



ISSN 1230-4808

INSTYTUT KULTURY

• Numer 4 (30) – 2001 • KWARTALNIK •

Kultura współ- czesna

▪ TEORIA ▪ INTERPRETACJE ▪ KRYTYKA ▪

W NUMERZE :

Maria Gołębiowska, Krzysztof Moraczewski,
Robert Zielnicki, Arnold Gawron, Piotr Stankiewicz,
Wiesław Banach, Krzysztof Kostyrko

INSTYTUT KULTURY

KULTURA WSPÓŁCZESNA

Nr 4 (30) 2001

pod redakcją
Teresy KOSTYRKO

Warszawa 2001

SPIS TREŚCI

<i>Maria Gołębiewska</i> Pytania o estetykę obrazu cyfrowego	5
<i>Krzysztof Moraczewski</i> Komunikacja muzyczna – krótki przegląd historyczny	16
<i>Robert Zielnicki</i> Fantasmagoria artysty w ujęciu Waltera Benjamina i Theodora W. Adorna	25
<i>Arnold Gawron</i> Metanarracja i <i>Rozpacz</i>	39
<i>Piotr Stankiewicz</i> Umysł ograbiony	55
<i>Wiesław Banach</i> Hermeneutyka gospodarcza, czyli ekonomia jako nauka humanistyczna	66
<i>Krzysztof Kostyrko</i> O powstawaniu kulturoznawstwa – z oddalenia.....	84

RECENZJE I OMÓWIENIA

<i>Wiesław Banach</i> <i>Własność a wolność</i> Richarda Pipesa	91
<i>Grażyna Gajewska</i> <i>Poetyka pisarstwa historycznego – ostatni akord Metahistory</i> Haydena White'a	94
<i>Dagmara Jaszewska</i> Pochwała niedoskonałości	100
<i>Krzysztof Kalitko</i> Architektura w trzeciej epoce maszyny: od modernizmu do transmodernizmu	104
<i>Anna Zeidler-Janiszewska</i> Er(r)go	111
<i>Agnieszka Gajewska</i> Oswajanie drugiej fali	113
<i>Konrad Klejsa</i> Filmowe i teatralne światy Andrzeja Wajdy	117

Piotr Stankiewicz

Umysł ograbiony

Podstawowym sposobem przełamania fundamentalizmu we współczesnej filozofii jest podkreślanie relatywności zachodnioeuropejskiego stylu myślenia. Dokonuje się tego wskazując na kultury pozaeuropejskie, kierujące się odrębnymi od naszych regułami myślenia o świecie. Rzadko kiedy rozszerza się jednak tok argumentacji z płaszczyzny międzykulturowej na wewnątrz kulturową i podkreśla historyczny wymiar umysłowości kultury śródziemnomorskiej, będącej przecież wytworem pewnego długotrwałego (bo ciągnącego się aż do nowożytności) procesu ewolucji europejskiego *ratio*. Pomijanie tego równie istotnego wymiaru owocuje tym, że nadal dość często wrzuca się beztrąsko do jednego worka z etykietą „racjonalność europejska” wszystkich kiedykolwiek żyjących na tym obszarze myślicieli – od Homera po filozofów współczesnych – uznając pochopnie obecnie dominujący typ umysłowości za stały i niezmienny wzorzec kulturowy.

Gwoli sprawiedliwości należy jednak odnotować fakt pojawiania się koncepcji akcentujących przypadkowy charakter naszego typu racjonalności, ukształtowanego pod wpływem wielu czynników, których wystąpienie dopiero umożliwiło krystalizację specyficznego nowożytnego modelu relacji poznawczej¹.

Moim zamiarem nie jest powtórne zwrócenie na to uwagi, lecz wykazanie, iż poza przypadkowym charakterem ewolucji europejskiego umysłu, proces ten nie miał charakteru postępowego w sensie doskonalenia i ulepszania języka, pojęć, kategorii myślenia i poznania, lecz był procesem redukcji, odzierania pierwotnej umysłowości typu magicznego z jej bogactwa i różnorodności dostępnych jakości. Zwiększająca się logiczność i precyzja okupione były rezygnacją i eliminowaniem tego wszystkiego, co do tych standardów sprowadzić się nie dało.

W moich analizach opieram się przede wszystkim na dwóch komplementarnych względem siebie książkach. Pierwsza², z zakresu antropologii kulturowej, jest pracą analizującą cechy myślenia i konceptualizacji świata przez ludy indoeuropejskie przed momentem wykształcenia przez nie refleksji o charakterze filozoficznym. Stąd autor, Andrzej P. Kowalski, taki styl myślenia nazywa „myśleniem przedfilo-

¹ Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 209-270

² A.P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne*, Poznań 2001.

zoficznym". By umożliwić zarysowanie ewolucji, jaką przeszła racjonalność europejska od czasu jej narodzin, zestawiam ustalenia Kowalskiego z pracą zbiorową *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów*³, analizującą wszechstronnie język i cechy dyskursu współczesnej filozofii. Zestawiając ze sobą obie pozycje mam nadzieję wykazać, iż wyłaniający się z nich charakter procesu rozwoju filozofii europejskiej uzasadnia postrzeganie jej języka jako zubożonego i zredukowanego, wykształconego w procesie brutalnej redukcji.

