

INSTYTUT KULTURY

KULTURA WSPÓŁCZESNA

NR 2 (14) 1997

WARSZAWA 1997

PROBLEMY SPOŁECZNO-REGULACYJNEJ KONCEPCJI KULTURY

Andrzej Zybertowicz

Společno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju poznawczego i zjawiska paranormalne

No non-poetic account of reality
can be complete

J.D. Barrow

Myślenie i dobry smak

Cechą rozważań Jerzego Kmity, także tych poświęconych zagadnieniom teorii kultury, jest ostrożność w wysuwaniu tez i hipotez.¹ Ostrożność posunięta - jak zauważył myśliciel - aż do granic dobrego smaku. Najciekawsze, najbardziej frapujące pomysły, czy hipotezy obfitujące w najdalej sięgające konsekwencje, formułuje Kmita zazwyczaj na marginesie głównego nurtu swych dociekań czy nawet, wprost dosłownie, w końcówkach swych tekstów, by postawiwszy fundamentalny problem rozstać się z czytelnikiem i do danej kwestii już nie powrócić.

Nie zamierzając brać z autora przykładu w tym względzie, ryzykuję przedsięwzięcie odwrotnie - spróbuję zarysować tu hipotezy śmiałe i dalekosiężne. Śmiałe, być może, aż do granic dobrego - metodologicznego i teoretycznego - smaku. Spróbuję przy tym uczynić to w taki sposób, by pokazać, iż korzystając z zasobów pojęciowych teorii kultury, jaką Kmita od szeregu lat szkicuje, można sięgać znacznie dalej niż sam Autor sobie na to pozwala (przynajmniej w opublikowanych tekstach, bo - rzecz jasna - nie wiem, co mu gra w duszy).

Cel tekstu

Celem niniejszego tekstu jest naszkicowanie takiego pojęciowego układu odniesienia, takiego zestawu założeń i hipotez, który umożliwi nowe, racjonalne podejście do tzw. zjawisk paranormalnych. Takie podejście, które - uznając za poważne argumenty wysuwane przez rzeczników naukowego, racjonalistycznego (scjenty-

cznego) obrazu świata przeciw zwolennikom faktycznego charakteru tych zjawisk - wskaże, z jednej strony, źródła problemów, jakie nauka napotyka próbując badać owe zjawiska, a z drugiej strony zasygnalizuje ogromną skalę zmian, jakim naukowy obraz świata musiałby zostać poddany, aby zjawiska te poddać empirycznej penetracji (choć nie można mieć pewności, iż w dalszym ciągu będzie to empiryczność rozumiana tak samo jak obecnie).

Zjawiska paranormalne

Warto chyba już na początku powiedzieć, co mam na myśli mówiąc o zjawiskach paranormalnych. Ograniczę się tu w zasadzie jedynie do wyliczenia, wskazania pewnych rodzajów zjawisk, bez podjęcia próby jakiegoś ich uporządkowania. Nie dysponuję przecież żadną teorią zjawisk, a wszelkie próby ich typologizacji poza ramami teorii będą i tak miały w istocie charakter przypadkowego pogrupowania.

Chodzi mi zatem o zjawiska takie, jak m. in.: psychokineza (tj. siła umysłu, która wywiera wpływ na makroskopowe stany obiektów fizycznych bez dotykania ich), telepatia (rozumiana jako przekazywanie lub odbieranie informacji na odległość - nie tylko o stanach umysłów innych istot żywych, lecz także o stanie obiektów materialnych, takich jak np. wybuch pożaru - bez pośrednictwa znanych fizycznych nośników energii, np. odnajdywanie zagubionych osób lub przedmiotów za pomocą fotografii), energoterapia (siła uzdrawiania mocami psychicznymi siebie samego lub innych istot). Posługując się terminologią mniej współczesną, chodzi o zachowania ludzkie określane mianem zabiegów magicznych. Przez zabiegi takie będziemy dalej rozumieli działania mające na celu uzyskanie pożądanych zdarzeń (w tym także zmian fizycznych własności różnych stanów rzeczy) za pomocą manipulacji symbolicznych.

