typu pogląd

koresponduje z usytuowaniem w strukturze teorii humoralnej postaci apostołów jako patronów określonych typów konstytucji, tzn. specyficznych mieszanin płynów, które zwykły powodować dane choroby, a wśród nich zostali wyróżnieni: Paweł, Marek, Piotr, Jan [Bednarczyk 1999, 103].

Naturalna skłonność rozumu do ulegania poglądom zabobonnym w obszarze medycyny ma związek z ideą, ukazującą zależność między makrokosmosem a mikrokosmosem, która została wpisana w sferę tajemniczych i teologicznych wyjaśnień. Bacon zdaje się traktować ową ideę opisującą człowieka w kategoriach mikrokosmosu jako swego rodzaju abstrakcję lub model makrokosmosu. Co interesujące, krytykuje on wprost implikowane przez ową koncepcję odpowiedniości i paralele, ale takie rozumienie makro — mikrokosmicznego modelu przypisuje fantastycznemu przeformułowaniu go przez Paracelsusa i alchemików [Bacon 1994, 50]. Należy jednak zaznaczyć, iż odpowiedniości, paralele i stosunki były obecne w teorii humoralnej już w starożytności, a okres średniowiecza i odrodzenia wprowadza kolejne uzupełnienia. Tak więc, to nie nadmienieni przez Bacona alchemicy są autorami korespondencji między elementami wszechświata i człowieka, choć zarówno medycyna średniowieczna, jak i np. Paracelsus uzupełniali systematycznie wachlarz owych korespondencji. Być może autorowi *Novum Organum* właśnie te „dodatkowe” uzupełnienia (planety, gwiazdy, minerały itd.) wydały się szczególnie fantastyczne, zwłaszcza iż nie podejmuje on wprost zdecydowanej krytyki teorii humoralnej jako takiej, a jedynie sugeruje pewne konieczne zmiany w jej ramach, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części artykułu.

Inną właściwość antropomorfizującą umysłu można określić mianem **uogólniająco-potwierdzającej**, a polega ona, po pierwsze, na tym, iż to, „co jednocześnie i nagle potrafi do umysłu trafić i przeniknąć”, skłania rozum, aby domniemywał, że „wszystko inne tak się przedstawia jak tych parę rzeczy, którym umysł dał się opętać” [Bacon 1995, 71]. Po drugie zaś, szukano przykładów potwierdzających, przy czym nie uwzględniano tych, które negują określony pogląd. W odniesieniu do teorii humoralnej uogólniająco-potwierdzająca czynność rozumu odnosi się do średniowiecznej scholastyki medycznej, której przedstawiciele skupiali się głównie na czytaniu, komentowaniu i uspoźnianiu twierdzeń starożytnych medyków oraz ich arabskich kontynuatorów. Oznacza to, iż wiara w autorytety staje się gwarantem pewności wiedzy medycznej, a

dialektyczno-sofistyczne rozważania, przeciwko którym Bacon wprost występuje, musiały stanowić wystarczające uzasadnienie dla różnych form postępowania terapeutycznego, takich jak chociażby stosowanie właściwej diety, praktyki oczyszczające czy upusty krwi, uskutecznianych w odpowiednich porach roku, dnia itd. Zatem uogólniająco-potwierdzająca aktywność rozumu dotyczyłaby przełożenia podstaw teorii humoralnej w sferę stanów patologicznych, opierającego się na scholastycznym potwierdzeniu skuteczności oddziaływań leczniczych. Skutkiem takiego podejścia byłoby nieuwzględnianie negatywnych efektów leczenia, do których można zaliczyć brak postępów w terapii lub wprost przypadki śmiertelne. W. Szumowski stwierdza wprost: „Właczanie każdego przypadku w scholastyczne ramki średniowiecznej teorii nie mogło wychodzić chorym na dobre” [Szumowski 2005, 375]. Scholastyka medyczna pomimo nawiązań do Hipokratesa czy Galena stanowiła więc zapoznanie ducha ich oryginalnych koncepcji.

Kolejną czynnością antropomorfizującą rozumu jest aktywność, którą można określić mianem **transcendowania**, a polega ona na tym, iż rozum „ogrania coraz dalsze kręgi i nie jest w stanie zatrzymać się ani spocząć, lecz ciągle dąży dalej; ale dąży na próżno” [Bacon 1995, 71]. Za „najbardziej zgubny” efekt owej skłonności Bacon uznaje poszukiwanie przyczyn celowych, które raczej są zgodne z optyką człowieka niż wszechświata [Bacon 1995, 71–72, 163]. Uznanie owych przyczyn za błąd w bezpośredni, choć złożony sposób odnosi się do teorii humoralnej. Otóż w pierwotnej formie tej teorii, zawartej w *Corpus Hippocraticum*, w zasadzie nie ma miejsca na teleologiczne wyjaśnienia działania organizmu, poza jedną rozprawą dotyczącą serca, w której pojawia się myśl o celowości jego budowy [Bednarczyk 1999, 219–223]. Powodu takiego stanu rzeczy upatruje się w nieznanym anatomii w jej funkcjonalnym aspekcie [Bednarczyk 1999, 121]. Wyjaśnienia celowe stały się jednak integralną częścią teorii humoralnej uzupełnionej przez Galena, co z jednej strony związane było z jego badaniami anatomicznymi właśnie, z drugiej zaś z nawiązywaniem do myśli Arystotelesa, w tym również do przyczyn celowych, a więc teleologicznego rozumienia budowy organizmu³.

³ W następnej kolejności, tzn. po skłonności rozumu do transcendowania, Bacon wymienia zgubny wpływ uczuć i woli jako źródło idoli plemiennych związanymi z

Dwie ostatnie antropomorfizujące skłonności rozumu, na jakie zwraca uwagę Bacon, a które zdają się korespondować z teorią humoralną, to swego rodzaju **fenomenalizowanie** i **abstrahowanie**. Pierwszy rodzaj aktywności umysłu — **fenomenalizowanie**, dotyczy ociążałości, nieudolności i złudzeń zmysłów, wskutek której dokonuje się analizy tego, co w bezpośredni sposób oddziałuje na zmysły, zaś wyjaśnienie zjawisk nieuchwytnych w doświadczeniu w ogóle się nie podejmuje [Bacon 1995, 72–73]. Autor *Novum Organum* zwraca przy tym uwagę, iż fenomenalizowaniu mogą zapobiec jedynie „odpowiednie i stosowne eksperymenty”. Jako przykład Bacon podaje działanie w organizmie tchnień (pneumy), a także mylne, tzn. jakościowe rozumienie zmian, które należy traktować jako zwykłą „zmianę położenia najdrobniejszych cząstek”. Przytaczanie tego rodzaju przykładów ma ścisły związek z poglądami Bacona, gdyż po pierwsze, problem tchnień był szczegółowo przez niego omawiany [Bacon 1995, 381–382], po drugie zaś, optuje on za poglądem korpuskularnym.

Oba problemy tzn. tchnienia i niewłaściwe określanie zmian jako jakościowych odnoszą się w pewnym stopniu do koncepcji humoralnej. W teorii płynów ustrojowych charakter zjawisk zachodzących w ciele jest zdecydowanie jakościowy [Bednarczyk 1999, 179], bazujący na jakościach pierwotnych (ciepłe, zimne, suche, wilgotne) oraz pochodnych ujmowanych zmysłami dotyku, węchu, wzroku. Uwidacznia się to szczególnie w myśli Galena, krytykującego ilościowe ujmowanie zjawisk⁴, i przeciwstawiającego się wszelkim interpretacjom, traktującym materię ciała jako złożoną z dyskretnych, drobnoziarnistych drobin czy atomów, których konstytutywnymi cechami były kształt, wielkość, liczba [Bednarczyk 1995, 54, 60, 243, 287, 296–297]. W

upodobaniami człowieka, które powodują, iż wierzy się w to, co uznaje się w sposób subiektywny za prawdziwe. Ten rodzaj działania rozumu trudno jednak odnieść do teorii humoralnej, gdyż dotyczy on[rodzaj dz. r.?] raczej swego rodzaju psychologii umysłu naukowego. W związku z tym, iż niniejszy artykuł ma na celu ukazanie dyskursywnych odniesień koncepcji idoli do teorii humoralnej, ten rodzaj błędu zostanie w analizie pominięty.

⁴ Należy zaznaczyć, iż pewne ilościowe komponenty były uwzględniane w teorii humoralnej, jak chociażby ilościowe określenia parametrów (np. ciepło przyrodzone), składników (np. płyny ustrojowe), czy struktury (np. rozmiar, liczba, rozmieszczenie części ciała) organizmu. Niemniej wszelkie ilościowe ujęcia były wtórne względem jakościowej interpretacji zjawisk i zmian zachodzących w ciele [Bednarczyk 1995, 343].

związku z tym organizm w teorii humoralnej nie był rozumiany w kategoriach strukturalno-mechanistycznych, a raczej funkcjonalno-dynamicznych. Oznacza to, iż nie był on rozpatrywany pierwotnie jako układ ilościowy wzajemnie oddziałujących na siebie części stałych, składających się z elementów dyskretnych, lecz raczej jako całość podlegająca przemianom jakościowym, akumulującym się w działaniach sił, które umożliwiają funkcjonowanie organizmu.

W samym jednak *Corpus Hippocraticum* znajdują się nieliczne rozprawy, w których pojawia się koncepcja uzależniająca stan równowagi „od przestrzennej konfiguracji struktur morfologicznych”, od stykania się i zderzania ciał. Wyjaśnienia tego typu noszą znamiona mechanistycznego opisu zjawisk życiowych, co z kolei sugeruje ich związek z filozofią Demokryta [Bednarczyk 1999, 110–111, 244]. Również sam Bacon z szacunkiem wypowiadał się o Demokrycie, o którym pisze jako „z głębiającym tajemnicy przyrody” i „oddającym się poszukiwaniom prawdy” [Bacon 1995, 73–74, 95]. Tak czy inaczej wydaje się jednak, że teoria humoralna oparta przede wszystkim na jakościowych zmianach, a nie odwołująca się do zmian ilościowych, a więc do układu drobin, cząstek, atomów w strukturach morfologicznych w stanie choroby, stanowiłaby dla Bacona przykład idola plemiennego, powstającego przez zbytne fenomenalizowanie.

Natomiast kwestia tchnień obecna była w medycynie począwszy od starożytności przez średniowiecze, aż po czasy nowożytne i stanowiła ważny, choć nieco tajemniczy sposób wyjaśniania życia i ruchu. Nie miejsce tu na szczegółowe omówienie tej kwestii, ważne jest to, iż Galen, który uzupełnił koncepcję humoralną, również posługiwał się typologizacją tchnień⁵, wyróżniając *spiritus naturales* — przyporządkowany wątrobie, *spiritus vitales* — odpowiadający sercu,

⁵ Należy zwrócić uwagę na stwierdzenie A. Bednarczyka, który zaznacza, iż przypisywana Galenowi potrójna typologia tchnień stanowi swego rodzaju błąd interpretacyjny. Polega on na tym, iż tłumacze, interpretatorzy i kontynuatorzy myśli Galena upatrywali w jego koncepcji pewnej symetrii, przez co przypisano mu wyróżnienie trzech rodzajów pneumy, podczas gdy *de facto* pojęcie pneumy fizycznej (*spiritus naturales*) w zasadzie nie występuje w oryginalnych dziełach lekarza z Pergamonu [Bednarczyk 1995, 222–232]. Co więcej, A. Bednarczyk wskazuje, iż w owych dziełach rolę, jaką pełni pneuma życiowa przekształcająca się w pojęcie krwi tętnicznej, a także pneuma psychiczna jest w porównaniu z wcześniejszymi koncepcjami lekarsko-filozoficznymi dość ograniczona [Bednarczyk 1995, 139–176, 201–221, 234–246].

siritus animales — odnoszący się do mózgu [Szumowski 2005, 145]. Skoro jednak sam Bacon, jak i Galen — admirator koncepcji humoralnej, opowiadają się za ideą tchnień, to dlaczego należy uznać ją jednak za przykład idola? Otóż paradoksalnie, bo właśnie dzięki eksperymentom przeprowadzonym w XVII wieku przez Jana Swammerdama z preparatem nerwowo-mięśniowym, a także doświadczeniom Giovanniego Alfonsa Borellego, wykazano błędność teorii tchnień [Bednarczyk 2007, 39–40], choć odwoływano się do niej jeszcze w XVIII wieku. Dodatkowo należy zaznaczyć, iż co do konieczności wyjaśniania zjawisk niewidocznych, Bacon wspomina również, iż w ramach koncepcji humorów należy zająć się ustaleniem siedliska, miejsca zbierania się, a także otworów i „przewodów”, dzięki którym humory łączą się z poszczególnymi częściami wewnętrznymi ciała [Bacon 1994, 52].

Kierowanie się zaś rozumu ku **abstrakcjom** stoi w opozycji do analizy „materii, jej struktury i zmiany tych struktur” [Bacon 1995, 74]⁶. W odniesieniu do medycyny w ogóle postulat Bacona w wyraźny sposób nawiązuje do konieczności rozwoju wiedzy anatomicznej, o czym wspomina on w drugiej księdze *Novum Organum*. Twierdzi on, iż „jeżeli chodzi o anatomie ciał organicznych (jak człowieka i zwierząt), to niewątpliwie podejmuje się w niej pracę słuszną i pożyteczną; jest to przy tym, jak się zdaje, robota subtelna a także dobre badanie przyrody” [Bacon 1995, 171]. Zgodnie jednak ze skłonnością do fenomenalizowania Bacon zaznacza, iż prawdziwa anatomia powinna skierować swoje wysiłki na ukrytą budowę ciał jednorodnych, nie zaś jedynie na najbardziej widoczną, tzn. podpadającą pod zmysły. Opowiadał się za tym, aby zwracać uwagę na anatomiczne zmiany części ciała, które mogą stanowić podstawę dla chorób, zaznaczając, iż za owe zniekształcenia odpowiadają nie humory, ale sam schemat budowy i mechanika części [Bacon 1994, 52]. Takie podejście uzyskało ważność w XVIII wieku za sprawą Jan Baptysty Morgagniego, który wprost uznał niegdysiejsze anatomiczne igraszki lub dziwy natury za zmiany patologiczne [Szumowski 2005, 498; Wieczorkiewicz 2009, 136].