Konsekwencje wyływające z zaakceptowania takiej wizji kształtowania się współczesnej umysłowości obrazują przy pomocy przykładu ekologii głębokiej. Ten styl myślenia, ze względu na swój, na pierwszy rzut oka zupełnie niepasujący do przyjętych standardów „myślenia filozoficznego” charakter, wydaje się znajdować w świetle powyższych tez dość solidne wsparcie i uzasadnienie. Poglądy przedstawicieli ekologii głębokiej, Arne Naessa, Johna Seeda czy Garry’ego Snydera, opierają się w przeważającej mierze na krytyce europejskiej filozofii w kształcie, jaki ostatecznie nadała jej epoka nowożytna i Oświecenie. Ich zarzuty dotyczą racjonalistycznego charakteru filozofii, niewystarczalności metod poznania i sposobów myślenia o świecie używanych w jej ramach.

W swej krytyce ekofilozofowie wychodzą od zakwestionowania samych fundamentów współczesnego myślenia – kartezjańskiego podziału na ducha i materię. Ów dualizm wyznacza niekwestionowalne aksjomaty nowożytnej nauki, takie jak podział na materię ożywioną i nieożywioną czy wizja relacji poznawczej składającej się z danego, biernego przedmiotu o pewnych stałych i niezmiennych (w określonych granicach) cechach i bytującego niezależnie od niego, racjonalnego podmiotu poznającego wyłącznie przy użyciu intelektu.

Ukształtowana w oparciu o nauki matematyczno-przyrodnicze wizja świata oparta jest więc na kartezjańskim wyobrażeniu przyrody jako substancji martwej, biernej, podległej manipulacji i eksploatacji, ograniczonej tylko granicami technicznej realizowalności. W obrębie filozofii ekologicznej wysuwa się zarzut o sprowadzenie myślenia do funkcji celowo-instrumentalnych, a konkretnie do roli narzędzia zajmującego się opanowywaniem przyrody.

Wynika to z „mechanicystycznej ontologii”, kształtującej współczesny sposób widzenia świata. Ekolodzy głębocy ubolewają nad zniszczeniem przez ekspansywny światopogląd naukowy pierwotnego obrazu świata jako jedności, z człowiekiem stanowiącym jego integralny element. Świat przedstawiany przez naukę nie stanowi już substancjalnej całości; jest raczej aglomeratem autonomicznych bytów, oddzielonych od siebie, połączonych jedynie relacjami zgodnymi z prawami fizyki. Człowiek jako jedyna istota duchowa wyobcowany jest z całości bycia. Konkluzją tej krytyki jest stwierdzenie, iż filozofia, ukształtowana przez język nowożytnego racjonalizmu, straciła zdolność tłumaczenia i objaśniania otaczającego nas świata. Wiedza uzyskiwana przez refleksję postoświeceniową jest wiedzą „nastawioną na cel” i nie przynosi rezultatów ważkich egzystencjalnie. Nie przyczynia się do rozjaśniania horyzontu egzystencjalnego człowieka, nie tłumaczy świata, nie pomaga w poszukiwaniu w nim sensu czy celu, we właściwym rozpoznawaniu wartości.

³ *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów*, red. J. Kmita, Poznań 1999.

Kłopoty z językiem

Podobny zarzut względem wszechobejmujących roszczeń systemów metafizycznych wysuwa Krzysztof Moraczewski w eseju *Poza teorię krytyczną*, zamieszczonym w książce *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów*⁴. Na przykładzie analizy teorii krytycznej pokazuje on rolę postnietzscheańskiego sposobu myślenia w dekonstrukcjonistycznej krytyce tradycyjnej filozofii.

W swej krytyce wszelkiego myślenia metafizycznego, która jest tutaj osią przewodnią i źródłem wszystkich zarzutów, autor wychodzi z dekonstrukcjonistycznego postrzegania wielkich metanarracji jako ufundowanych na „kłamstwie słów”. Posługując się krytyką języka, ten nurt współczesnej filozofii podążający drogą wytyczoną przez Nietzschego, ukazuje złudność prawdy dostarczanej przez myślenie oparte na metaforach, na założeniu istnienia podmiotu, posługujące się pojęciami ogólnymi i kategoriami takimi jak przyczyna – skutek. W dodatku metanarracje oskarżane są o tendencje totalitarne, zawłaszczające i wykluczające, o posługiwanie się przemocą – i to wszystko ma wynikać z charakteru języka metafizyki. W ten sposób, jak twierdzi Moraczewski, dekonstrukcjonistyczna krytyka języka staje się krytyką społeczeństwa. Analiza postulatów frankfurczyków prowadzi autora do wykazania, iż w każdym systemie filozoficznym o charakterze wszechobejmującym, posługującym się językiem uniwersaliów, jakichkolwiek szczytnych celów by on nie obierał, kryją się dążenia totalitarne.