Przytoczmy dwa typowe przykłady takich zabiegów za Jamesem G. Frazerem:

(...) dokonywana przez w i e l e ludów w ciągu w i e l u stuleci próba okaleczenia lub zniszczenia wroga przez okaleczenie lub zniszczenie jego wizerunku w przekonaniu, że w ten sam sposób, w jaki ucierpi wizerunek, ucierpi również i człowiek. (...) Tak na przykład Indianin z plemienia Odżibuej, gdy chce komuś wyrządzić krzywdę, struga z drzewa miały wizerunek swego wroga i przebija serce lub głowę igła lub też trafia te miejsca strzałą w przekonaniu, że gry igła przebija lub gdy strzała trafia w wizerunek, wróg jego w tej chwili odczuwa ostry ból w odpowiednim miejscu swego ciała. Gdy zaś ma zamiar zgładzić dana osobę, wówczas spala bądź zakopuje w ziemi kukłę w y p o w i a d a j ą c p r z y t y m p e w n e - m a g i c z n e s ł o w a (Frazer 1978: 40, podkr. A.Z.).

Gdy myśliwemu w Kambodży nie wpada nic do sieci, wówczas rozbiera się do naga, robi kilka kroków, po czym wraca do sieci i udając, że jej nie dostrzega, daje się schwytać i woła: "Hola, coś to znowu. Zdaje się, że dałem się złapać." Nasi szkoccy górale pamiętają jeszcze, jak podobną pantomimę odgrywano w ich stronach (Frazer 1978: 46).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że dopiero w świetle dalszych uwag ujawniła się doniosłość to, iż przytoczone wyżej rodzaje magii Frazer określał za pomocą formuły: "podobne wywołuje podobne".

Hipotezy i założenia

Przedstawiwszy cel niniejszego tekstu i przyjęte rozumienie zjawisk paranormalnych, można teraz podać główną hipotezę tego tekstu. Brzmi ona następująco: istnieją takie manipulacje symboliczne, które rzeczywiście mogą stanowić skuteczny środek osiągnięcia pożądaných zmian w fizycznych własnościach różnych obiektów.

Argumenty na rzecz powyższej hipotezy głównej będą rozwijane na gruncie następujących dodatkowych hipotez i założeń:

1. Poszukiwane nowe podejście do zjawisk paranormalnych nie może być skonstruowane w ramach samej nauki, lecz winno być prowadzone na gruncie zewnętrznej względem niej teorii kultury, teorii szkicującej historię ludzkiego poznania i obejmującej naukę jako tylko jeden z obszarów swego zainteresowania.

Inaczej mówiąc, błędem jest szukanie wyjaśnień zjawisk paranormalnych w ramach prawidłowości opisanych przez dotychczasową naukę, tj. np. próby redukcji ich podłoża do opisywanych przez fizykę tzw. czterech sił natury, jak i próby poszukiwania ewentualnej piątej siły natury przy założeniu, iż winna się ona w istocie mieścić w ramach wyznaczonych dla wspomnianych czterech sił - zwłaszcza, że musi być zgodna z tradycyjnymi interpretacjami zasady zachowania energii (por. Taylor 1990: 46-51; Lem 1975: 355; Sheldrake 1990: 72) orzekającym, iż energia danego układu musi być zachowana.

2. W rozwoju badań nad zjawiskami paranormalnymi na przeszkodzie stoi m.in. składowa modelu poznania naukowego, która zakłada zasadniczą niezależność przedmiotu poznania od poznającego podmiotu. Zasada obiektywności prawdy, rozumiana jako zasada istnienia określonych właściwości świata, niezależnych od tego, czy są one przez kogokolwiek badane i stwierdzane, winna zostać jeśli nie całkowicie odrzucona, to znacznie osłabiona zakresowo. To znaczy, uznana za nieobowiązującą w odniesieniu przynajmniej do niektórych rodzajów zjawisk, lub - gdy wyrazimy się w innej stylizacji - do niektórych stref praktyki społecznej. Inaczej mówiąc, ramy tradycyjnego modelu poznania naukowego są w pewnym stopniu za ciasne.

3. Uchylenie dotychczas uznawanych i wielostronnie potwierdzonych składowych modelu poznania naukowego winno dokonywać się w zgodzie z wymogami procedury, którą Kmita określa mianem "korespondencji istotnie korygującej" (zob. niżej). Jeżeli pragniemy utrzymać się na obszarze myślenia racjonalnego, to wymogi te należy uznać za zasady wyznaczające granice naszej swobody w "przeinterpretowaniu" świata.