Choć Galen wsławił się odkryciami natury anatomicznej (nie bez

⁶ Termin „struktura”, został zastosowany w odniesieniu do używanego przez Bacona terminu *schematismus*, oznaczającego układ. Por. przypis 39. K. Ajdukiewicza w *Novum Organum*, przeł. J. Wikariak, Warszawa 1995.

błądów jednak), to koncepcja *sensu stricto* humoralna nie skupiała się na strukturze anatomicznej. Chodziło bowiem o zrównoważoną pod względem przede wszystkim jakościowym, choć i częściowo ilościowym równowagę, harmonię płynów ustrojowych, co można uznać w kontekście idoli za swego rodzaju abstrakcję. Sam Bacon stwierdza, iż kierowanie przez lekarzy uwagi na mieszaninę jakości pierwotnych (ciepło, zimno, suchość, wilgotność), które przecież przyporządkowane były parami poszczególnym humorom, skłania do rozważań o „nieuchwytnych i niewymiernych mieszaninach” [Bacon 1995, 86]. Pomimo bowiem stwierdzeń, iż owa mieszanina humorów jest zindywidualizowana w odniesieniu do każdego organizmu, pojęcie harmonii, równowagi płynów w mieszaninie nosi znamiona idei o znacznym stopniu abstrakcji. Uwidacznia się to wyraźnie w wyróżnieniu przez Galena pośród typów konstytucji idealnego typu temperamentu, który miał „cechować się doskonałym zrównoważeniem wszystkich płynów i jakości” [Bednarczyk 1999, 122]. Tak więc z perspektywy koncepcji idoli zamiast skupiać uwagę na istotnych poszukiwaniach anatomicznych, teoria humoralna bazowała przede wszystkim na abstrakcyjnym pojęciu harmonii płynów ustrojowych⁷.

W teorii humoralnej można więc wskazać w sposób egzemplifikacyjny wszystkie wymienione przez Bacona przypadki idoli plemienia, które bazują na antropomorficznych aktywnościach rozumu. Humoralne idole plemienne, to tetradowe ujęcie makro-mikrokosmiczne, które opiera się na odpowiednościach, paralelach i stosunkach poszczególnych elementów teorii; patologia humoralna odpowiada czynności uogólniająco-potwierdzającej; teleologiczne rozumienie funkcjonowania organizmu stanowi wyraz transcendowania umysłu, a jakościowe ujęcie zmian zachodzących w organizmie przejaw fenomenalizowania; pojęcie mieszaniny humorów określane jako stan równowagi, harmonii jest zaś efektem abstrahowania.

⁷ Dość interesującą kwestią jest współdziałanie czynności fenomenalizowania i abstrahowania w odniesieniu do koncepcji humoralnej, co w efekcie powoduje tworzenie pojęć, które Bacon nazywa pospolitymi — niewłaściwie wyabstrahowanymi, do których należy zaliczyć właśnie pojęcie humoru. Z jednej bowiem strony chodzi o konkretne substancje (krew, śluz) oraz dwa rodzaje żółci dane w potocznym doświadczeniu, z drugiej jednak płyny, o których mowa w koncepcji humoralnej, to nie owe zwykłe, zmysłowo postrzegane substancje, ale pewne niewidoczne płyny. Kwestia ta jednak zostanie szerzej omówiona w kontekście idoli rynku.

1.2 Humoralne idole jaskini: tetradowe ugrupowanie podobieństw i starożytne uprzedzenia.

Bacon zaznacza, iż idole jaskini są konstytutywnie związane ze specyfiką jednostkowej natury, a dotyczą rodzaju umysłu, właściwej każdemu natury, wychowania, lektury książek, autorytetu, przyzwyczajenia, przypadkowych okoliczności [Bacon 1995, 67, 74]. Jak zatem w takim kontekście analizować teorię humoralną, skoro błędy jaskini odpowiadają określonym typom „jednostek ludzkich”? Otóż wydaje się, iż można ten rodzaj idoli rozpatrywać z perspektywy pojęcia stylu myślowego, który wprowadził do dyskursu Ludwik Fleck. W znacznym uogólnieniu styl myślowy konstytuują następujące elementy: przymus pomijania i szukania danych treści, intelektualna „gotowość takiego a nie innego widzenia i działania”, nastrój — określony sposób ukierunkowania myślenia i selekcji poznawczej [Fleck 1986, 159, 94, 130]. Teoria płynów ustrojowych stanowiłaby więc wyraz swoistego stylu myślowego, który wymaga zestawienia z przedstawioną przez Bacona charakterystyką idoli jaskini, wskazujących na określony rodzaj umysłu naukowego (przymus), stronniczości ideologicznej (gotowość) oraz sposobu rozważania zjawisk (nastrój). Należy zaznaczyć, iż użycie tu pojęcia stylu myślowego nie jest jednoznaczne z traktowaniem go jako idola, ale służy jedynie wskazaniu elementów charakterystycznych dla myślenia w kategoriach humoralnych, którego cechy w odniesieniu do koncepcji idoli — zdaniem Bacona — sprzyjają powstawaniu błędów.

W odniesieniu do koncepcji humorów stylowy przymus poznawczy byłby związany z umysłem naukowym stwierdzającym podobieństwa między różnorodnymi poziomami makro- i mikrokosmosu. Tego typu aktywność pasuje do opisu przedstawianego przez Bacona, charakteryzującego intelekt „o wyższym polocie i bardziej ruchliwy”, który „uchwyci i zestawi nawet najlżejsze i najbardziej ogólne podobieństwa” [Bacon 1995, 75], choć należy pamiętać o tym, że zgodnie z krytyką stosowania paralel, odpowiedniości i stosunków nie jest to nic ponad ujmowanie cieni. Intelektualna gotowość w ramach teorii tetradowej byłaby związana ze stronniczością ideologiczną widzenia i działania, których punkt odniesienia stanowiła starożytność [Bacon 1995, 75–76]. Medycyna odwołująca się do omawianej teorii źródłami tkwiła właśnie w starożytnym namyśle i zarówno wyobrażenie[?]

funkcjonowania ciała, jak i terapia bazowały na autorytecie hipokratyków i Galena, choć niewątpliwie również powiązane były z ich interpretacjami średniowiecznymi, co, jak się wydaje, dla Bacona stanowiłoby tylko dodatkowy zarzut, związany ze scholastycznymi praktykami w zakresie medycyny. Natomiast myślowy nastrój tetradowego poglądu związany byłby z „rozpatrywani przyrody i ciał w ich złożoności i ugrupowaniu”, co „oszałamia rozum i prowadzi do jego rozkładu”, a polega na tym, iż tak działające umysły „z tak wielkim zachwytem wpatrują się w strukturę, że nie docierają do prostych składników przyrody” [Bacon 1995, 76] — ten model myślenia zdaje się uwidaczniać w schemacie kosmograficznym teorii humoralnej. Zatem humoralne idole jaskini można postrzegać przez pryzmat swoistego rodzaju stylu myślowego związanego z podtrzymywaniem założeń teorii, a także sposobu ujmowania i interpretowania zjawisk, których punktem odniesienia były płyny ustrojowe wpisane w całościowy schemat poznawczy.

1.3 Humoralne idole rynku: płyny ustrojowe, jakości pierwotne, elementy jako pospolite pojęcia

Kolejny typ idoli określany mianem idoli rynku powstaje w procesie przestawiania ze sobą, komunikowania się, współdziałania ludzi. Za sprawą owego obcowania, twierdzi Bacon, tworzy się pospolity sposób pojmowania, który błędnie odnosi się do rzeczy. Owa pospolitość poznawcza dotyczy w pierwszej kolejności pojęć, a zwłaszcza ich niepoprawności, tzn. pochopnego wyabstrahowania z rzeczy [Bacon 1995, 60, 78]. Po drugie zaś, słów jako znaków pojęć, które są źle i niezręcznie dobrane [Bacon 1995, 68], stąd po trzecie, powstają nazwy niejasne, źle określone i fantastyczne [Bacon 1995, 78]. W przypadku nazw należy dodać, iż pierwszy ich rodzaj — nazwy niejasne, źle określone, jest ściśle związany z nieumiejętnym abstrahowaniem, natomiast drugi — nazwy fantastyczne, bazuje na „pustych i fałszywych doktrynach”.

Autor *Novum Organum* wskazuje na swego rodzaju hierarchię stopni błędności nazw, w której najmniej niepoprawności uwidacznia się w nazwach substancji, a „zwłaszcza najniższych i dobrze wyprowadzonych gatunków”, np. człowieka, psa itd, które jego zdaniem niezbyt wprowadzają w błąd. Nieco więcej ułomności zawierają nazwy

procesów, np. powstawania, przyciągania, odpychania, zaś nazwy jakości są najbardziej błędnym ujęciem i chodzi tu o takie nazwy, jak ciężkie, lekkie, gęste, wilgotne czy suche. Bacon jednak zaznacza, iż bezpośrednie ujęcia zmysłowe nie wprowadzają zbytnio w błąd, a zatem ciepło, zimno, biel, czerń itd. nie są obarczone fałszem [Bacon 1995, 60, 79]. Należy dodatkowo zaznaczyć, iż baron z Werulamum stwierdza, iż same pojęcia logiczne: substancja, jakość, czynność, byt oraz fizyczne takie, jak: element, materia, forma są również niepoprawne, ponieważ, jak się wydaje, można zaliczyć je do nazw źle określonych, a więc niepoprawnie wyabstrahowanych. W zasadzie zatem większość obowiązujących w nauce pojęć Bacon określa jako pospolite i nader często stosuje ten termin. Problem jednak powstaje, kiedy pomimo określenia owych pojęć jako szkodliwych, błędnych stwierdza on, iż choć są one „wprawdzie błędy i powierzchowne, lecz przecież do pewnego stopnia powszechne i odnoszą się do większej liczby przedmiotów” [Bacon 1995, 83].

Podobnie jak w przypadku hierarchii ułomności nazw można mówić o stopniowaniu ułomności poznawczej ze względu na jej źródło. I tak pospolite pojęcia bazują na „wrywaniu z doświadczenia różnych i pospolitych danych” [Bacon 1995, 81], pośpieszne rozumowania biorą swój początek w „ciasnocie i ciemności kilku zaledwie doświadczeń” [Bacon 1995, 83], zaś pojęcia fantastyczne odnoszą się do przesądów zakorzenionych czy to w teologii, filozofii czy też w heretyckiej religii [Bacon 1995, 84]⁸. W takim kontekście pospolite pojęcia charakteryzują się względnie niskim stopniem błędności, tzn. ich ułomność zależy od „ilości przedmiotów, które podpadają pod zmysły ludzkie, jedne pojęcia, słowa są lepsze niż drugie” [Bacon 1995, 79], i choć są szkodliwe dla nauki, to jednak mniej niż przedwczesne rozumowanie czy zabobonne poglądy.

W teorii humoralnej jako swego rodzaju idole rynku można wskazać pojęcia elementów, jakości pierwotnych, jakości zmysłowych, a przede wszystkim pojęcie humoru (płynu ustrojowego), które przecież

⁸ Wymienione w tekście trzy źródła błędnej aktywności poznawczej odnoszą się do trzech idoli teatru, a więc odpowiednio doktryn sofistycznych, empirycznych i zabobonnych, które nie zostaną omówione w szczegółowy sposób, ze względu na wtórność tego problemu względem wskazania w teorii humoralnej podstawowych idoli. Wystarczy zaznaczyć, iż koncepcja płynów ustrojowych stanowiłaby doktrynę częściowo sofistyczną z powodu odwoływania się do filozofii Arystotelesa, częściowo zaś zabobonna, bo uwzględniającą jatroatrologię czy elementy teologiczno-religijne.

stanowiło główny jej termin. Wszystkie wymienione pojęcia można scharakteryzować w kategoriach pospolitych i niewłaściwie wyabstrahowanych, a więc związanych z nazwami źle określonymi, a dotyczącymi substancji i jakości. A. Bednarczyk wprost stwierdza, iż główny przedmiot analizy tetradowej koncepcji, a więc płyny, „zasadniczo różnią się od cieczy wypełniających ciało, poruszających się w nim kanałami, usuwanych przez ciało na zewnątrz, wypływających z ciała zranionego itp.” [Bednarczyk 1999, 245]. Co prawda, medycy, faktycznie obserwując w różnych sytuacjach, w doświadczeniu różnorodne wydzieliny, wnioskowali o ciekłej specyfice procesów zachodzących w ciele, niemniej jednak owe naocznie obserwowane substancje — zgodnie z teorią — były już produktem wymieszania się w specyficznej proporcji krwi, śluzu, czarnej i żółtej żółci. Tak więc humory, o których traktuje koncepcja tetradowa, miały status pojęć teoretycznych [Bednarczyk 1999, 245]. Pojęcie humoru zostało utworzone w wyniku wyodrębnienia z powszechnie obserwowanych danych i z pewnością nie można go traktować jako nazwy substancji najniższego gatunku.