Jak możliwe są jednak tak daleko idące zarzuty względem języka filozofii? Na czym opiera się de(kon)strukcja podstawowych kategorii filozoficznych? Punktem wyjścia jest nietzscheańskie ukazanie myślenia przy pomocy metafor właśnie jako „kłamstwa słów” – owo kłamstwo jest immanentnie zawarte już w samym charakterze myślenia posługującego się pojęciami ogólnymi, stąd radykalizm odrzucenia w omawianych koncepcjach wszelkiej metafizyki o charakterze systemowym. Metaforyczny charakter przynależy wszystkim pojęciom używanym w kulturze europejskiej od czasów nowożytności i polega na takiej relacji słów do rzeczy, że przypisuje się im odrębne porządki istnienia (realny i logiczny), a relacja pomiędzy nimi ma charakter wyłącznie semantyczny. Między znaczącym a znaczoną nie ma żadnej więzi o charakterze ontycznym; słowa-metafory abstrahują pewne cechy oznaczanych przedmiotów, uważane za konstytutywne dla nich (o charakterze atrybutów), a jednocześnie stałe i niezmiennie dla tych przedmiotów i tworząc pojęcia zwrótnie przypisują im te abstrakcyjne jakości, w konsekwencji zastępując nimi same realnie istniejące przedmioty.

Taki charakter stosunku słów do rzeczy każe Nietzschemu mówić o „podwójnym kłamstwie słów”. Pierwsze „kłamstwo” polega na przekształceniu się różnorodności wrażeń, „pobudzenia nerwowego” (jak to nazywa Nietzsche), w obraz rzeczy w umyśle. Drugie „kłamstwo” wspiera się na pierwszym – na podstawie skonstruowanego obrazu rzeczy wypowiada się słowo, które ma nazywać rzecz samą. Ta zaś w tym procesie podlega redukcji do wybranych cech (atrybutów), unieruchomieniu, ustatecznieniu. A za rzecz samą zaczyna uchodzić jej pojęcie.

⁴ K. Moraczewski, *Poza teorię krytyczną*, w: *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów...*, op. cit.

Z podobnym problemem borykają się przedstawiciele ekologii głębokiej. Język filozofii europejskiej grzeszy ich zdaniem partykularyzmem, ograniczeniami i redukcją funkcji psychicznych do racjonalnego, „czystego” myślenia. Bill Deval i George Sessions, autorzy książki *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, piszą więc o krępującym ich języku racjonalistycznej tradycji Zachodu⁵. Podobnie jak myśliciele z kręgu „postnietzscheańskiego” odmawiają mu zdolności do wyrażania prawdy o świecie.

Od metamorfozy do metafory

Jak doszło do tego, iż język filozofii utracił możliwość mówienia o świecie, że porządek słów i rzeczy uległ rozdzieleniu? Odpowiedzi na to pytanie udziela Artur Dobosz w zawartym również w przywoływanym zbiorze eseju *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metafory*⁶. Metaforycznej relacji słów do rzeczy jako znaczącego do znaczonego przeciwstawia on pierwotniejszą relację metamorficzną, powszechną w myśleniu występującą w kulturach magiczno-mitycznych. „Myślenie w kategoriach metamorfoz” polega na uznawaniu przedmiotów za tożsame, jeśli w określonych warunkach jeden z nich może ulec metamorfozie w drugi. Świat postrzegany na tym gruncie ma charakter dynamiczny i nacechowany jest ciągłą zmiennością, przeistaczaniem się jednych rzeczy w drugie. Przedmioty nie posiadają stałych cech, na podstawie których byłyby definiowane, określane są poprzez to, czym mogą się stać, w co mogą się zmienić. Świat jest więc jednością spojona więzią wielkiej i powszechnej metamorfozy, a postrzeganie go w kulturach o myśleniu metamorficznym ma charakter syntetyczny.

Na gruncie lingwistycznym relacja metamorficzna jest przeciwstawiona metaforycznej i uznawana jako pierwotna względem niej. W skrócie można ją określić jako myślenie przed momentem oderwania słów od rzeczy. Bowiem relacja między nimi nie ma jeszcze charakteru semantycznego, lecz jest oparta na realnym związku, właśnie związku metamorficznym – słowa przynależą do przedmiotów, nie oznaczają ich, lecz je współtworzą. Słowa i rzeczy istnieją na tej samej płaszczyźnie, nie ma między nimi dystansu. Język w myśleniu metamorficznym, jest czymś realnym, nie logiczno-abstrakcyjnym, ma charakter sprawczy, magiczny. Słowo przynależy do rzeczy na mocy pewnej realnej „więzi”. Połączone jest z nią relacją metamorficzną. Słowo może przemienić się w rzecz, a rzecz w słowo. Jedno oddziałuje na drugie – stąd wypowiedzenie odpowiedniej nazwy w formie magicznego zaklęcia może wpłynąć na rzecz samą. Ani pojęcia, ani przedmioty nie mają charakteru stałego, słowo zmienia się wraz z rzeczą – relacja pomiędzy nimi nie jest więc oddawaniem w stałym pojęciu niezmiennych i atrybutywnych cech przedmiotu, które czynią, iż jest tym właśnie przedmiotem, gdyż on najzwyczajniej w świecie takich nie posiada – o jego tożsamości decyduje to, w co może się zmienić.