Proponowane podejście do wskazanych wyżej zjawisk nie może zostać wypracowane na gruncie samej nauki. Nie może być - by tak rzec - wyprowadzone z jej łona. Nauka sama bowiem, tj. dokładniej, właściwy jej sposób poznania, jest tutaj przedmiotem krytycznej analizy. Na powstające od razu pytanie o narzędzia i racje

takiej analizy, odpowiedź jest następująca: narzędzia te dostarczane są przez teorię kultury (możemy zamiast tego chyba równie dobrze mówić o teorii społecznej lub socjologicznej) ujmującą naukę jako jedną z wielu stref życia społecznego (Kmita 1985). Teoria kultury występuje tu jako swego rodzaju metateoria nauki, w tym - metateoria ontologii, jaką naukowe obrazy świata zakładają. Jako taka metateoria, teoria kultury próbuje opisywać granice rozumu naukowego: jego społeczną genezę, jego strukturę, jego moce poznawcze i inne, oraz granice jego stosowalności. Postmodernistyczna teoria kultury próbuje na przykład wykazać, iż żyjemy w epoce, gdy rozum naukowy wyczerpał - w pewnym sensie - swoje możliwości, że więcej uwagi trzeba poświęcić innym od nauki obszarom życia społecznego. Ten wątek jednak w tym miejscu trzeba porzucić.

Jako punkt wyjścia dla konstrukcji nowego układu odniesienia dla badań nad zjawiskami paranormalnymi wybieram, konstruowaną przez Jerzego Kmitę, społeczno-regulacyjną teorię kultury³ Czynię tak z kilku względów. Otóż Autor buduje swoją teorię (ściślej biorąc, nie jest to żadna teoria, a raczej układ interpretacyjny, perspektywa poznawcza, pewna ontologia życia społecznego) trzymając się zasad, które dość powszechnie, a także i jego zdaniem, uważane są za właściwe podejściu naukowemu. Inaczej mówiąc, będziemy patrzyli na przypadłości nauki z punktu widzenia teorii kultury, która nie powstała w intencji rozwijania stylu myślenia wobec nauki alternatywnego, wprost przeciwnie. Teoria ta umożliwi krytykę rozumu naukowego za pomocą narzędzi rozwiniętych na gruncie analiz starających się postępować wedle rygorów naukowej przyzwoitości. Można zatem powiedzieć, iż stojąc na gruncie tej teorii nie tylko nie wyklucza się dialogu prowadzonego z fanami naukowego podejścia do świata, lecz nawet się do takiego dialogu zachęca. Metoda naukowa nie jest tu bowiem potępiana w czambuł: usiłuje się jedynie wskazać, do pewnego stopnia wyznaczyć, jej ograniczoną historycznie i społecznie ważność.

Drugi zasadniczy argument za wyborem koncepcji Kmity jest taki. Co najmniej na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat myśl Autora przechodzi znamiennej ewolucję, którą - oczywiście z wielkimi uproszczeniami - można określić jako przejście od modernistycznego do postmodernistycznego stylu myślenia. Nie chcąc wikłać się w niuansy tej sytuacji powiem tylko, iż w efekcie uzyskujemy taką teorię kultury, która wydaje się całkiem dobrze współgrać z takimi nurtami myśli postmodernistycznej, jak niektóre koncepcje Richarda Rorty'ego, czy edynburskiej szkoły socjologii wiedzy (por. Szahaj a, b). Mam tu na myśli m. in. to, iż z pomocą Kmitowej teorii kultury można twórczo inkorporować wiele cennych spostrzeżeń poczynionych na gruncie owych nurtów. Choć - zapewne z powodów napomkniętych z początku - sam Autor się do takiego przedsięwzięcia nie kwapi.

Kmita teoria kultury jako narzędzie krytyki uniwersalnych roszczeń rozumu naukowego

Przedstawię teraz, jakie ustalenia społeczno-regulacyjnej teorii kultury biorę szczególnie pod uwagę poszukując ram dla nowego podejścia do zjawisk paranor-

malnych. Ustalenia te winny zarazem uwyraźnić pokrewieństwo teorii kultury Kmita z postmodernistyczną aurą teoriopoznawczą.