Następnie przysługujące humorom jakości zmysłowe takie jak określona barwa czy konsystencja należy również konsekwentnie określić jako pojęcia pospolite, a więc źle wyabstrahowane. Bacon stwierdza jednak, iż pojęcia „bezpośrednich ujęć zmysłowych” nie są błędne. Spostrzegane w doświadczeniu substancje wyciekające z ciała posiadały jakości zmysłowe, ale nie były to płyny ustrojowe rozważane na poziomie teorii humoralnej. Pewną wskazówką potwierdzającą, iż barwy odnoszące się do płynów ustrojowych nie stanowią „czystych” ujęć zmysłowych, są wątpliwości związane z wyróżnieniem w tetradzie żółci czarnej. Nie była ona *de facto* postrzegana: „w żadnym doświadczeniu nie była dana lekarzowi hipokratejskiemu żółć ciemna; np. w wymiotach lekarz ów nie odnajdywał jej w czystej postaci, lecz raczej traktował jako odmianę (ciemniejszą) żółci jasnej” [Bednarczyk 1999, 242]. Co najwyżej można stwierdzić, iż „na myśl o osobliwej tej substancji naprowadzały obserwacje zjawisk towarzyszących pewnym stanom chorobowym: barwa kału po krwotoku żołądkowym, barwa moczu w przebiegu malarii czy żółtaczki bądź też wygląd śledziony podczas dokonywanych sekcji zwierząt (...)” lub „objawy towarzyszące czarnej chorobie — wymioty o barwie, jaką ma atrament mątwy, przypominające ciemny osad winny” [Bednarczyk 1999, 105–106] .

Dodatkowo przypuszcza się, iż wyróżnienie żółci czarnej było związane z „ideą czwórki jako wyróżnionej liczby”. Jeśli zaś chodzi o określenia opisujące konsystencję humorów (gęste — rzadkie), to Bacon wprost zalicza je do pojęć pospolitych, a więc znów źle wyabstrahowanych. Zatem jakości zmysłowe, o jakich mowa w teorii humoralnej, można uznać za niewłaściwie wyabstrahowane, bo utworzone „przez wysubtelnienie cech charakterystycznych, przysługującym znanym z doświadczenia krwi, śluzowi, żółci, i przez nieskończone zwielokrotnienie intensywności, z jaką cechy te w nich występowały” [Bednarczyk 1999, 245].

Co do jakości pierwotnych, do których zaliczano ciepło, zimno, suchość i wilgotność, a które przysługiwały określonym humorom, to kwestia traktowania ich jako pojęć pospolitych pochoinnie wyabstrahowanych jest nieco bardziej złożona. Z jednej strony Bacon stwierdza, iż pojęcia wilgotne i suche nie są poprawne, z drugiej zaś, ciepło i zimno traktuje jako nie wprowadzające zbytnio w błąd. Otóż, jak się wydaje, jakości pierwotne, które odpowiadały humorom, nie stanowiły bezpośrednich ujęć zmysłowych, a raczej były zakorzenione w „fikcji elementów i ich połączeń przy tworzeniu ciała” [Bacon 1995, 86], a więc parami przyporządkowane były ziemi, ogniewi, powietrzu i wodzie. Sam Bacon podkreśla, iż medycy osiągają lepsze rezultaty, jeśli tylko skupiają uwagę na jakościach wtórnych, które jednak zazwyczaj sprowadza się do jakości pierwotnych [Bacon 1995, 86].

Reasumując, pojęcia jakości zmysłowych, pierwotnych oraz elementów należy w odniesieniu do koncepcji humoralnej scharakteryzować również jako pospolite. Pierwsze (jakości zmysłowe) odnosiły się jednak do powszechnych danych naocznych, choć stanowiły efekt ich wysubtelnienia. Pozostałe zaś dwie grupy pojęć (jakości pierwotne, elementy) zakorzenione były w uznanych powszechnie doktrynach, określanych przez Bacona mianem sofistycznych, przy czym przede wszystkim chodziło mu o myśl Arystotelesa, która *de facto* stanowiła filozoficzną podstawę dla uzupełnionej przez Galena teorii tetradowej. W związku z powyższym można skonstatować, iż u samych podstaw teorii humoralnej leżą błędy, które mają swoje odzwierciedlenie w *idola fori* i nie stanowią nic ponad „puste uproszczenia myślowe”. Teorię humoralną postrzeganą przez pryzmat koncepcji idoli Bacona należy uznać za formę poznania naukowego, która opiera się na antycypacjach przyrody. Podstawą tego typu aktywności poznawczej jest

według autora *Novum Organum* pozyskanie powszechnej zgody, która określa przedmiotową ważność twierdzeń. Dodatkowo należy zaznaczyć, iż antycypacje polegają na zebraniu „z kilku tylko faktów, i to przede wszystkim takich, które spotyka się na każdym kroku, natychmiast opanowują rozum i wypełniają wyobraźnię” [Bacon 1995, 63].

2. Oznaki i przyczyny złego stanu wiedzy w zakresie medycyny humoralnie zorientowanej

Jak się wydaje, właśnie w zgodzie powszechnej, a także w potocznym, ślepym i samo narzucającym się doświadczeniu, eksperymencie zdany na przypadek należy upatrywać odpowiednio *oznak* oraz *przyczyn* złego stanu wiedzy. Bacon stwierdza, iż *oznaką* braku rozwoju wiedzy jest ciągle zwracanie się ku nauce starożytnych, hołdowanie autorytetowi, zgodność w poglądach [Bacon 1995, 94, 99, 101, 109–110]. W zasadzie wszystkie wymienione oznaki stosują się do tetradowej koncepcji humoralnej wywodzącej się tak z medycyny starożytnej, jak i bazującej na podstawowych ideach filozofii greckiej, począwszy od presokratyków, a skończywszy na Arystotelesie. Bacon, powołując się na Celsusa, stwierdza, iż najpierw powstała medycyna doświadczalna, a następnie oddano się namysłowi filozoficznemu i wyjaśnianiu przyczyn zjawisk medycznych, nie zaś odwrotnie [Bacon 1995, 97]. Niemniej jednak medycyna humoralna współgrała z poglądami filozoficznymi, a starożytnych przedstawicieli owej koncepcji przytaczany przez Bacona Celsus sytuuje w nurcie dogmatycznym, nazwanym też racjonalistycznym lub logicznym [Bednarczyk 1999, 14, 421], a więc odwołującym się do koncepcji teoretyczno-filozoficznych. Historycy medycyny zdają się samego Galena sytuować w obrębie szkoły dogmatycznej nie tylko ze względu na to, iż był on reprezentantem teorii humoralnej, ale przede wszystkim dlatego, że w znacznej mierze można go określić mianem lekarza teoretyka, którego zajmowały koncepcje filozoficzne w ich medycznym zastosowaniu. I choć przeprowadzał on demonstracje fizjologiczne, eksperymenty, a także dokonywał sekcji oraz wiwisekcji zwierząt, to nie były one pozbawione spekulacji, co zaznacza W. Szumowski. Jak się wydaje, nie chodzi mu jedynie o popełniane przez Galena błędy, ale również o włączanie do rozważań medycznych ważnych skądinąd problemów i pojęć filozoficznych. Można zaryzykować stwierdzenie, że Bacon upatrywałby źródła owych błędów Galena

głównie właśnie w nawiązaniach do filozofii Arystotelesa. Z tej perspektywy interesująca wydaje się zbieżność między charakterystyką szkoły dogmatyków, racjonalistów w medycynie, a wyróżnieniem przez autora *Novum Organum* doktryn filozoficznych określanych mianem sofistycznych, racjonalistycznych. Z pewnością dla Bacona oddawanie się teoretyzującym rozważaniom w obszarze medycyny stanowiło jeden z głównych powodów braku postępu i znikomej liczby odkryć w tej dziedzinie nauki.

Spośród wielu przyczyn złego stanu nauki, które wymienia autor *Novum Organum*, zostanie w skrócie przedstawione jedynie niewłaściwe rozumienie doświadczenia, eksperymentu. Takie wybiórcze omówienie tylko jednej z przyczyn braku rozwoju nauk należy uzasadnić jej szczególną rolę, jaką odgrywała ona w obszarze medycyny. Teoria humoralna zdawała się stanowić swoistego rodzaju przeszkodę w postępach wiedzy i praktyki medycznej, ze względu na ograniczone i niewłaściwe stosowanie eksperymentu. Na gruncie medycyny problem ten zdaje się dotyczyć dwóch kwestii, tzn. środków i metod terapeutycznych, a także zdobywania wiedzy anatomicznej. Bacon stwierdza, iż w nauce stosuje się tzw. doświadczenie pospolite, które zdaje się on dookreślać jako ślepe. Ów rodzaj doświadczenia polega między innymi na wykraczaniu poza to, co dane, tzn. to, co dane w empirii, „przenosi się na inne przypadki, które uchodzą za podobne, a nie postępuje się przy tym należycie i we właściwym porządku (...)” [Bacon 1995, 91–92]. Inną wymienianą przez autora *Novum Organum* cechą charakterystyczną takiego pospolitego eksperymentowania jest jego przypadkowość i bezplanowość, co oddaje on w sposób metaforyczny, określając je jako kapryśne i błąkające chodzenie po omacku bez kierunku i porządku [Bacon [data], 106–108, 378].

Zobrazowanie tego problemu w odniesieniu do koncepcji płynów ustrojowych ma złożony charakter. Po pierwsze, źródeł teorii humoralnej, co zostało już wcześniej zasygnalizowane, należy upatrywać w wysubtelnieniu potocznego doświadczenia. W retoryce stosowanej przez Bacona oznacza to, iż na podstawie dowolnie wybranych i potocznych danych tworzone są „pospolite pojęcia” i formułowane twierdzenia ogólne. Zgodnie z nimi stosowana jest terapia, która głównie skupiała się na określonych wymogach dietetycznych, stosowaniu leków pochodzenia roślinnego, zwierzęcego, mineralnego i na postępowaniu medycznym np. oczyszczającym itd., uzależnionych od indywidualnych

zaburzeń równowagi humoralnej. W związku z powyższym w pewnym sensie doświadczenia w zakresie terapeutycznym, polegające na stosowaniu określonych środków, metod i obserwacji chorego, zbierającej przecież znaczną ilość faktów szczegółowych, miały w patologii humoralnej wytyczony kierunek. Problem jednak w tym, iż owe doświadczenia odwoływały się do „pospolitych pojęć”, na podstawie których budowano teorię, a także do wrażeń samych zmysłów i enumeracyjnego wnioskowania indukcyjnego, które to „sposoby dowodzenia” Bacon określa jako zwodnicze oraz niewystarczające [Bacon 1995, 91]. Wydaje się, iż pewną rolę w terapii odgrywało wnioskowanie *per analogiam* i *post hoc, ergo propter hoc*, ponieważ sama teoria humoralna bazowała na określonych odgórnie odpowiedniościach między różnymi częściami makro- i mikrokosmosu.

Po drugie, teorię humoralną można określić jako nieanatomiczną [Bednarczyk 1999, 282–283] — co zostało już wcześniej zaznaczone, tzn. nie skłaniała ona do doświadczeń związanych z ustaleniem budowy organizmu. W takim kontekście interesujący jest fakt obecności w *Corpus Hipocraticum* pewnych zagadnień anatomicznych związanych z przebiegiem naczyń, choć ich mapa była w znacznym stopniu hipotetyczna. A. Bednarczyk skłania się do twierdzenia, iż owa humoralna nauka o naczyniach miała jedynie zdawać sprawę z codziennego doświadczenia lekarskiego co do obserwowanych płynów ustrojowych wydobywających się z ciała, i nie można jej traktować jako teorii ruchu humorów wysubtelnionych na potrzeby teorii [Bednarczyk 1999, 282, 223], a więc nie można jej interpretować w jakkolwiek pojęty mechanistyczny sposób. Ów z gruntu nieanatomiczny charakter teorii humoralnej uległ zmianie pod wpływem działalności Galena, który dokonywał eksperymentów na żywych organizmach zwierząt (przecinanie mięśni międzyżebrowych, nerwów, rdzenia kręgowego itd.), niejednokrotnie je powtarzając, przy czym nie było to powtarzanie eksperymentu zalecane przez Bacona, polegające na wykonywaniu go w różnych warunkach, a jedynie swego rodzaju odtwarzanie go przy udziale publiczności. Choć badanie wewnętrznej budowy ciała, w tym wiwisekcje, które dają wyjątkową sposobność obserwowania funkcjonowania i struktury organizmu, spotykało się z akceptacją samego Bacona [Bacon 1994, 52], to jednak należy ponownie zaznaczyć, iż Galen wyprowadzał z nich niewłaściwe konkluzje. Chodziło głównie o stosowanie wnioskowania przez analogię, co stanowiło dla autora

Novum Organum podstawowy błąd eksperymentowania. Innymi słowy ustalenia poczynione w ramach anatomii zwierzęcej przekładał Galen na anatomie ludzką. Doświadczenia w zakresie terapii i badań anatomicznych związanych bezpośrednio czy też pośrednio z teorią humoralną można w kontekście twierdzeń Bacona określić przynajmniej częściowo jako ślepe, gdyż opierały się one na pojęciach pospolitych oraz niewłaściwie przeprowadzonym wnioskowaniu przez analogię.