⁵ B. Deval, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Warszawa 1994, s. 133.

⁶ A. Dobosz, *Metamorfozy magiczne a Nietzschego koncepcja metafory*, w: *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów...*, op. cit.

Koncepcja pojęcia i przedmiotu, zakładająca obecność w tym pierwszym pewnych niezmiennych cech drugiego, jak pokazuje to Dobosz, pojawiła się dopiero wraz z zaistnieniem relacji semantycznej – proces ten Nietzsche nazywa „szywnieniem metafor”: pojawia się pojęcie, które ma oznaczać rzecz samą, pojawia się potrzeba podefiniowania, poklasyfikowania świata. Pierwotna jedność zostaje rozbita na jednostki analityczne. Zmiana ta wyrasta wedle Nietzschego z „pędu do prawdy” – od słów zaczyna się wymagać, by oddawały prawdę o świecie, co z kolei prowadzi do tytułowego „kłamstwa słów”.

Dokonane przez Nietzschego podważenie uniwersalności podstawowych cech języka nowożytnej filozofii sprawia, iż bunt ekofilozofów względem całokształtu filozofii zachodniej przestaje jawić się jako walka z wiatrakami, kwitowana na ogół pogardliwym i rozbrajającym stwierdzeniem, iż na taki język jesteśmy skazani, że nie potrafimy wyzbyć się oświeceniowego dziedzictwa i jedyne, co nam pozostaje, to czytanie „pod skórą języka, by na chwilę wymknąć się klasyfikacji” – jak chciałby w przywoływanym tekście Moraczewski⁷. Propozycja ekologii głębszej, dotycząca rozszerzenia dopuszczalnych sposobów poznania o odrzucone przez tradycję racjonalistyczną doświadczenia z pogranicza intuicji i mistycyzmu, przeżywanie świata zamiast czysto intelektualnej, „sterylnej” percepcji fizycznych cech pojedynczych przedmiotów (bo jak ustalił Kant, świata jako takiego nie poznajemy...), wydaje się znajdować solidne wsparcie w tej interpretacji myśli Nietzschego.

Poznanie przedfilozoficzne

Szczegółowych argumentów, dowodzących, że jest możliwy inny sposób ukształtowania relacji człowiek – świat, że nowożytna relacja poznawcza jest niczym więcej niż siekierą ciosaną redukcją spośród szeregu różnych możliwości odnoszenia się do świata, zawartych pierwotnie w praumysłowości europejskiej, dostarcza książka Kowalskiego *Myślenie przedfilozoficzne*⁸. Autor uznaje w niej myślenie metamorficzne za najbardziej typowe dla refleksji przedfilozoficznej.

By uwypuklić różnicę pomiędzy stylami myślenia obecnymi na obszarze zachodnioeuropejskiej filozofii a istotą „myślenia przedfilozoficznego”, Kowalski wychodzi od przebadania danych empirycznych z zakresu językoznawstwa historycznoporównawczego w celu sprawdzenia zasadności sugestii Kanta o niezwykłych i uniwersalnych skłonnościach człowieka do zainteresowań metafizycznych. Zajmuje się więc powszechnością samookreślenia się człowieka pierwotnego jako podmiotu czystego myślenia i poznania, dochodząc do zakwestionowania wręcz samej możliwości takiego zdefiniowania człowieka⁹. Opierając się na rekonstrukcjach przede wszystkim tzw. prajęzyka indoeuropejskiego, Autor stwierdza w nim brak „terminów oznaczających wyłącznie aktywność poznawczą. Wiele słów związanych z operacjami intelektualnymi odnosiło się jednocześnie do rozmaitych form

⁷ K. Moraczewski, *Poza teorię krytyczną...*, op. cit., s. 87.

⁸ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit.

⁹ Może więc bardziej zasadne i efektywne byłoby odwołanie się nie do sugestii Kanta, lecz słynnego apodyktycznego stwierdzenia rozpoczynającego tak przecież symboliczną dla europejskiej filozofii *Metafizykę* Arystotelesa: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”.

doświadczenia zmysłowego"¹⁰. Człowiek był więc w kulturach magicznych określany nie jako istota myśląca i mówiąca, lecz jako „przedstawiciel grupy, która się gdzieś osiedla”, „ośrodek rozmaitych mocy”, „istota pochodząca z ziemi”.

Samo zaś pojęcie myślenia w postaci dziś nam znanej, jako zbioru operacji intelektualnych, nie było znane przed pojawieniem się filozofii. Myślenie zdominowane kategorią metamorfozy miało charakter całościowy i jednorodny, było niemożliwe do oddzielenia od innych procesów psychicznych – emocji, afektów, percepcji, a także otoczenia społecznego, jako że dużo czasu musiało upłynąć, zanim myślenie i poznanie zaczęto traktować jako czynności wewnętrzne – wcześniej miały one charakter społeczny, umiejscowione były w „przestrzeni mitycznej” wspólnoty, a nie w żadnej z części ciała ludzkiego. Bliźniaczo wręcz podobne wątki znajduje omawiany wcześniej Moraczewski u Nietzschego, który w *Woli mocy* uznaje myślenie za „fikcję całkiem samowolną, która się osiąga przez wyłączenie jednego pierwiastka z procesu i odjęcie wszystkich innych, sztuczne dopasowanie gwoli zrozumiałości”¹¹.