Punktem wyjścia niech będzie formuła: "Kultura jako rzeczywistość myślowa" (tytuł tekstu z roku 1983), wyrażająca podstawową decyzję Autora co do statusu ontologicznego przedmiotu jego rozważań. Potraktowanie kultury jako systemu przekonań (sądów w sensie logicznym) czyni, między innymi, możliwym - dzięki wysokiemu stopniowi abstrakcji takiego rozwiązania - prowadzenie analiz na bardzo różnych poziomach ogólności; w odniesieniu do wszystkich chyba sfer życia społecznego oraz epok historycznych. Z takim ujęciem kultury związana jest teza o bardzo daleko idącym powiązaniu form myślenia z rodzajami praktyki społecznej. Przekonania stanowiące treści kultury traktowane są jako subiektywny kontekst poszczególnych obszarów praktyki społecznej, z którą sprzężone są poprzez mechanizm determinacji funkcjonalno-genetycznej (1976: Wstęp; 1991: Introduction).

Ważny aspekt wskazanego wyżej powiązania wyraża teza. antyindywidualizmu metodologicznego, stwierdzająca nadrzędność determinacyjną form (kategorii) społecznych względem (niebiologicznych) cech jednostek ludzkich (1987). (Problematykę antyindywidualizmu podejmem jeszcze bardziej szczegółowo).

Z tezami powyższymi harmonizuje szereg ustaleń dotyczących natury poznania. W szczególności chodzi o tezę o "nieistnieniu poznania, które byłoby źródłowe i bezzałożeniowe" (1982: 180). Z tezą tą wiąże się opcja metascjentyzmu i norma progresywnego realizmu semantycznego (tamże: 184). Z jednej strony odrzucana jest tu ontologiczna absolutyzacja semantycznych odniesień przedmiotowych jakichkolwiek systemów wiedzy (w tym, rzecz jasna, wiedzy naukowej), z drugiej strony zaleca się, by jednak traktować przedmiotowo semantyczne odniesienia przedmiotowe tych systemów wiedzy, którym na danym etapie poszukiwań poznawczych przyznaje się charakter postępowy. Z tezy tej wynika, między innymi (co nie jest dla nas bez znaczenia), by traktować przedmiotowo, tzn. poważnie - czyli bez poszukiwań własnego współczynnika humanistycznego (por. Kmita 1985 a: rozdz. 2) - odniesienie przedmiotowe własnej teorii, tj. interesującej nas tu teorii kultury. Jest to ważny punkt, o którym należy pamiętać w dalszym ciągu rozważań: przedstawioną tu moją opowieść będę traktował poważnie, choć wiem, iż można byłoby poddać ją krytyce (tj. wziąć w nawias epistemologiczny), m. in. za pomocą tych narzędzi, którymi ona sama się posługuje.

Podstawowym chyba (a w każdym razie niezmiernie cennym) narzędziem poznawczej krytyki, jakim będę się na gruncie naszej teorii kultury posługiwać, jest - dostarczona przez, rozwijaną na gruncie tej teorii kultury, teorię poznania (określona mianem epistemologii historycznej - 1977, 1980, 1988) - kategoria korespondencji istotnie korygującej. Mówiąc najprościej, ten zawile brzmiący termin oznacza operację, jakiej dokonuje ktoś stojący w promieniach światła słonecznego i zerkający zarazem w głąb platońskiej jaskini. Widzi cienie tańczące na ścianie jaskini, a jednocześnie ma przed oczyma obiekty rzucające te cienie. Obserwując ten cały układ potrafi wyjaśnić, dlaczego trójwymiarowy i kolorowy posąg, np. boga wiatru, jawi się (i musi się jawić) jaskiniowcom jako dwuwymiarowa ciemna

plama. Z procedurą korespondencji mamy zatem wtedy do czynienia, gdy nasza własna wiedza dostarcza takiego układu odniesienia, który jest "futurałem" na tyle pojemnym, iż można nim umieścić nie tylko wiedzę krytykowaną, tj. korespondowaną, lecz także wiedzę o okolicznościach, które przesądziły o tym, iż owa krytykowana i "błędna" wiedza mogła być efektywnym narzędziem orientacji w świecie jakiejś zbiorowości (tj. mogła wystąpić w roli efektywnego kontekstu subiektywnego jakiejś sfery praktyki życiowej tej zbiorowości)⁴.