Zakończenie

Koncepcja idoli Bacona jest swego rodzaju konceptualizacją głównych błędów poznawczych, które stanowią przeszkody w rozwoju nauki, w tym obowiązującej dogmatycznie do XVI wieku koncepcji humoralnej. W zasadzie wszystkie rodzaje idoli można odnieść do poszczególnych, konstytutywnych elementów owej teorii, które faktycznie wstrzymywały postęp medycyny. Taki zabieg jest o tyle istotny, iż ukazuje, co prawda w znacznym skrócie, pewną ogólną diagnozę obowiązującego poznania teoretycznego, wskazującą na problemy wymagające nowego ich ujęcia, wyjaśnienia. Sam Bacon, choć przejmuje pewne tradycyjne rozstrzygnięcia medyczne, jak chociażby pojęcie tchnień życiowych, dietetyczne sposoby leczenia, wręcz pisze o konieczności odniesienia humorów do anatomii — zgłasza jednak wątpliwości i zalecenia, które korespondują z krytyką przeprowadzaną przez samych medyków, czego przykładem jest właśnie konieczność rozwoju badań anatomicznych. W pewnym sensie źródła owej krytyki należy doszukiwać się w próbach łączenia fizjologii humoralnej z rozwijającymi się badaniami dotyczącymi budowy anatomicznej, a podejmowanymi już w XV wieku [Madressi 2011, 303]. Niemniej jednak takie podejście wiązało się ze stopniowym odsunięciem na drugi plan humorów i skupieniu uwagi na częściach stałych organizmu. Sam Bacon stwierdza, iż zgodnie z tym, co mówili starożytni medycy, dokonywanie autopsji nie daje sposobności do obserwacji istotowej dla humorów dynamiki, a więc anatomiczne obserwacje nie były uznawane za ważne z perspektywy tej teorii, choć właśnie o takie badania autor *Novum Organum* się upominał [Bacon 1994, 52]. Chodziło więc o wzmożenie wysiłków w zakresie anatomii nie opierającej się na autorytetach, ale na sekcjonowaniu ciał, czemu wyraz dał w swym dziele chociażby Andreas

Vesalius, który krytycznie ustosunkowywał się do anatomii Galena. On to wprost skonstratował, iż anatomia mistrza jest anatomią małpy nie zaś człowieka, przy czym sam podjął rzetelne studia budowy organizmu. Stwierdzenie, iż „po Vesaliuszu odwołania do starożytnego autorytetu straciły prawomocność” [Porter, Vigarello 2011, 315] odzwierciedla zatem dążenie szesnastowiecznych uczonych do zwrócenia się w kierunku doświadczenia, obserwacji. Negatywna część projektu Bacona odniesiona do kontekstu medycznego zdradza przenikliwość autora *Novum Organum* i stanowi do pewnego stopnia odzwierciedlenie błędów stanowiących wyzwanie dla następných pokoleń medyków, co czyni jego myśl ważną z punktu widzenia analizy problemów z zakresu filozofii medycyny.

BIBLIOGRAFIA

- Bacon, Francis, 1995, *Novum Organum*, przeł. Jan Wikariak, Warszawa: PWN.
- Bacon, Francis, 1994, *Advancement of Learning*, [w:] *Great Books of the Western World*, t. 28, Encyclopedia Britannica, Chicago: INC.
- Bednarczyk, Andrzej, 1995, *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa: UW, Wydział Filozofii i Socjologii.
- Bednarczyk, Andrzej, 1999, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa: UW, Wydział Filozofii i Socjologii.
- Bednarczyk, Andrzej, 2007, *Studia z dziejów idei naukowych. Biologia XVII–XIX wieku*, Warszawa: UW, Wydział Filozofii i Socjologii.
- Debus, Allen G., 1991, *The French Paracelsians. The chemical challenge to medical and scientific tradition in early modern France*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleck, Ludwik, 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. Maria Tuskiewicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Frankowska, Małgorzata, 1969, *Scientia w ujęciu Rogera Bacona*, Wrocław — Warszawa — Kraków: WPAN.
- Lebrun, Francois, 1997, *Jak dawniej leczono*, przeł. Zofia Podgórska-Kławe, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Dom Wydawniczy Bellona.
- Mandressi, Rafael, 2011, *Sekcje zwłok i anatomia*, [w:] Georges Vigarello (red.), *Historia ciała. Tom I. Od renesansu do oświecenia*, przeł. Tomasz Stróżyński, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, ss. 283–304.
- Meli, Domenico Bertoloni, 2011, *Mechanism, Experiment, Disease. Marcello Malpighi and seventeenth-century anatomy*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Pomian, Krzysztof, 2012, *Zbieracze i osobliwości*, przeł. Andrzej Pieńkos, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
- Porter, Roy, Vigarello, Georges, 2011, *Ciało, zdrowie i choroby*, [w:] Georges Vigarello (red.) *Historia ciała. Tom I. Od renesansu do oświecenia*, przeł. Tomasz Stróżyński, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, ss. 305–339.
- Sady, Wojciech, 2010, *Dzieje religii, filozofii i nauki*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewecki.

- Szumowski, Władysław, 2005, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Vigarello, Georges, 2011, *Historia zdrowia i choroby*, przeł. Małgorzata Szymańska, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Wieczorkiewicz, Anna, 2009, *Monstruarium*, Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

ABSTRACT

TETRAD HUMORAL THEORY SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF BACON'S THEORY OF IDOLS

Francis Bacon's conception of idols is a sort of a reference point for showing the criticism of the tetrad humoral theory, which derives from ancient times and corresponds to Pre-Socratic philosophy and Aristotle's philosophy. That theory was still dogmatic in 16th century medicine, while its elements were used until the end of Enlightenment, even though different ways of medical thinking were being formed. Bacon's general characteristics of basic cognitive mistakes in science can, as it seems, be used in order to show their equivalents in the system humoral approach. This way of approaching the problem can be placed within the critical diagnosis of humors' conception, and taken up — starting from The Renaissance, by medics themselves: iatrochemists, iatromathematicians, iatromechanics.



HUBERT JASTRZĘBSKI

SZYMON CHLEBOWSKI

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FREGE I ŁUKASIEWICZ O WARTOŚCIACH LOGICZNYCH

Niniejszy artykuł dotyczy związków między poglądami semantycznymi Gottloba Fregego i Jana Łukasiewicza. Skupiamy się w szczególności na problemie wartości logicznych oraz ich ontologicznej interpretacji. Praca składa się z trzech części. W części pierwszej wskazujemy ogólne kierunki recepcji teorii logicznej Fregego w szkole lwowsko-warszawskiej. Część druga poświęcona jest semantyce Fregego, w szczególności jego analizie sensu i znaczenia zdań oznajmujących. W części trzeciej rekonstruujemy semantykę zdań Łukasiewicza z okresu jego inspiracji semantyką Fregego, a także krytycznie rozpatrujemy rozpowszechniony pogląd, zgodnie z którym ontologiczna interpretacja wartości logicznych Łukasiewicza jest całkowicie zgodna z koncepcją Fregego.

1. Recepcja prac Fregego w szkole lwowsko-warszawskiej. Prace Gottloba Fregego, dotyczące podstaw arytmetyki, logiki, filozofii języka, zapewniły mu status jednego z pionierów współczesnej filozofii analitycznej. Niemniej nie był on tak wysoko ceniony od samego początku. Pomimo że jego prace ukazywały się od końca lat 70. XIX wieku, w pierwszych latach wieku XX były doceniane przez bardzo wąskie grono filozofów. Warto wymienić tutaj co wybitniejszych z nich — Rudolfa Carnapa, Bertranda Russella czy Ludwiga Wittgensteina. Dopiero publikacja *Principia Mathematica* w latach 1910–1913, w której zawarto podziękowania dla Fregego, zwróciła uwagę na oryginalność i wagę jego koncepcji.

Na tym tle filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska wyróżniała się pozytywnie. Recepcja twórczości Fregego nastąpiła bowiem stosunkowo

wcześniej. Jego pisma trafiły w Polsce na wyjątkowo podatny grunt; w dużym stopniu miała na to wpływ zbieżność w poglądach z zakresu filozofii logiki, jak i w stosowanych metodach badawczych. Za przykład takich związków służyć może programowy ekstensjonalizm — konteksty intensjonalne uważano za wymagające eliminacji wadliwe elementy języka nauki. Z Fregem polscy logicy i filozofowie dzielili także pola badań, jak rachunek zdań czy podstawy matematyki. Stanisław Leśniewski uważał go za wzór ścisłości, samemu przy tym będąc uczulonym na tym punkcie w stopniu niespotykanym. Przykładem wyrazu stosunku do filozofa z Jeny mogą być słowa Łukasiewicza:

Bez żadnego pośrednictwa, tak że niepodobna sobie faktu tego historycznie wytłumaczyć, wyskakuje współczesna logika zdań w postaci niemal zupełnie doskonałej z genialnej głowy Gottloba Fregego, tego największego logika naszych czasów [Łukasiewicz 1961b, 192].

Właściwym przedmiotem niniejszego artykułu nie będą jego wpływy w zakresie logiki czy filozofii matematyki, lecz semantyki, a dokładniej jego wpływy w tej kwestii na poglądy Jana Łukasiewicza. W tym celu wypada rozpocząć od przedstawienia poglądów Fregego na ów temat.

2. Semantyka Fregego.

2.1. Analiza wyrażen arytmetyki. Analiza struktury zdań proponowana przez Fregego stanowiła odejście od tego, jak w czasach jemu współczesnych badane były zdania orzekające. Podejście dominujące wychodziło z tradycji sylogistyki, zgodnie z którą struktura zdania była rozkładalna na nazwy w nim występujące (*subiectum* oraz *predicatum*) oraz stosunki zakresowe wyrażone przez odpowiednie spójniki międzynazwowe (*copula*). Frege podszedł do tej kwestii inaczej, inspirację czerpiąc z matematyki; w strukturze zdania wyróżniał funkcje i ich argumenty. Ostatni raz w historii filozofii podejście takie było stosunkowo popularne w średniowieczu; stosował je Tomasz z Akwinu, a za nim scholastyczna szkoła tomistów. Przywrócenie „funkcyjnej teorii orzekania” do sfery zainteresowań logików umożliwiło jej rozwinięcie do postaci

zupełnie sformalizowanej w ramach klasycznego rachunku predykatów (było to dziełem właśnie Fregego).

Punkt wyjścia Fregego stanowiła analiza wyrażeń arytmetyki. W wyrażeniach tych wyróżnił dwie składowe, fundamentalnie od siebie różne:

- (1) Argumenty
- (2) Wyrażenia funkcyjne

Wyrażenia funkcyjne są „czymś niekompletnym, wymagającym uzupełnienia, nienasyconym” [Frege 1977a, 22]. Aby uzyskać z nich wyrażenie kompletne, potrzeba argumentów, które stanowią nazwy konkretnych liczb. Funkcje mogą być zarówno jednoargumentowe, jak i wieloargumentowe. Dla danych argumentów funkcje przyjmują określone wartości. Szczególny przypadek funkcji, których przeciwdziedzinę stanowią wartości logiczne, Frege nazywa pojęciami [tamże, 30].

2.2. Przykład pojęcia. Frege podaje następujący przykład pojęcia [tamże, s. 29]. Niech:

$$(1) \quad x^2=1$$

oznacza funkcję, w której „x” reprezentuje miejsce na argument. Podstawiając różne liczby (kolejno „-1”, „0”, „1”, „2”), otrzymuje się następujące równości:

$$(2) \quad (-1)^2 = 1$$

$$(3) \quad 0^2 = 1$$

$$(4) \quad 1^2 = 1$$

$$(5) \quad 2^2 = 1$$

Jak widać, wyrażeniom tym można przyporządkować wartości logiczne. Zdania (3) oraz (5) są fałszywe, natomiast (2) i (4) są prawdziwe. Funkcja (1) zawsze będzie przyjmowała jedną z wartości logicznych: Prawdę bądź Fałsz (Frege zwykł pisać te nazwy dużą literą). Toteż funkcja (1) jest pojęciem.

2.3. Funkcje i argumenty w językach naturalnych. Powyższą metodę Frege zastosował do analizy wszelkich wyrażeń językowych. W takim ujęciu argumentami funkcji mogą być dowolne przedmioty. Przedmioty są

rozumiane następująco: „Przedmiotem jest wszystko, co nie jest funkcją, i co w swym wyrazie nie zawiera wobec tego miejsc pustych” [tamże, 32].

Do tak określonych przedmiotów zaliczać się będą m.in. zdania, liczby, przebiegi funkcji (w tym pojęć) oraz wartości logiczne. Przedmioty stanowią znaczenia nazw. Należy mieć na uwadze fakt, że nazwy w sensie Fregego są zawsze jednostkowe [Frege 1977c, 62]. Tym samym nie mogą występować w roli orzeczenia w zdaniu oznajmującym. Funkcja ta zastrzeżona jest dla predykatów, których znaczeniami są pojęcia. W języku naturalnym występują też innego rodzaju funkcje. Frege podaje przykład: „stolica x-a”, który dla odpowiednich argumentów za wartość przyjmować będzie nie Prawdę lub Fałsz, lecz odpowiednie miejscowości. Przykładowo, dla argumentu „Polska” funkcja „stolica x-a” przyjmuje wartość „Warszawa”.

Od funkcji przyjmujących za argumenty przedmioty należy odróżnić funkcje drugiego rzędu. Te ostatnie za argumenty przyjmują inne funkcje. Przykładem funkcji drugiego rzędu są kwantyfikatory w rachunku predykatów.

2.4. Sens i znaczenie nazw. Obok dystynkcji „funkcja/argument” drugim fundamentalnym rozróżnieniem w semantyce Fregego jest dystynkcja „sens/znaczenie”.

Rozważmy dwa następujące zdania:

- (1) Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Poranną.
- (2) Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Wieczorną,

przy tożsamościowym (równościowym) rozumieniu spójnika „jest”. Pierwsze zdanie jest podstawieniem schematu $a = a$, a zatem jest zdaniem analitycznym, znanym *a priori*. Zdanie (2) natomiast jest uszczegółowieniem schematu $a = b$ i przynajmniej *prima facie* nie jest ani prawdą analityczną, ani prawdą aprioryczną. A zatem przytoczone powyżej zdania są, jak stwierdza Frege, zdaniami o nierównej wartości poznawczej. Pierwsze jest zgoła trywialne, zaś drugie (o ile jest prawdziwe), może w istotny sposób rozszerzyć naszą wiedzę. Należy jednak zapytać dalej, jakiego rodzaju stosunkiem jest tożsamość. W szczególności interesuje Fregego to, czy zachodzi ona między przedmiotami, czy między nazwami owych przedmiotów.