Kowalski, analizując dalej cechy myślenia prafilozoficznego podkreśla, iż w funkcji obróbki danych percepcyjnych było ono wyraźnie nacechowane zmysłowością – obraz przedmiotu doświadczanego nie stanowił bytu odrębnego od niego samego, był jakby jego kontynuacją, niemal fizycznym przeniesieniem w całości do umysłu, a nie wynikiem syntezy poprzedzonej logiczną analizą – rozbiorem na cechy atrybutywne i przypadłościowe. Taka wiedza miała jeszcze charakter przed-symboliczny, opierała się na jedności słów i świata.

Poza tym, że relacja ze światem nie miała charakteru percepcji w nowożytnym rozumieniu, nie istniał także dystans między podmiotem a przedmiotem. Rzeczy były doświadczane, świat przeżywany a uczestnictwo człowieka w świecie miało charakter „partycypacji”. Jak pisze Kowalski, „ponieważ człowiek pierwotny nie ustawia siebie naprzeciw świata, czyli nie traktuje własnej jaźni jako czystego podmiotu, przeto otaczający go świat rzeczy nie stanowi przedmiotu. Człowiek «partycypuje» w ich aktywności, prowadzi z nimi swoisty dialog, ulega ich wpływom”¹². Tu znów docenić można genialność Nietzscheńskiej intuicji, gdy, jak pokazuje Moraczewski, godząc w Kartezjuszowe *ego cogito* demaskuje on koncepcję podmiotu jako kolejne kłamstwo języka.

Warto w tym miejscu zasygnalizować rzucające się w oczy podobieństwo do wspomnianych postulatów przedstawicieli filozofii ekologii dowartościowania poznania pozaracjonalnego, intuitywno-mistycznego, które jako jedyne jest w stanie pozwolić odczuć jedność świata, przyrody i człowieka, doświadczyć Ziemi jako żywego organizmu, których to procesów instrumentarium tradycyjnej, racjonalistycznej filozofii nie jest w stanie nie tylko wyrazić, ale nawet dostrzec. Wyjście poza oferowane racjonalne środki jest warunkiem całościowego poznania

¹⁰ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit., s. 8.

¹¹ Cyt. wg: K. Moraczewski, *Poza teorię krytyczną...*, op. cit., s. 85.

¹² A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit., s. 77.

Świat przedfilozoficzny

O percepcji w nowożytnym rozumieniu nie możemy mówić w odniesieniu do kultur przedfilozoficznych, także dlatego, że nie postrzegały one rzeczy poprzez ich cechy zmysłowe jako czysto fizyczne. Za rzeczami zawsze coś się kryje, coś niedostrzegalnego, gdy sprowadzamy poznanie jedynie do percepcji zmysłowej: w powszechnym w kulturach magicznych doświadczaniu rzeczy postrzegano jednocześnie owe „jakości nadzmysłowe” – nazywane przez Lévy-Bruhla „dyspozycjami” dostępnymi tylko w akcie „mistycznej partycypacji”¹³.

To wydaje się wspierać wspomnianą wyżej tezę myślicieli spod znaku ekologii głębokiej o niemożności dotarcia do istoty rzeczy przy pomocy racjonalnego myślenia, ukształtowanego po ukazaniu się *Rozprawy o metodzie*. Jak bowiem pisze Kowalski, „dopiero całkowita neutralizacja owych «nadzmysłowych jakości» w obrębie przedmiotów zmysłowych, dokonana w czasach nowożytnych, sprawiła, że współczesna epistemologia nie musi liczyć się z obecnością takich jakości”¹⁴. Zamiast tego położono nacisk na fizyczność przedmiotów doświadczaną zmysłowo.

W podobnym tonie wypowiada się Anna Pałubicka w tekście wchodzącym w skład zbioru *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów*, zatytułowanym *Percepcja a kultura nowożytna*, gdzie przedstawia fundamentalne znaczenie zmysłowo dostrzegalnego, realnego charakteru poznawanych przedmiotów w orzekaniu o ich obiektywnym istnieniu. Pisze ona: „w nowoczesnej kulturze XVIII i XIX wieku tylko to istnieje obiektywnie i w sposób bezsporny (...), co można stwierdzić w drodze percepcji zmysłowej”¹⁵. Formujące się wraz z epoką nowożytną pojęcie obiektywności było związane z tym, co istnieje realnie, co jest więc „nieeliminowalnym rodzajem istnienia”, jak pisze autorka¹⁶. Rzeczywistość obiektywna stawia nam opór przy wszelkich próbach radzenia sobie z nią. Człowiek postrzega ją jako przeciwstawiającą się mu – zapominając przy tym, można by dodać po lekturze Kowalskiego, iż to on sam ustawił się naprzeciw niej, ustanawiając relację podmiot-przedmiot i oparty na niej antagonizm duch-materia. Dzięki temu usprawiedliwione stają się wszelkie interwencje w świat martwej i biernej materii przyrody.