Przed wszystkim zaś akceptowane tu jest podejście Kmity do strukturalistycznej koncepcji opozycji: "metonimia - metafora". Uznał on, iż koncepcja ta

przy całej swej mglistości kryje w sobie intuicje posiadające niezwykle istotne znaczenie dla teorii kultury i metodologii badań nad kulturą, a także dla kulturoznawczo uprawianej teorii poznania. Stanowią one mianowicie pewną nić, po której dojść można do kłębka powiązań oddzielnych skądinąd obszarów kultury, a zarazem przeciwstawnych sobie sposobów myślenia o świecie (1985: 125).

Dodam zarazem, iż, być może, z Kmitowym ustawieniem tej opozycji obejdę się podobnie bezceremonialnie jak sam Autor z koncepcjami strukturalistów (zwłaszcza Edmunda Leacha).

Przejdźmy teraz do naszkicowania historyczno-kulturowego spojrzenia na naukę. Nauka jest tu rozumiana jako taka forma praktyki społecznej, która wytwarza nowe zespoły twierdzeń o potencjalnej przynajmniej efektywności technologicznej (szeroko rozumianej - Kmita 1985:28). Nauka jest przedsięwzięciem uwarunkowanym społecznie, które nie może być wyjaśnione - ani w swej genezie, ani w dalszych przebiegach - bez odwołania się do kategorii społecznych. Procesu produkcji twierdzeń cechujących się wspomnianą efektywnością nie sposób wyjaśnić na gruncie ujęcia indywidualistycznego (czy psychologistycznego), to jest takiego ujęcia, gdzie jako podstawową, elementarną - tj. dalej nieredukowalną - relację przyjmuje się *j e d n o s t k ę n a p r z e c i w ś w i a t a*. Ujęcie takie bywa określane mianem Robinsonowskiego (od Crusoe; por. Gellner 1988:121) lub biblijnego: nie posiadający przesądów, uprzedzeń i złych nawyków, bezgrzeszny ADAM staje naprzeciw świata, przygląda się mu, rozpoznaje to co i nadaje imiona (por. Agassi 1984; Ks. Rodz. 2,19-20). Nauka jest tu traktowana jako przedsięwzięcie nieredukowalne społeczne (dalsze fragmenty rozważań przedstawią pewne argumenty na rzecz tego założenia - bliskiego Kmicie od samego chyba początku jego zainteresowań nauką). Nie znaczy to jednak, iż nie ma ono wymiaru lub/i konsekwencji jednostkowych.

Prawdopodobnie zarówno jedną z historyczno-społecznych przesłanek nauki, jak i jedną z jej społecznych konsekwencji jest określony, specyficzny stosunek jednostki do świata. Pewne, specyficzne - bo lokalne czasowo i przestrzenne - usytuowanie jednostki naprzeciw świata. Usytuowanie to nie stanowi cechy, jaką jednostka uzyskuje przez sam fakt swego przyrodzenia. Usytuowanie to powstaje w długotrwałym i bolesnym procesie zmian kulturowych. Procesie, który na gruncie współczesnej wiedzy antropologicznej i historycznej trudno byłoby uznać za naturalny i nieuchronny. Stanowił on raczej jedynie możliwość historyczną, która

zrealizowana została dzięki szczególnemu, i w istotnych aspektach przypadkowemu, splotowi warunków. Jednym z tych warunków było "wynalezienie" jednostki jako "Ja" odrębnego od reszty istnienia (por. Kon 1987: rozdz. 2). Bez odkrycia "Ja", nauka - rozumiana w powyższy sposób - nie byłaby prawdopodobnie możliwa (pewne argumenty na rzecz tej tezy będą wysunięte dalej). Z drugiej strony, społeczne zafunkcjonowanie nauki ogromnie przyczyniło się do jeszcze silniejszej artykulacji, specyfikacji jednostkowej indywidualności.