Założmy najpierw, że tożsamość jest relacją zachodzącą między przedmiotami. Zarówno nazwa (deskrypcja określona) „Gwiazda Wieczorna”, jak i nazwa „Gwiazda Poranna” oznaczają planetę Wenus. Jeśli tożsamość jest relacją łączącą przedmioty, wtedy zdanie „Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Poranną”, jak i zdanie „Gwiazda Wieczorna jest Gwiazdą Poranną” są zdaniami o dokładnie tej samej wartości poznawczej. W obu stwierdza się bowiem, że planeta Wenus jest identyczna z samą sobą. Taka analiza przeczy przytoczonym powyżej intuicjom.

Rozważmy zatem drugi człon alternatywy, zgodnie z którym tożsamość jest stosunkiem zachodzącym między nazwami. W takim jednak wypadku, argumentuje Frege, zarówno zdanie $a = a$ jak i zdanie $a = b$ nie wyrażają w ogóle żadnej wiedzy. Niosą one ze sobą wyłącznie informację o arbitralnych konwencjach obowiązujących w używanej przez nas symbolice. Takie rozwiązanie znowu okazuje się sprzeczne z przytoczonymi intuicjami.

Tożsamość nie jest zatem relacją ani między nazwami, ani między przedmiotami oznaczanymi przez owe nazwy. Aby spełnić warunki, zgodnie z którymi zdanie (1) ma inną wartość poznawczą niż (2), wprowadza Frege termin „sens”, tzn. „sposób, w jaki przedmiot jest dany” [tamże, 62]. Tożsamość zaś jest w tym ujęciu relacją zachodzącą między sensami, sposobami, w jaki dany przedmiot jest oznaczony.

Rozwiązanie to pozwala wyjaśnić, dlaczego zdanie „Gwiazda Poranna jest Gwiazdą Wieczorną”, jeżeli tylko jest prawdziwe, niesie w sobie rzeczywistą wiedzę — nie jest trywialne. Zgodnie z rozwiązaniem Fregego, stwierdzenie, że „Gwiazda, widoczna na nieboskłonie rano” — „Gwiazdą Poranna” jest „Gwiazdą widoczną na nieboskłonie wieczorem” — „Gwiazdą Wieczorną”, oznacza, iż nasze sposoby oznaczania dotyczą tej samej rzeczy, mianowicie planety Wenus. Owo zdanie stwierdza coś więcej niż tylko pewną konwencję używanego języka, przypisuje bowiem pewne cechy Planecie Wenus, a dokładnie to, że jest widziana na nieboskłonie wieczorem, i to, że jest widziana na nieboskłonie rano. Podobnie zdanie „Nauczycielem Aleksandra Wielkiego był autor *Analitik Pierwszych*” mogłoby być nietrywialną prawdą historyczną, pomimo faktu, że obie nazwy oznaczają Arystotelesa.

A zatem z nazwą stowarzyszony jest przedmiot, który ona oznacza — czyli znaczenie tej nazwy, a także jej sens, tzn. sposób, w jaki dane jest jej znaczenie:

Jak widać, przez „znak” i „nazwę” rozumiem wszelki symbol, który występuje jako imię własne i ma tym samym za znaczenie jakiś określony przedmiot (w najszerszym rozumieniu tego słowa), nie zaś pojęcie lub stosunek. [...] Symbole takie określam dla krótkości mianem nazw [tamże, 62].

Nie są zatem nazwami wyrażenia, które we współczesnej semiotyce nazywamy „nazwami ogólnymi” oraz „nazwami pustymi”. Nazwy w sensie Fregego są wyłącznie jednostkowe.

Naturalnie, z dowolnym znaczeniem może być stowarzyszony więcej niż jeden sens, a także więcej niż jedna nazwa. Zazwyczaj przy ustalonym znaczeniu nie jest możliwe rozstrzygnięcie dla każdego sensu, czy przynależy on do tego znaczenia, czy nie. Wydaje się, że Frege nie dopuszcza możliwości istnienia nazw, które mają znaczenie, nie miałyby sensu.

Może się jednak zdarzyć, że nazwa posiada sens, nie posiadając znaczenia. Frege podaje następujące przykłady: najdalsze od ziemi ciało niebieskie, szereg najwolniej zbieżny.

Nazwy, które mają sens, nie mając znaczenia, to również nazwy postaci mitycznych, fikcyjnych itd. Oprócz sensu i znaczenia, ze znakami powiązane są także przedstawienia, czyli subiektywne obrazy wewnętrzne pewnych przedmiotów.

2.5. Sens i znaczenie zdań oznajmujących. Dystynkcję „sens/znaczenie” zastosował Frege również do kategorii zdań. Zakłada on, że każde zdanie oznajmujące wyraża pewną myśl, która jest tworem idealnym, niezależnym od poszczególnych aktów myślenia czy sądenia. Powstaje zatem pytanie, czy myśl wyrażona w pewnym zdaniu oznajmującym jest sensem tego zdania, czy jego znaczeniem. Cokolwiek jest znaczeniem zdania, twierdzi Frege, musi spełniać zasadę ekstensjonalności:

„Jeżeli w zdaniu zastąpimy jeden wyraz innym o tym samym znaczeniu, choć o innym sensie, to nie może to wpłynąć na znaczenie zdania.” [tamże, 68]

Znaczenie zdania zatem ma zależeć jedynie od znaczenia swoich składowych, i jeśli tylko znaczenie składników jest zachowane, znaczenie całego zdania jest „niewrażliwe” na zmiany sensu składników. We współczesnej terminologii powiedzielibyśmy, że znaczenie zdania jest funkcją znaczenia swoich składników. Przy założeniu, że myśl wyrażona przez zdanie jest jego znaczeniem, dochodzimy do nieintuicyjnych konkluzji.

Rozważmy w tym celu dwa zdania:

- (1) Gwiazda Poranna jest ciałem oświetlonym przez Słońce.
- (2) Gwiazda Wieczorna jest ciałem oświetlonym przez Słońce.

Zdanie (1) różni się od zdania (2) na miejscu podmiotu. Oczywiście nazwy „Gwiazda Poranna” oraz „Gwiazda Wieczorna” mają jednakowe znaczenie, różny zaś sens. Jeśli zatem myśl jest znaczeniem zdania, to nie powinna się ona zmienić w efekcie dokonanej zamiany nazw. A jednak, konkluduje Frege, myśl zdania (1) różni się od myśli zdania (2), ponieważ: „Kto nie wie, że Gwiazda Wieczorna jest Gwiazdą Poranną, ten jedną z tych myśli może uznać za prawdziwą, a drugą za fałszywą.” [tamże]

W związku z tym myśl jako znaczenie zdania nie spełnia zasady ekstensjonalności, nie jest więc dobrym kandydatem na znaczenie zdań oznajmujących. „Myśl nie może zatem być znaczeniem zdania i trzeba ją uważać raczej za jego sens.” [tamże]

Wydaje nam się, iż ten, kto chciałby utrzymywać, że znaczeniem zdania jest myśl przez nie wyrażana, i kto jednocześnie akceptuje wymóg ekstensjonalności, musiałby przyjąć, że znaczeniami składowych zdania oznajmującego są ich sensy, nie zaś przedmioty przez nie oznaczane.

Znaczeniem zdania jest według Fregego jego wartość logiczna:

Przez wartość logiczną zdania rozumiem okoliczność, że jest ono prawdziwe, lub że jest fałszywe. Innych wartości logicznych nie ma. Jedną z nich nazywam krótko Prawdą, a drugą Fałszem [tamże, 70].

Te dwa przedmioty [Prawdę i Fałsz] uznaje milcząco każdy, kto żywi jakieś przekonania i uznaje coś za prawdę, a więc i sceptyk [tamże].

Jest to jedno z najbardziej kontrowersyjnych i nieintuicyjnych stwierdzeń Fregego. Niezależnie jednak od tego, wartości logiczne jako znaczenia zdań spełniają warunek, jakiego Frege od nich wymaga, tj. spełniają zasadę ekstensjonalności. Jeśli bowiem nazwa Gwiazda Wieczorna ma to samo znaczenie co nazwa Gwiazda Poranna, to mimo rozbieżności na poziomie sensu otrzymujemy równoważność:

(*) „Gwiazda Wieczorna jest ciałem oświetlonym przez słońce” jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy „Gwiazda Poranna jest ciałem oświetlonym przez słońce” jest zdaniem prawdziwym.

Zdania oznajmujące pełnią rolę analogiczną do nazw. Są mianowicie nazwami szczególnych przedmiotów jednostkowych: Prawdy i Fałszu. Konsekwencją przyjęcia takich założeń jest to, iż dowolne dwa zdania prawdziwe są nazwami tego samego przedmiotu — Prawdy. Zatem wszystkie zdania prawdziwe mają to samo znaczenie — mianowicie przedmiot nazywany przez Fregego Prawdą. Podobnie dla zdań fałszywych. Analogie z semantyką nazw można poprowadzić dalej: tak jak sens nazwy jest sposobem, w jaki dane jest jej znaczenie, tak myśl prawdziwa jest sposobem, w jaki dana jest Prawda.

3. Semantyka Łukasiewicza.

3.1. Ewolucja poglądów na wartości logiczne. W niniejszym artykule interesuje nas okres, w którym Łukasiewicz był pod silnym wpływem twórczości Gottloba Fregego, od którego (co spróbujemy wykazać) czerpał on wiele rozwiązań zarówno filozoficznych, jak i logicznych. Jednakże nie zawsze wpływ ten był tak obecny. Poglądy Łukasiewicza na temat tego, czym są wartości logiczne, rozwijały się przez długi czas niezależnie od twórczości logika z Jeny. Wystąpienie „Zagadnienie prawdy”, wygłoszone przez Łukasiewicza 18 lipca 1911 roku, posiada dwa opublikowane streszczenia. Z pierwszego z nich dowiadujemy się, że: „Przez prawdę rozumie referent sąd, który odtwarza fakty istnienia lub nieistnienia” [Łukasiewicz 1998a, s. 54]. W drugim zaś stwierdza się, iż: „Przez prawdę referent rozumie sąd, który tę cechę przedmiotowi przyznaje, jaką

przedmiot posiada, albo mu tej cechy odmawia, której przedmiot nie posiada” [Łukasiewicz 1998b, 55].

Jak widać, Łukasiewicz utożsamiał prawdę z sądem prawdziwym. Oprócz niej wyróżniał w tym czasie jeszcze co najmniej dwie wartości logiczne — fałsz oraz prawdopodobieństwo. Przy tym nie jest wykluczone, że dopuszczał wiele, nawet nieskończenie wiele stopni prawdopodobieństwa, rozumianych jako „samodzielne” wartości logiczne.

Łukasiewicz odszedł zupełnie od wyżej przedstawionych poglądów. W 1920 roku w pracy *O przedmiocie logiki* odrzuca on stanowisko, na gruncie którego zakłada się, że logika zajmuje się zdaniami prawdziwymi lub fałszywymi. Jego zdaniem, przedmiotem logiki są prawda i fałsz, które analizuje się w oderwaniu od zdań. Przy tym wartości logiczne rozumiane są jako przedmioty idealne, które powstają tak jak liczby naturalne — drogą abstrakcji.

3.2. Okres inspiracji Fregem. Pismem, w którym Łukasiewicz najwyraźniej odniósł się do semantyki Fregego, jest artykuł *Logika dwuwartościowa*, z którego pochodzą następujące fragmenty:

[...] rozumiem zaś przez prawdę nie zdanie prawdziwe, lecz przedmiot, oznaczony przez zdanie prawdziwe, zaś przez fałsz nie zdanie fałszywe, lecz przedmiot, oznaczony przez zdanie fałszywe [Łukasiewicz 1998d, 111].

Dwa różne zdania prawdziwe [...] różnią się tylko swą treścią, oznaczają zaś ten sam przedmiot, to jest prawdę, tak jak wyrażenia „2 razy 2” i „3 więcej 1” różnią się tylko swą treścią, oznaczają zaś ten sam przedmiot, to jest liczbę 4. Wszystkie zdania prawdziwe oznaczają jeden i ten sam przedmiot, mianowicie prawdę, a wszystkie zdania fałszywe oznaczają jeden i ten sam przedmiot, mianowicie fałsz. Prawdę i fałsz uważam za przedmioty w tym samym znaczeniu jednostkowe, co liczby 2 lub 4 [tamże].

Wyrażone w powyższym fragmencie stanowisko można uznać za w pełni zgodne z Fregem. W zgodzie z jego semantyką Prawda i Fałsz są rozumiane jako przedmioty jednostkowe. Dalej, zdania stanowią ich nazwy, przy czym

wszystkie zdania prawdziwe oznaczają ten sam przedmiot, choć różnią się treścią. Ta zaś pełni rolę podobną do myśli w semantyce Fregego.