Tutaj znów znajdujemy uzasadnienie dla ekologicznych oskarżeń nowoczesności za legitymizację eksploatacyjnego stosunku do przyrody, który znalazł swe korzenie w relacji poznawczej podmiot-przedmiot, opartej na założeniu istnienia między nimi dystansu oraz potraktowaniu aktu poznawczego jako działalności aktywnego umysłu percypującego bierne dane z zewnątrz. Stąd był już tylko krok do uznania całości świata zewnętrznego za masę martwej i biernej materii, poddanej swobodnej manipulacji przez aktywny i wolny podmiot. Tak krytykowany przez myślicieli ekologicznych antropocentryzm oraz dążenie do podporządkowania przyrody człowiekowi, „czynienie jej sobie poddaną”, okazują się być nadbudowane nad ostatecznie wykrystalizowaną w nowożytności „relacją epistemologiczną” – by użyć tu terminu Andrzeja Zybertowicza, którym określa on taki układ, „w któ-

¹³ Ibidem, s. 51.

¹⁴ Ibidem, s. 92.

¹⁵ A. Pałubicka, *Percepcja a kultura nowożytna*, w: *Tropem nietzscheańskiego kłamstwa słów...* op. cit.

¹⁶ Ibidem, s. 98.

rym istnieją osobne względem siebie, częściowo przynajmniej niezależne: podmiot, przedmiot i wiedza (język)¹⁷.

W dodatku samo pojawienie się opozycji bierno/aktywne było, zdaniem Kowalskiego, związane z wyodrębnieniem się podmiotu i przedmiotu, otwierając w ten sposób drogę do ukształtowania się metafizycznych pojęć na temat czynnej formy i biernej materii¹⁸. Z tym zaś związany był odnotowany w kulturach pierwotnych brak występowania opozycji ożywione/nieożywione. Lévy-Bruhl tłumaczy to faktem „istnienia w kulturze pierwotnej pewnej jednolitości, która znosi podziały obowiązuje w wyobrażeniach europejskich”¹⁹. Tę jednolitość świata w wyobrażeniach magicznych nazywa Lévy-Bruhl *mana*. Jest to idea pewnej siły magicznej, zapewniającej homogeniczną esencjonalność wszystkich bytów, ich jedność ze światem, a zarazem jego ciągłość i tożsamość w nieustającej zmianie. Dynamiczny ruch i aktywna zmiana przy jednoczesnej jednorodności są bowiem podstawowymi cechami świata postrzeganego w kategoriach metamorficznych. Przywoływana przy okazji tekstu Dobosza „relacja tożsamości metamorficznej” zasadza się właśnie na ciągłej przemianie jednych rzeczy w drugie, przy jednoczesnym zachowaniu ich tożsamości. To zaś jest możliwe tylko przy wyobrażeniu istnienia pewnej siły magicznej, która by to wszystko spajała, będąc w każdej rzeczy z osobna i we wszystkich razem. Rzec by można, wszystko jest we wszystkim.

Człowiek w świecie – człowiek kontra świat

W tym kontekście traci swe fantastyczne zabarwienie pogląd ekologów głębokich o jednorodności świata, więzi jednoczącej człowieka z Naturą, traktowanie go jako jednego z wielu równorzędnych elementów świata przyrody, „ulepionego z tej samej gliny”, a nawet wzbudzające wiele kontrowersji postrzeganie Ziemi jako żywego organizmu. Zrozumiałe staje się również wspomniane borykanie się z językiem racjonalistycznej filozofii – widać to w z góry skazanych na porażkę próbach wyrażenia w terminach mechaniczno-logicznych tego, co w myśleniu metamorficznym nie podlegało pojęciowemu uogólnieniu. Godzien głębszego zastanowienia jest zresztą chyba fakt, iż kuriozalnym wydaje się nam nazywanie Ziemi „żywym organizmem” – świadczy to o tym, jak bardzo przesiąknięliśmy wyobrażeniem świata jako aglomeratu martwej materii.

W nowożytnej kulturze zachodnioeuropejskiej wyobrażenie istnienia nadzmysłowej siły magicznej, „ożywiającej” świat i jednoczącej wszystkie rzeczy na nim (a może raczej w nim?) zostało wyrugowane na rzecz użytecznej technicznie zasady przyczynowości, o tyle wygodniejszej, że dającej się zamienić na liczby i wykorzystać do manipulacji martwą materią. By jednak wyprzeć ideę niedostrzegalnej zmysłowo siły magicznej łączącej wszystkie byty, z których zgodnie z zasadą metamorfozy „każdy jest każdym” i żaden nie posiada stałych cech, przez które można by go definiować i zastąpić tę ideę przez wyobrażenie abstrakcyjnej zasady przyczynowości, działającej pomiędzy pojedynczymi, autonomicznymi przedmiotami.

¹⁷ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, op. cit., s. 73.

¹⁸ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit., s. 121.

¹⁹ Ibidem, s. 18.

sprowadzonymi w myśl dominującego empiryzmu do swych cech zmysłowych, połączonymi jedynie relacjami mechaniczyczno-fizykalnymi. trzeba było dokonać swoistego gwałtu na „naturze rzeczy”.

Kowalski przywołuje Heideggerowskie pojęcie „napaści na rzecz”, która stała się udziałem kształtowania się nowego, percepcyjno-analitycznego stosunku do świata, który z kolei doprowadził do „uprzedmiotowienia rzeczy”. Píše on: „Pamiętając dziś wyobrażenia dotyczące rzeczy są obiektywizacjami inspirowanymi przez dokonania nauk przyrodniczych. Szczególną modyfikacją w pojmowaniu rzeczy jest jej naukowe potraktowanie jako biernego przedmiotu. Taka kwalifikacja z kolei przesądza o metodzie orzekania tożsamości rzeczy. Orzekanie takie wyklucza zmienność rzeczy i jej samodzielne przeobrażanie się. Rzecz jest obecnie ujmowana jako przedmiot, tzn. jako byt wyposażony wyłącznie w jakości fizykalne i podporządkowany orzekaniu w trybie fenomenalistycznym”²⁰.

Odwołując się do przywoływanej wcześniej przez Dobosza nietzscheańskiej koncepcji „sztywnienia metafor” można by powiedzieć, że wraz z przechodzeniem od relacji metamorficznej do metaforycznej sztywnieje także świat uprzedmiotowiany w nowożytnej relacji poznawczej wraz z kształtowaniem się wyobrażenia rzeczy jako przedmiotu posiadającego pewne niezmiennie cechy, ujmowane w pojęciu, a świata jako przypadkowego aglomeratu tych przedmiotów, powiązanych przez mechaniczne prawa fizyki.

Jak to się mogło stać?

Wyłaniający się obraz procesu kształtowania się języka europejskiej filozofii przeraża ogromem swych zniszczeń. W jego świetle pada mit ulepszenia i doskonalenia narzędzi filozoficznych wraz z ich coraz ściślejszym precyzowaniem. Racjonalizacja, rozwój pojęciowego ujmowania świata, krystalizacja koncepcji czystych władz poznawczych dokonywana na drodze kolejnych krytyk europejskiego rozumu, zostają obnażone jako nieprowadzące bynajmniej do coraz lepszego ujmowania, tłumaczenia i wyjaśniania świata. Rozwój środków, którymi posługuje się filozofia, ujawnia się jako ich redukcja, przypominająca rzeźbienie mikroskopijnego detalu z ogromnej, choć może na pierwszy rzut oka bezkształtnej masy, gdzie w zamian za uzyskanie precyzyjnego i cieszącego oko cacka obciosuje się i wyrzuca wielokrotnie więcej cennego materiału.

Taki charakter rozwoju instrumentarium pojęciowego filozofii sygnalizuje w wielu miejscach sam Kowalski, pisząc o destrukcyjnej roli nowożytności względem opisywanych przez siebie elementów myślenia w kategoriach mitycznych i całej naszej „konstytucji poznawczej”. „Faktem jest – pisze w jednym z takich bardziej refleksyjnych momentów – że nie potrafimy obecnie dostrzegać w otaczających nas rzeczach owego «życia przytłumionego», o jakim pisał Lévy-Bruhl w odniesieniu do doświadczeń ludzi pierwotnych [tu pomijam odwołanie do książki Lévy-Bruhla – PS]. Wyjątkiem są szczególne momenty kształtujące postawy i doznania estetyczne. Jednak i one, przynajmniej w myśl poglądów zgłaszanych przez estetyków zorientowanych fenomenologicznie, występują tylko w rezultacie «za-

²⁰ Ibidem, s. 49.

wieszenia» potocznego trybu naszej percepcji. To, co ulega zawieszeniu, to upowszechniona w naszej kulturze struktura doświadczenia rzeczy. Jak starałem się pokazać, struktura ta ukształtowała się w wyniku historycznej i kulturowej zmiany polegającej na stopniowej eliminacji archaicznego doświadczenia rzeczy w trybie «fizjonomicznym» [uwzględniającym jego «nadmystłowe jakości» – PS] i zastąpieniu go nowożytną percepcją²¹.

Gdyby w świetle naszkicowanych ustaleń chcieć mówić o procesie przemian języka filozoficznego, to koncepcja przemocy, rozumianej jako przemaganie²², wydaje się bardzo pomocna. Świadczyć o tym może występowanie sygnalizowanych przez Kowalskiego zabiegów redukcyjnych na procesie doświadczenia świata, które złożyły się na wyłaniającą się z obu książek historię poznania.