Jednakże tuż po powyżej cytowanym fragmencie następuje stwierdzenie: „Ontologicznie prawdzie odpowiada byt, fałszowi — niebyt” [tamże]. W tym miejscu Łukasiewicz wykracza poza to, co Frege wyrażał *explicite* w swoich pismach. Taka interpretacja wartości logicznych, w świetle wyżej przedstawionej filozofii wartości logicznych Fregego, pociąga za sobą naszym zdaniem pewne niepokojące konsekwencje. Zasadniczy problem przedstawia eksplikacja relacji odpowiadania, która nie jest tutaj wyraźnie określona. Gdyby, zgodnie z intuicją, przyjąć, że jest to stosunek nazywania, to przedmioty — Fałsz, Prawda — byłyby rozumiane jako nazwy. Jednakowoż nazwy, według definicji Fregego, posiadają za znaczenie określony przedmiot. Wówczas byt, jak i niebyt byłyby przedmiotami. Jak w przypadku bytu rozwiązanie takie wydaje się nieintuicyjne, lecz dopuszczalne, tak w przypadku niebytu kwestia wydaje się co najmniej dość skomplikowana, jeżeli w ogóle może być ujmowalna w precyzyjnym języku. W tym miejscu pozwalamy sobie na zaproponowanie pewnej interpretacji powyżej przytoczonego stwierdzenia Łukasiewicza, która miałaby na celu uzgodnienie jego interpretacji ontologicznej z oryginalną semantyką Fregego.

W stwierdzeniu Łukasiewicza, że „Ontologicznie prawdzie odpowiada byt, fałszowi — niebyt” [tamże], przez prawdę możemy rozumieć nie przedmiot w sensie Fregego, lecz zbiór sądów prawdziwych. Takie rozumienie sugeruje fragment *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* z 1910 roku: „[...] byt i sądy prawdziwe odpowiadają sobie nawzajem” [Łukasiewicz 1987, 18]. W cytacie mówi Łukasiewicz (tak jak poprzednio) o pojęciu bytu, jak i relacji odpowiadania pomiędzy nim a sędami prawdziwymi. Te zaś, zgodnie z wcześniej zaprezentowanymi wczesnymi określeniami pojęcia prawdy, były z nim utożsamiane. Jeżeli uznać powyższe określenia za wiążące, to relacja odpowiedniości zachodzi pomiędzy ogółem sądów prawdziwych a bytem — tym co istnieje, czy też, innymi słowy, ogółem faktów.

W artykule Gottloba Fregego *Myśl*, który ukazał się w 1918 roku (to jest na dwa lata przed ukazaniem się pracy *Logika dwuwartościowa* Łukasiewicza), a więc należy do późniejszej twórczości tego filozofa,

znajdujemy określenie „faktu” jako myśli prawdziwej. W takim wypadku, jeśli założyć, że pojęcie sądu u Łukasiewicza pełni tę samą funkcję co pojęcie myśli u Fregego, to stosunek odpowiedniości można interpretować jako identyczność między ogółem myśli prawdziwych a ogółem faktów, co wydaje się już zgodne ze stanowiskiem Fregego.

3.3. Trzecia wartość logiczna. Ze względu na swój przedmiot artykuł *Logika dwuwartościowa* niewiele mówi na temat tego, jak ontologicznie interpretować inne wartości logiczne, o które pytanie naturalnie nasuwa się w przypadku Łukasiewicza. W czasie powstania tego artykułu Łukasiewicz pracował już nad swoim trójwartościowym rachunkiem zdań. Co więcej, praca ta miała być częścią większego dzieła, traktującego o logice wielowartościowej właśnie, które niestety nie powstało [Łukasiewicz 1998d, 110]. Zainteresowanie tego rodzaju logikami ma zapewne genezę w badaniach Łukasiewicza nad historią logiki, w szczególności nad dialektyką Arystotelesa. Stagiryta rozważał zdania typu: „Jutro odbędzie się bitwa morska”, które dotyczą przypadkowej przyszłości. Zdaniem Łukasiewicza zdania tego typu zdają się przemawiać za tym, że podział na zdania prawdziwe i fałszywe nie jest wyczerpujący. Zdaniom o przypadkowych zdarzeniach przyszłych należy, jego zdaniem, przypisać trzecią wartość logiczną. W pracach z lat 20. dotyczących *expressis verbis* tego tematu Łukasiewicz nie pokusił się o podobną interpretację ontologiczną trzeciej wartości logicznej. Pewną poszlakę na ten temat znajdujemy za to w jego przemowie inauguracyjnej rok akademicki z 1922 roku, wydanej pod tytułem *O determinizmie*. Stwierdza on tam, że:

Postępując się niezbyt jasną terminologią filozoficzną, można by powiedzieć, że zdaniom tym nie odpowiada ontologicznie ani byt, ani niebyt, lecz możliwość. Zdania obojętne, którym ontologicznie odpowiada możliwość, mają trzecią wartość logiczną [Łukasiewicz 1961a, 125].

Wprowadzenie trzeciej wartości logicznej oraz przedstawionej wyżej ontologicznej interpretacji tejże wydaje się na pierwszy rzut oka nie do

pogodzenia z semantyką Fregego. Jedynym nasuwającym się punktem zaczepienia wydaje się analogia zagadnienia wartości logicznych zdań o przypadkowych zdarzeniach przyszłych Łukasiewicza z kwestią kwalifikacji prawdziwościowej zdań, w których w podmiocie występuje nazwa nieposiadająca znaczenia. Nie jest to jednak analogia ścisła, gdyż Frege nigdy nie rozważa wprowadzenia w takich przypadkach trzeciej wartości logicznej, mówi co najwyżej o nieposiadaniu przez takie zdanie wartości logicznej [Frege 1977c, 68].

3.4. Podsumowanie. Jak powyżej wskazaliśmy, semantyka zarówno Fregego, jak i Łukasiewicza w interesującym nas okresie zawierały bardzo zbliżoną doktrynę dotyczącą interpretacji klasycznych wartości logicznych. Zakłada ona, iż korelatami semantycznymi terminów Prawda i Fałsz są wartości logiczne rozumiane jako przedmioty. Stanowią one przy tym desygnaty zdań, które w tym kontekście funkcjonują jako nazwy. Zbieżność taka zachodzi także w kwestii sensu zdań, u Łukasiewicza określanego mianem treści, zaś u Fregego nazywanego myślą. Mimo rozbieżności terminologicznej pełnią one analogiczną rolę w omawianych koncepcjach. Łukasiewicz proponuje jednak pewną interpretację wykraczającą poza *explicite* sformułowane stanowisko Fregego, w której zawarł ontologiczną interpretację Prawdy i Fałszu, co rodzi problemy z uzgodnieniem poglądów tych logików. Poważne rozbieżności pojawiają się w momencie, w którym Łukasiewicz rozszerza Fregeańską semantykę przez wprowadzenie trzeciej wartości logicznej, której proponowaną przez niego interpretacją ontologiczną jest możliwość. W tym wypadku nie może już być mowy o zgodności.

W tej pracy ograniczyliśmy się do zestawienia wybranych aspektów interesujących nas koncepcji. Problemem, który naszym zdaniem zasługuje na uwagę, a którego nie podjęliśmy, gdyż nie wiąże się bezpośrednio z tematem niniejszego artykułu, jest porównanie pojęcia asercji w obu omówionych tutaj koncepcjach.

BIBLIOGRAFIA

- Dummet, Michael, 1973, *Frege: Philosophy of Language*, London: Harper & Row, Publishers.
- Frege, Gottlob, 1977, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Frege, Gottlob, 1977a, *Funkcja i pojęcie*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Frege, Gottlob, 1977b, *Pojęcie i przedmiot*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Frege, Gottlob, 1977c, *Sens i znaczenie*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Frege, Gottlob, 1977d, *Myśl — studium logiczne*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz, Jan, 1987, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz, Jan, 1998, *Logika i metafizyka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Łukasiewicz, Jan, 1998a, *Zagadnienie prawdy*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Łukasiewicz, Jan, 1998b, *Zagadnienia prawdy*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Łukasiewicz, Jan, 1998c, *O przedmiocie logiki [II]*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Łukasiewicz, Jan, 1998d, *Logika dwuwartościowa*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Łukasiewicz, Jan, 1961, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz, Jan, 1961a, *O determinizmie*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz, Jan, 1961b, *Z historii logiki zdań*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mendelson, Richard, 2005, *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Murawski, Roman, 2011, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Potter, Michael, Ricketts, Tom, (red.), 2010, *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Woleński, Jan, 1985, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

ABSTRACT

FREGE AND ŁUKASIEWICZ ON LOGICAL VALUES

Our article regards the connections between the views on semantics of Gottlob Frege and Jan Łukasiewicz. We are especially focused on the problem of logical values and their ontological interpretation. The paper is composed of three parts. In the first section we point out the general tendencies in the reception of Frege's logical theory in the Lvov-Warsaw Philosophical School. The second section is dedicated to Frege's semantics, especially his analysis of sense and meaning of propositions. In the third section we reconstruct Łukasiewicz's propositional semantics from the period when he was inspired by Frege's semantics. We also critically examine the widespread opinion, according to which the ontological interpretation of logical values proposed by Łukasiewicz is entirely consistent with Frege's concept.



OLGA SZMIDT
UNIwersytet Jagielloński

PSTRYCZEK W NOS KARTEZJUSZA

[Katarzyna Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*, Kraków: Universitas, 2014]

Zgodnie z opinią wyrażoną w recenzji zamieszczonej na okładce nowej książki Katarzyny Gurczyńskiej-Sady, powiedzieć można bez wahania, że zamierzenie autorki jest niezwykle ambitne. Oto bowiem na niewiele ponad dwustu stronach, opierając się na bibliografii liczącej trzydzieści kilka pozycji, filozofka decyduje się opowiedzieć o nowej koncepcji podmiotu. Zasadniczo oznacza to skupienie na ustaleniach myślicieli (w większości) końca XIX i początku XX wieku. Badaczka rozpoczyna jednak swoje rozważania od bardziej sędziwego filozofa — myśl kartezjańska, a właściwie jej „uproszczona wersja [...] nie zaś jej postać wyrafinowana, gdyż ta nie pozwala na jednoznaczne komentarze — posłuży nam za wyrzutnię dla tez wobec siebie rewolucyjnych, uwodzących swą świeżością” [Gurczyńska-Sady, 2014, 16]. Kartezjusz na pięciu stronach skompromituje się więc do reszty wraz ze swoją koncepcją, a Ludwik Wittgenstein, ręka w rękę z Martinem Heideggerem, okaże się najnowszym krzykiem filozoficznej mody.

Dla porządku warto powiedzieć, co składa się na ten tom. Książka podzielona została na sześć rozdziałów: *Podmiot i mowa*, *Byt i sen*, *Uprzedzenie*, *Ludzkie ciało jako rzecz w przyrodzie*, *Nowy obraz ludzkiej cielesności* oraz *Ciało jako substancja etyczna*. W każdym z nich pojawia się kilku filozofów, których stanowiska są przywołane dla przedstawienia albo/i wyjaśnienia danego aspektu problemu podmiotowości współczesnej. Wywód ma prowadzić od kartezjańskiego podmiotu jako immanencji przez stopniowe oddawanie

przez podmiot swojej niezależności na rzecz transcendencji po podmiot pusty, pozbawiony dotychczasowego wnętrza. Istotne okażą się tu pojęcia wiedzy, sensu, języka czy, dalej, ciała. W ostatnich rozdziałach głównym zainteresowaniem zostanie obdarzona kategoria ciała i jego znaczenia dla myślenia o podmiotowości. Przedstawiane sposoby myślenia znajdują swój początek, ponownie, w kartezjańskiej wizji ciała jako mechanizmu, podrzędnego wobec umysłu i duszy przez koncepcję Husserla, który m. in. włącza je w obręb przyrody. Ostatnie części, traktujące o podmiotowości, dla której kategoria cielesności jest kluczowa, poświęcone są już w większości temu zagadnieniu. Pojawia się więc negacja przekonania, że ciało jest przedmiotem, że jest podległe duchowi, a także, że jest nieistotne w procesie konstytucji podmiotu. W ostatnich partiach książki przywołane są też kategorie troski (Arendt) i kary (Nietzsche, Foucault, bez Kierkegaarda). Przechodzi więc badaczka od Kartezjusza do Foucaulta i od słowa do ciała — swoje zmagania z filozofią koncentruje na pojęciu podmiotu.

Książka Gurczyńskiej-Sady pomyślana jest prawdopodobnie przede wszystkim jako przegląd filozoficznych koncepcji, które fundują nowe rozumienie podmiotowości. Jak pisze autorka:

Poszczególne koncepcje pojawiają się obok siebie ze względu na określone cechy wspólne, których nie będą przejawiały pozostałe. Obraz zatem osiągnie spójność, choć spoiwo nie będzie jedno i to samo. [...] Ceną, jaką przyjdzie za to zapłacić, będzie fakt, iż omawiane myśli włączone zostaną w tok rozważań, których ramy wykraczają poza zamierzenia ich autorów i przez to trudno będzie je pogodzić z ich intencjami [Gurczyńska-Sady, 2014, 9].

Plany wydają się więc bardzo szeroko zakrojone, a deklaracje dotyczące ostatecznego kształtu tego przedsięwzięcia („obraz osiągnie spójność”) oraz kosztów takiego konstruowania tekstu (niezgodność z intencją autorów) bardzo precyzyjne. Na wstępie badaczka informuje także, że zamiast o bycie, podmiocie-duszy i poznaniu mówiła będzie o sensie, podmiocie-ciele i aktywności. Podmiot staje się też z bytu poznającego wyzwolicielem sensu. Dodaje, że:

Człowieka szuka się i znajduje na gruncie szeroko rozumianej rzeczywistości społecznej, choć trzeba dodać, że odnalezienie to przyjmuje bardzo zróżnicowaną postać. Myśl dwudziestowieczna rozgałęzia się tu szczególnie szeroko. Mimo tej niejednorodności

konceptyjnej w owym filozoficznym posunięciu można doszukać się rysu unifikującego: dawna transcendencja, którą „napełnia” się podmiot tracący swe wnętrze, przybiera postać mowy [Gurczyńska-Sady, 2014, 11].