Także koncepcja „kłamstwa słów”, typowa dla metaforycznego konceptualizowania zjawisk, jest oparta na sprowadzeniu „rzeczy samej” do kilku atrybutywnych dla niej jakoby cech, co już przecież Heidegger nazwał „napaścią na rzecz”. Piszę „jakoby”, gdyż Kowalski wskazuje także, iż zrodzone w pewnym momencie rozwoju kultury pojęcia nie odzwierciedlają substancjalnych cech rzeczy, występujących w takim charakterze także w myśleniu przedsymbolicznym, lecz zostają one tej rzeczy przypisane wraz z pojawieniem się jej pojęcia i podziałem na cechy substancjalne i przypadłościowe²³. Tutaj znów interpretacja Kowalskiego zbiega się z koncepcją „kłamstwa słów”, a pewien komponent przemocy staje się w obu doskonale widoczny.

W tym kontekście można by też ująć potraktowanie przez Moraczewskiego „przemocy poprzez uniwersalia”, których grzech polega na skrywanym niedocieraniu do jednostkowości i niedopuszczaniu inności²⁴. Odwołując się z kolei do dokonanej przez tegoż Autora analizy opozycji binarnych jako przemocy języka wynikającej z nieodłącznego od opozycji nacechowania aksjologicznego i hierarchii, można ująć jako akt przemagania powstawanie wraz z ewolucją sposobów doświadczenia świata nowych opozycji – takich jak wspomniane już bierno/aktywne, ożywione/nieożywione czy duch/materia. To wprowadzenie ich do języka filozofii nowożytnej zaowocowało redukcją sposobów ujmowania świata i wydawania sądów na jego temat – z czym, jak widzieliśmy, borykać się muszą dziś reformatorscy filozofowie ekologii.

Stopień nacechowania przemocą w opozycjach pojęciowych i w ogóle w nowożytnej terminologii, traktującej byt na sposób kartezjański, wzmacnia także instrumentalno-techniczna funkcja języka, wynikająca z pozytywistycznego żądania od filozofii dostarczania prawdy o świecie podobnej do wiedzy naukowej, a więc dającej się ostatecznie wykorzystać w praktyce ustrukturuwanej w sposób techniczny, tj. celowo-racjonalny.

Fascynującą sprawą wydają się w świetle wyłaniającej się hipotezy o rozwoju języka filozofii, jako nacechowanej przemocą redukcji, zagadnienia społecznych warunkowań takiego rozwoju terminologii filozoficznej. Przykładem mogą być przy-

²¹ Ibidem, s. 58.

²² Por. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, op. cit., s. 27-57, 158-208.

²³ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit., s. 158.

²⁴ K. Moraczewski, *Poza teorię krytyczną...*, op. cit., s. 86-87.

woływane już tutaj analizy Andrzeja Zybertowicza²⁵, pokazujące m. in. jak istniejąca w starożytności instytucja tortur wpłynęła na pojawienie się metody eksperymentalnej, czy doszukujące się korzeni relacji podmiot – przedmiot w stosunku pan – sługa. Autor wskazuje także na komponent przemocy zawarty w akcie socjalizacji, a niezbędny w procesie kształtowania się wspólnej płaszczyzny komunikacyjnej.

W powyższym świetle coraz bardziej usprawiedliwione wydają się także pomstowania myślicieli ekologicznych, oskarżających zachodnioeuropejską filozofię o ztracenie kontaktu z rzeczywistością, spowodowane z jednej strony podporządkowaniem poznania celom naukowo-technicznym, a z drugiej – ograniczeniem do myślenia racjonalnego. Uzasadnienie znajdują ich wołania o zaakceptowanie w kulturze innych środków poznawczych, czerpanych z nieskażonej tradycji filozofii wschodniej, zapewniających autentyczny kontakt z bytem. Nie pozbawione sensu wydaje się demaskowanie przez nich zachodniej nauki jako przypadkowego tworu historyczno-kulturowego, a jej instrumentarium jako wcale nie posiadającego gwarancji prawdziwości tylko z racji logicznej precyzji pojęć i skuteczności w podporządkowywaniu przyrody człowiekowi. Pozostając chyba w zgodzie z destrukcją metafizyki przez Nietzschego, wyrażoną choćby w owym „kłamstwie słów”, myśliciele ekologiczni wysuwają zarzut najcięższy – że język zachodnioeuropejskiej, tradycyjnej filozofii nie tylko nie jest w stanie prawdziwie oddać świata, ale że przynoszone przezeń ustalenia nie pomagają człowiekowi lepiej żyć, nie są w stanie kształtować jego horyzontu egzystencjalnego, budować uniwersum symbolicznego. Podobnie w pewnym miejscu Kowalski niejako mimochodem wtrąca stwierdzenie trafnie ujmujące wyrażający się z powyższych rozważań morał: „Wielu antropologów zajmujących się problematyką «praktycznego radzenia sobie w świecie» przez społeczności prehistoryczne, dochodzi do wniosku, że wszystko, co duchowość ludzka mogła uzyskać, zostało już przez nią osiągnięte przed wieloma tysiącami lat”²⁶.

²⁵ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, op. cit., s. 158-208.

²⁶ A. P. Kowalski, *Myślenie przedfilozoficzne...*, op. cit., s. 92.