Dziesiątki zastrzeżeń, które rodzą się już na wstępie, ograniczę do dwóch, aby później spróbować przejść do kilku szczegółowych kwestii domagających się komentarza. Pierwszą z nich jest to, w jaki sposób czytelnik może zostać zwiedziony przez autorkę zarówno tytułem jej książki, jak i wstępnymi, bardzo daleko idącymi deklaracjami. Przypomnę, że druga część tytułu głosi, że mamy do czynienia z rozważaniami na temat nowej koncepcji podmiotu. Sugeruje to, że będzie mowa o ostatnio wynalezionych, właśnie powstałych koncepcjach. Nic takiego nie ma miejsca — autorka proponuje szybką i miejscami zadziwiającą przebieżkę po propozycjach więcej niż dobrze znanych przez filozofię. Skupia się ona bowiem na takich myślicielach jak Wittgenstein (do którego, mam wrażenie, ma największe przekonanie i o którym najbardziej swobodnie się wypowiada), Husserl, Heidegger czy odgrywający tu bardzo osobliwą rolę Nietzsche. Obok nich pojawiają się zdawkowe uwagi na temat Derridy czy Foucaulta (powiedzieć, że chyba niewiele ma z nimi badaczka wspólnego, to nic nie powiedzieć), a więc — lekko licząc — prac mających czterdzieści parę lat. Nie znajdują tu jednak miejsca pozycje o bardzo klasycznym już statusie, których nieobecność (jak np. *Źródła podmiotowości* Charlesa Taylora, żeby wymienić tylko najbardziej oczywisty kontekst) w tomie nawet o tak radykalnej selekcji materiału wydaje się skandaliczna. Szczególnie wychodzi to na plan pierwszy, gdy zauważymy, że w zamian autorka nie proponuje nawet cienia oryginalnego ujęcia. Nie pojawiają się tu zresztą ani filozofowie aktualnie tworzący (warto sobie uzmysłwić, że poza jej własnymi, autorka nie przywołuje żadnych prac badaczy i filozofów, którzy żyją), ani najnowsze prace dotyczące podmiotowości. Słowem, mając świadomość, że nowość niejedno ma imię, nie spodziewałam się, że może opisywać zjawiska powstałe sto lat temu, absolutnie ignorując to, co rzeczywiście dzieje się w filozofii i humanistyce w ostatnich latach.

Zanim podejmę drugą kwestię, konieczne jest kilka słów wyjaśnienia — zajmowanie się koncepcjami podmiotowości z początku XX wieku (i wcześniejszymi) wydaje mi się bardzo ważnym pomysłem,

jako że nie mamy na polskim rynku zbyt wielu satysfakcjonujących prac na ten temat. Równie chętnie przeczytałabym książkę — wnikliwą i rezygnującą z obrazu filozofa ustalonego w drugiej połowie XX wieku — poświęconą koncepcji podmiotowości u Kartezjusza, zamiast (w moim przekonaniu o zupełnie nieuprawnionym kształcie) kilku akapitów nieprawdopodobnie wręcz uproszczonej interpretacji. Wysoce problematyczne wydaje mi się więc nie zajmowanie się tymi koncepcjami (inna rzecz, w jaki sposób), ale nazywanie ich „nowymi” (nawet literaturą najnowsza zwykło się określać tę, która powstaje od nie więcej niż dwudziestu kilku lat; dowody na niefortunność tytułu tej książki można by zresztą mnożyć), szczególnie jeżeli nie sięga się zarazem po najnowsze komentarze czy interpretacje na ten temat. Drugim najważniejszym problemem, ujawniającym się już na wstępie lektury, jest to, w jaki sposób autorka traktuje przywoływane przez siebie filozofie. Problemem nie wydaje mi się jej przekonanie o tym, że interpretacje będą niezgodne z intencją myślicieli (po pierwsze nie wiemy, jakie one były; po drugie tak oczywistych lektur dawno już nie miałam okazji czytać), ani nawet poszukiwanie spójności i rysu unifikującego (który nie wiem po co i komu miałyby służyć). Najbardziej szokujące w tej książce wydaje mi się to, w jaki sposób filozofka referuje kolejne koncepcje.

Określając rzecz najogólniej, po pierwsze odnosi się do pojedynczych prac filozofów (po jednej książce Kanta, Derridy, Sartre’a, po dwie Husserla czy Heideggera), a po drugie nie przywołuje żadnych opracowań, interpretacji czy krytycznych omówień. Po trzecie izoluje filozofię od innych sposobów postrzegania świata (kultury, socjologii, kulturoznawstwa, historii itd.), co nie sprawia wrażenia strategii szczególnie sensownej, ożywczej czy przekonującej. Po czwarte proponuje kompilację wyłącznie dobrze znanych filozofów (poza Feckiem, którego obecność jest tu również zastanawiająca, co uznanie, że u Nietzschego „wszystko dzieje się zupełnie zwyczajnie”), nie oferując zarazem w żadnym stopniu nowatorskich interpretacji ich dzieł — to raczej krótkie podsumowania, możliwie najmniej ryzykowne i odkrywcze. Po piąte wreszcie, uruchamia zastane języki filozoficzne, nie wypracowując tu żadnego pojęcia, żadnego nie formułując na nowo, nie stawiając problemu w sposób, który nie został wcześniej dziesiątki razy postawiony. Co dodatkowo niepokojące, nie robi też autorka różnicy w

charakterze dyskursów np. Derridy i Husserla — o każdym z nich mówi też w dokładnie taki sam sposób. Krytykę na tym poziomie można by kontynuować, wskazując na niezwykle silne przywiązanie filozofki do binarnych opozycji na każdym poziomie jej wypowiedzi, osobliwe przekonania na temat podmiotu, który nie jest filozofem (a więc nie jest mu np. dostępna introspekcja — naprawdę?) i innych.

Kolejna kwestia, którą należy poruszyć w tej krytyce, to sposób, w jaki filozofka wyobraża sobie przemiany podmiotu. Trudno mi uwierzyć, że sądzi, jakoby zmiany nie były wieloczynnikowe, powstawały w jednym geście (filozoficznym, rzecz jasna) i eliminowały wszystkie poprzednie ustalenia. Mówiąc skrótowo, nie da się w moim przekonaniu dowieść, że wszelkie koncepcje podmiotowości dają się ze sobą zestawić, zsyntetyzować i połączyć, a zarazem wyzwalają się od wszelkich ustaleń i błędów filozofii przedmodernistycznej. Rozumiem, że autorka chce przedstawić historię teorii podmiotowości w najbardziej przejrzysty i skrótowy sposób. Jest to jednak taki rodzaj skrótu, który radykalnie wypacza, ujednolica i, zarazem, neutralizuje wszystkie te koncepcje. Rzeczywiście, Gurczyńska-Sady stara się ukazać tylko główne wątki myśli wybranych filozofów, co jako pomysł sprawdzać może się jedynie jako kompendium dla studentów pierwszych lat studiów, choć i im należałoby dać szansę i powiedzieć, że nie wszystko jest proste jak nie przymierzając budowa cepa. Strategia ta sprawia, że właściwie wszystkie filozofie i koncepcje tracą jakikolwiek impuls zmiany czy rewolucji.

Efektom jest obraz, w którym instytucja jest w stanie wchłonąć wszystko, wykastrować wszystko i ze wszystkiego uczynić krótki skrypt. Nic z tego obrazu nie może zostać ocalone, bo i badaczka nie zdaje się tym zainteresowana. Spodziewam się, że założenie, które jej przyświeca, jest przede wszystkim egzemplifikacyjne, nie zaś interpretacyjne (należy to potraktować jako ostrzeżenie), ale tak, jak czytanie Josepha Conrada bez „zawracania głowy” postkolonializmem wydaje się wątpliwe, tak sprowadzenie myśli Derridy do odrzucenia referencyjności języka oraz wizji podmiotu jako efektu pisma niczego nie wniesie do jakiegokolwiek dyskusji na ten temat.

Pomijając już używanie określeń w rodzaju „treściowa zawartość narzędzia”, co zasadniczo przeczy intencji wyjaśniania i czynienia

świata filozofii zrozumiałym i przejrzystym (kuszące wydaje mi się w pewien sposób przeanalizowanie podmiotu tej książki), kłopotliwe wydaje mi się przekonanie filozofki, że każdą z przywoływanych koncepcji bez kłopotu objaśnić można w kilku zdaniach. Oczywiście, z drugiej strony mamy potoczne przekonanie, że jeżeli nie jesteśmy w stanie czegoś krótko wyjaśnić, oznacza to, że tego nie rozumiemy. Wydaje mi się jednak, że proponując tego rodzaju pozycję, filozofka pozbawia podmiotowość, a więc, powiedzmy sobie, jedną z największych zagadek filozofii i humanistyki, większości kwestii i zagadnień, które są współcześnie najbardziej zajmujące i nieoczywiste. Charakterystyczna jest dla tej książki jeszcze jedna strategia badaczki. Otóż nie wspomina ona właściwie o żadnych problemach, które są dla niej nieprzejrzyste czy nieoczywiste. O każdym z poruszanych tematów wypowiada się bez cienia wahania, bez momentu niepewności. Każda z koncepcji, którą poddaje analizie, służy do tego, by ją zrozumieć, przetworzyć na język stanowiący wypadkową filozoficznej tradycji, a następnie zsyntetyzować do kilku akapitów, w których wyjaśni się „jak jest” u Nietzschego, Heideggera czy Derridy. Borykanie się i dziesiątki kłopotów z tymi myślicielami, jakiego doświadczają zastępy interpretatorów, nie są udziałem Gurczyńskiej-Sady — przechodzi ona od jednego do drugiego z łatwością, której pozazdrościłby jej nawet Žižek — filozof, który co jak co, ale o sprowadzaniu rozmaitych problemów do banalnie prostych schematów wie wszystko.

Wspominam o tym nie z zazdrości, że mnie tematyka ta nastęrcza wielu kłopotów (choć to prawda), ale dlatego, że wydaje mi się to przyczyną porażki tego przedsięwzięcia. Od oporu, trudności i poczucia niezrozumienia, jak się wydaje, bardzo często rozpoczyna się interpretacja. Odnoszę wrażenie, że jeżeli podmiot tego tekstu napotykałby na coś, co uznałby za nieprzejrzyste, niejasne i niesprowadzalne do kilku zdań, książka ta wyglądałaby zupełnie inaczej. Nie wymagam od badaczy, aby każdorazowo zwierali się czytelnikom ze swojej drogi interpretacyjnej, mam jednak przekonanie, że bez pewnego zadziwienia, fascynacji czy choćby nieuprzedzenia, trudno jest uprawiać szeroko rozumianą humanistykę bez szkody dla przedmiotu zainteresowań. Jeżeli w dodatku przedmiotem jest podmiotowość (przedmiot jako podmiot to trudność sama w sobie), to zadziwiająca wydaje się gotowość do tego, by załatwić to w

nieprzyzwoicie wręcz lapidarny sposób, zadawalając się rekapitulacją na skrajnie odtwórczym poziomie. Kartezjusz dostał na kartach tej książki pstryczek w nos — tym razem absolutnie mu to nie zaszkodzi.

** Po zakończeniu pisania tego tekstu uderzył mnie następujący fakt: książce Katarzyny Gurczyńskiej-Sady poświęciłam dwa razy więcej miejsca niż ona koncepcji podmiotowości u Derridy.



ILONA KACHNIARZ

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

JAK PŁEĆ WPŁYWA NA SPOSÓB UPRAWIANIA BADAŃ? O *KOBIETACH (W) NAUCE*

[Aleksandra Derra, *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2013]

Zawarte w tytule tej recenzji założenie o istnieniu korelacji pomiędzy uprawianiem nauki a płcią (bez względu na to, czy badaczami będą mężczyźni, czy kobiety) jest założeniem fundamentalnym, ale w kontekście książki Aleksandry Derry wcale nie przyjmowanym *ad hoc*. Należy bowiem mieć na uwadze, że postawienie takiej tezy to polemika z niemal całą historią nowożytnej nauki, z ideałem jej obiektywności i prawdziwości, wykształconym w Oświeceniu, ale do dziś będącym trwałym punktem odniesienia. Autorka wydaje się tego świadoma, dlatego czyni wiele terminologicznych rozstrzygnięć, zmierzających do precyzji określeń, starając się unikać uogólnień.

Przyczyn jest kilka, pierwsza i najważniejsza — ogólne twierdzenia, powszechnie zresztą podzielane, niewiele nam mówią o rzeczywistym stanie badań, ich kierunku i skomplikowaniu, a nawet o ich prawdziwym przedmiocie (biologia służy tu za doskonały przykład). Druga przyczyna, choć niezwerbalizowana, sprowadza się do zagadnień filozofii języka i tezy nieco przestarzałej, ukutej w pierwszej połowie XX wieku przez Benjamina Lee Whorfa, głoszącej, że język kształtuje myślenie, a więc sposób „widzenia świata” [Whorf 2002]; posługując się metaforą Wittgensteina — jest skrzynką z narzędziami służącą komunikacji, ale też operacjonalizacji pojęć. Ale po kolei, skupmy się teraz na „bohaterach” tej książki.

A bohaterów jest trzech, to: nauka, feminizm i język, a ściślej konsekwencje wynikające z posługiwania się metaforą nie tylko w

hermetycznym świecie badaczy, ale w szerszym, społecznym kontekście. Zapowiedzią tematyki dotyczącej pierwszych dwóch pojęć jest tytuł książki. Dwa słowa o nim.

Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej — tak brzmi pełne rozwinięcie; co sugeruje? W intencji autorki chodzi o dwie rzeczy: po pierwsze o problem płci w szeroko rozumianych badaniach feministycznych, kobiet jako podmiotów, ale i przedmiotów badań, o specyfikę oglądu kobiecego, która często zmienia optykę, znacznie modyfikując metodologię (przykład rozwoju prymatologii trwający od lat 70. do dziś), wreszcie o wagę badań prowadzonych przez kobiety, stąd też przekonanie drugie, „że kobiety dały nauce coś istotnego” [Derra 2013, 19]¹. Istnieje jeszcze jedna droga interpretacji, sugestywnie wrzucone w nawias słówko „w” sugeruje specyficzny sposób istnienia kobiet naukowczyń i samej kategorii płci, raz że traktowanej marginalnie (system klasyfikacji Linneusza opiera się u swych podstaw na liczbie pręcików, nawet jeśli dominujące są żeńskie słupki) [108], po wtóre z niektórych przestrzeni po prostu wykluczone. Przykładem tego ostatniego jest Rosalind Franklin, która współpracowała z Watsonem i Crickiem nad procesem uzyskania obrazu podwójnej helisy DNA, a której rola w tym odkryciu została zmarginalizowana, zwłaszcza po tym, gdy obaj panowie byli już laureatami Nobla. W ten sposób filozofka pokazuje, że nauka, jakkolwiek by ją synonimicznie zestawiać (z rozumem, umysłem, człowieczeństwem — wybór jest kwestą paradygmatu), ma płeć. Nie oznacza to jednak wartościowania którejś ze sfer (męskie — dobre, kobiece — gorsze), bo wartościowania w tej książce jest w ogóle niewiele, a jedynie próbę wskazania na złożoność procesów i ich wpływ na kształt współczesnej nauki.

Język, posługiwanie się metaforą i społeczne konsekwencje z tego wynikające pojawiają się właściwie w obrębie obu poprzednich kategorii. Płeć podobnie jak nauka posiada zespół predykatów określających sposób jej rozumienia. W przypadku pierwszego pojęcia może to być po prostu funkcjonujące w potocznej świadomości łączenie kobiecości z wrażliwością, zmysłowością (naturą), męskości zaś z racjonalnością, zdrowym rozsądkiem (kultura). Podobnie jest z nauką i

¹ W dalszej części tekstu odwołuję się do recenzowanej publikacji i podaję tylko numery stron.

długą tradycją łączącą ją z obiektywnością, ideą poszukiwania prawdy i Oświeceniowym rozumem, o czym już była mowa.

Wspólnym punktem odniesienia dla płci, nauki i języka jest biologia. Służy ona za przykład łączący poszczególne elementy ze względu na swój przedmiot badań (płęć jest tu jedną ze zmiennych) i posługiwanie się w dyskursie naukowym charakterystyczną nomenklaturą: „Pytając o naturę człowieka, naturę płci, relację między tym, co biologiczne, a tym, co kulturowe, prowokuje odpowiedzi, które w pośredni, ale też czasem bezpośredni sposób dotyczą relacji społecznych, także nierówności społecznych, problemu równouprawnienia i różnic, w tym różnic między płciami” [14]. Dobrze widać to w konstrukcji książki, która zakłada podział na część bardziej teoretyczną (pierwsze trzy rozdziały) i praktyczną (pozostałe), przy czym pierwsza jest zorientowana na prześledzenie i rozwianie wszelkich terminologicznych niejasności w rozumieniu pojęć i teorii związanych z feminizmem, wzajemnych relacji tychże z nauką; druga zaś pokazuje praktyczne wykorzystanie przyjętych wcześniej ustaleń i pogłębioną refleksję nad stanem prowadzonych współcześnie badań i ich wieloaspektowymi konsekwencjami. Krótkie omówienie tematyki pozwoli pokazać, jakim zależnościom ulegają wymienione tu elementy.

Pierwsze partie zorientowane są na sposób funkcjonowania kobiet w nauce z dwóch perspektyw: obecności w instytucjach naukowych i sposobu mówienia o płci wewnątrz samych teorii naukowych. Wykazując potrzebę filozoficznego namysłu nad kategorią płci, autorka jako jeden z argumentów przywołuje dysproporcję między mężczyznami a kobietami w zajmowaniu stanowisk na wyższych szczeblach naukowych (im bardziej odpowiedzialna funkcja, „lepsza” pozycja naukowa, tym mniej tam kobiet), w liczbie i wielkości otrzymywanych grantów lub innych dotacji. Także abstrakcyjne badania na temat preferencji pracodawców co do zatrudnienia potencjalnego pracownika pokazują tutaj silną zależność [40]². Nauka z kolei, która w idealistycznych założeniach prowadzi do poszerzenia wiedzy, posługuje się często językiem generalizacji na temat płci; skutki tego okazują się

² Eksperyment przeprowadzony w 2012 r. na amerykańskich wydziałach laboratoryjnych polegał na przesłaniu identycznych aplikacji o przyjęcie na stanowisko kierownika laboratorium opatrzonych jednak przypadkowo męskim lub kobiecym imieniem. Aplikacje męskie okazywały się „bardziej kompetentne” i wartościowe (mężczyznom oferowano wyższe stawki).

dalekosiężne, zwłaszcza jeśli tezy poparte są przez nauki ścisłe: jeden z amerykańskich biologów stwierdził, że różnice hormonalne powodują naturalne predyspozycje kobiet do spełniania się w roli pielęgniarek; teza innego badacza-filozofa z kolei mówiła, że nie są one w stanie rywalizować, a więc w efekcie są „biologicznie podrzędne” [44].

Kilka takich przykładów pozwala przyjąć założenie o potrzebie namysłu feministycznego nad kwestią nauki. Rodzaje tego namysłu mogą mieć różny wymiar, ponieważ feminizm jako prąd myślowy jest bardzo szeroki: od feministycznego obiektywizmu empirycznego do teorii silnej obiektywności i stanowisk postfeministycznych. To, co je łączy, to fakt, że każdemu z nich przyświeca idea emancypacji. W kontekście teorii naukowych najważniejsze okazują się jednak nie tyle abstrakcyjne akademickie spory o rolę płci i różnice w sposobie uprawiania nauki, ale o badanie jej konkretnych przejawów, efektów społecznych pochodnych względem teorii naukowych.

Feministyczny namysł nie ma na celu przewartościować tak nauki, aby stała się wyłącznie domeną kobiet, ale by pozbyła się męskocentrycznego ideału ukształtowanego w nowożytności, słowem, by stała się „nauką dla ludzi” [80]. Liczne przykłady potwierdzają, że sposób budowania narracji ważnych instytucji naukowych nie był pozbawiony wartościowania: wg Oldenburga, członka Towarzystwa Królewskiego, celem instytucji naukowych jest „zbudowanie Męskiej Filozofii”; inny członek tego Towarzystwa radził, żeby wyzbyć się kobiecych wartości, w przeciwnym wypadku nigdy nie będzie szansy na dojście do prawdy, Georg Simmel uważał, że obiektywność jest typowo męską cechą [95]. Przykładów tego typu jest bardzo wiele, także na płaszczyźnie języka. Co ciekawe, poddane analizie wypowiedzi posługują się metaforą wojny, a ich skutkiem ubocznym są pogłębiające się podziały na to, co kojarzone z kobiecością i z męskością (popularna w prymatologii teza o kulturotwórczym, bo agresywnym działaniu samców, czyli przekonanie, że agresja jest czynnikiem budowania więzi społecznych. na długi czas wykluczyło z obszaru badań samice). Biologia jest zresztą dość dobrym przykładem; tam metafora walki z braku lepszych określeń jest stale obecna: walka, rywalizacja, pokonany front — to tylko niektóre z wyrażeń zdobiących książkę Watsona *Podwójna spirala*. Równie wdzięcznym polem jest immunologia, gdzie obecne są rozróżnienia na „swój i obcy” [103].

Sama nauka w drodze przemian zewnętrznych również przestała

być łączona tylko z ideałem poznawczym, a zaczęła rządzić się prawami poprawy społecznego dobrostanu, w związku z czym uwikłała się w relacje polityczne i biznesowe. Antropocentryzm tak charakterystyczny dla współczesnego człowieka, któremu udało się niemal zupełnie zapanować nad przyrodą, znajduje wyraz w zainteresowaniu prymatologią, w nadziei, że prowadzone badania pomogą odpowiedzieć na fundamentalne pytania o pochodzeniu agresji, o źródła ludzkiego poznania, także istotę posługiwania się językiem.

Rozdział poświęcony prymatologii bardzo dobrze łączy wszystkie wspomniane tu elementy feministycznego namysłu nad nauką. Prymatologia jako dość młoda nauka (początek XX wieku, sama nazwa powstała dopiero 1941 roku) jest przykładem dziedziny, w której kobiety odniosły ogromny sukces, zmieniając znacząco jej metodologię i sposób podejścia do przedmiotu badań. Dynamiczny rozwój, który nastąpił po latach 70., był efektem coraz większej liczby badaczek w tej dziedzinie, ich zasługą była: zmiana kierunku badań — zauważenie licznych zależności, w które są uwikłane (kontekst etyczny, polityczny, wartości humanitarne), wchodzenie w bliską relację z badanym „obiektem” (Jane Goodall jako pierwsza zaczęła nazywać imionami zwierzęta, z którymi pracowała), zwrócenie uwagi na kulturowe i kulturotwórcze zachowania naczelnych (posługiwanie się narzędziami, zdolność budowania społeczności), a także dostrzeżenie roli samic w tworzeniu sieci powiązań między członkami stada, również wykluczenia z obszaru badań nad ewolucją samych kobiet (jako „przedmiotów badań”). Odpowiedź na pytanie, dlaczego się tak stało, nie jest prosta, nie można zaprzeczyć, że kobiety wprowadziły nową jakość, ale nie różniła się ona zasadniczo od metodologii tych badań prowadzonych w Japonii w znanym Instytucie w Kyoto (tu również badania trwały po kilkanaście lat i opierały się na budowaniu więzi). Popularne wytłumaczenie nakazywało sądzić, że kobietom jest po prostu „łatwiej”, w związku z obowiązującym stereotypem, że są bliżej natury, są lepiej „przygotowane” do tego zawodu — w tym miejscu pojawia się przestrzeń dla feministycznej krytyki, która walczy z tego rodzaju generalizacjami.

Genetyka jest jeszcze bardziej jaskrawym przykładem. W jej przypadku najlepiej widać, jak łatwo wpaść w pułapkę języka i ulec nadmiernym uproszczeniom, gdy mamy do czynienia z hasłami-wytrychami, a także jak wielką rolę odgrywa metafora w nauce,

zwłaszcza dla powstania i mówienia właśnie o genetyce czy popularyzacji wiedzy z zakresu nauk ścisłych w ogóle. W dyskursie z zakresu genetyki długo dominowało przekonanie o cudownej niemal sprawczości ludzkiego genu: „Nie tylko działał, lecz był sprawcą określonych zmian i przekształceń, ponadto jako byt autonomiczny pozostawał niemal niezależny od innych elementów” [158], co oczywiście przekładało się na potoczne myślenie w stylu „to u mnie genetyczne”. W rzeczywistości problem genu nie sprowadza się do relacji przyczynowo-skutkowych tak jak to sugeruje powyższy przykład, samo stwierdzenie, że coś jest dziedziczne, nie mówi od razu, że można ten element zlokalizować i opisać jako jednorodny i niewątpliwy czynnik, wyizolowany od czynników zewnętrznych — środowiska i wychowania (współcześnie biologowie mają już tego świadomość).

Rozdział poświęcony sposobowi tworzenia teorii w biologii pokazuje, jak przekonanie o posiadaniu możliwości dotarcia do prawdy i całkowitej sprawdzalności doprowadziło do wielu paradoksalnych sytuacji. Przykładem są tutaj „paszporty płci”, upokarzające badania na sportsmenkach prowadzone w latach 1968–1998 (co ciekawe, nie było odpowiednika tego typu badań dla mężczyzn), które początkowo polegały na badaniu „wyglądu” i badaniu ginekologicznym, później analizie wymazu ustnego na obecność ciałek Barra. W efekcie wiele kobiet zostało zdyskwalifikowanych za posiadanie dodatkowego chromosomu, choćby sprinterka Ewa Kłobukowska, mimo że rok później zaszła w ciążę i urodziła syna [166]. Problemem, o którym można mówić już przy okazji jest sam status kobiecości. To, że potrzebuje ona legitymizacji w postaci potwierdzonych testów.

Biologia, która usiłuje odpowiedzieć na pytanie o naturę ludzką (Projekt Poznania Ludzkiego Genomu), o źródła i przyczyny zachowań, ze szczególnym uwzględnieniem genu — posiadacza wszelkich tajemnic, czekających jedynie na odkrycie, ma ambicję do bycia nauką uniwersalną. Współtworząc przedmiot swych badań (w wyniku laboratoryjnych eksperymentów powstają obiekty, które trudno nazwać „naturalnymi”), zażęgnuje spory pomiędzy tym, co kulturowe, a tym, co naturalne — podziału tego współcześnie nie udaje się już utrzymać.

Podstawową zaletą tej książki jest rzetelność. Autorka nie stara się agitować, jest ostrożna w opiniach i nie próbuje „sprzedawać” swojej wizji świata, lecz w pewnym sensie za nią argumentuje, pokazując istotę sposobu patrzenia na przedmiot zainteresowania z zaangażowanego

punktu widzenia. Nie możemy udawać, że przykurzone ideały Baconowskiej nauki mogą być współcześnie drogowskazem dla uprawiających ją badaczy. Opozycja między obiektywnością a koncepcją wiedzy usytuowanej autorstwa Donny Haraway wyraźnie na to wskazuje.

BIBLIOGRAFIA

- Derra, Aleksandra, 2013, *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Whorf, Benjamin Lee, 2002, *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Wydawnictwo KR.