Nauka - zarówno rozumiana jako specyficzna instytucja społeczna, jako pewna forma praktyki społecznej, jak i jako pewien sposób ustosunkowania się do świata - nie jest uniwersalną składową życia społecznego. Inaczej mówiąc, nie występuje we wszystkich typach kultur, na wszystkich etapach rozwoju społecznego. Nie jest składową uniwersalną i przeto nie jest tym składnikiem życia społecznego, który jest niezbędny dla reprodukcji tego życia. Nauka nie powstała we wszystkich cywilizacjach. Autonomiczne wyłonienie się nauki jako instytucji stanowiącej osobny, istotny, człon społecznego podziału pracy, nastąpiło tylko raz i na jednym tylko obszarze kulturowym - gdzieś w okolicach siedemnastego wieku w łonie cywilizacji zachodnioeuropejskiej. Pod tym względem geneza nauki zdaje się być przypadkiem podobnym do genezy kapitalizmu (por. Gellner 1988; Czarnota, Zybortowicz 1989). Spostrzeżenie powyższe nieraz już było czynione i nieraz też zastanawiano się już nad przyczynami takiego stanu rzeczy.

Dlaczego nowoczesna nauka, matematyczne przedstawienie hipotez dotyczących przyrody, ze wszystkimi swymi skutkami dla zaawansowanej techniki, szybko i błyskotliwie rozwinęła się wyłącznie na zachodzie w czasach Galileusza?

pyta się Joseph Needham (1984:11). Rezygnując w tym miejscu z próby ustosunkowania się do koncepcji tego autora, chcę zaproponować taką odpowiedź, dla której przestrzeń interpretacyjną znajduję w obrębie teorii kultury Kmita (będzie to odpowiedź raczej niezgodna z wcześniejszymi koncepcjami tego autora).

Owa odpowiedź na powyższe pytania brzmi następująco: nauka mogła powstać tylko w tym społeczeństwie, w którym już wcześniej zaistniał (lub przynajmniej wyłaniał się) właściwy dla niej przedmiot poznania. Inaczej mówiąc, nauka nie mogła zinstytucjonalizować się społecznie tam, gdzie nie było co poznawać; albo - dokładniej - tam, gdzie ze społecznego punktu widzenia nie było co poznawać. Nie tylko bowiem sama nauka (jako instytucja społeczna), ale też i jej przedmiot są produktami historii - są wyborem pewnej kulturowo uregulowanej praktyki społecznej.

Żeby nauka mogła być w ogóle zainicjowana potencjalni badawcze muszą być przekonani, że w ogóle jest coś do poznania. Żeby się społecznie zinstytucjonalizowała, przekonane o tym muszą być nie tylko ciekawskie jednostki, lecz musi przekonanie takie stać się faktem kulturowym, społecznym.

Jeśli naukę będziemy rozumieli tak, jak zostało to powyżej określone, to warunkiem niezbędnym jej społecznego zaistnienia jest wynalazek przedmiotu poznania, jako czegoś, co jest od wiedzy (języka, słowa, mowy, etc.) różne. Czyli wynalazek rzeczywistości istniejącej obiektywnie. Wynalazek czegoś, co nie jest w całości już przez wiedzę ogarnięte, czegoś, co się w wiedzy tylko uobecnia, lecz

istnieć może także poza nią. Słowem: warunkiem tym jest wynalazek kategorii prawdy obiektywnej.

Określenie "wynalazek" wydaje się tu być na miejscu, zwłaszcza gdy wynalazki odróżnimy od produktów naturalnej ewolucji, tak jak robi to Alvin M. Liberman. Píše on:

Mowa pojawiła się pierwsza w historii naszej rasy, pismo dopiero na drugim miejscu. Co więcej, należy ono do względnie świeżych osiągnięć. Mowa stanowi produkt naturalnej ewolucji, a przynajmniej mamy prawo tak zakładać z uwagi na to, że jest to umiejętność uniwersalna. Pismo natomiast stanowi niewątpliwie wynalazek. Najprostszy sposób zapisywania - za pomocą alfabetu - tak dalece odbiegł od biologicznych korzeni człowieka, że odkryto go tylko raz w trakcie całej historii (1980:170).

Przedmiot poznania nauki jest produktem historii, a bezpośrednio - kultury. To w obrębie kultury musiał nastąpić cały szereg rozwarstwień kategorialnych ("odklejeń" - jak lubię mówić) aby powstała przestrzeń dla poznania naukowego. Kmitowska charakterystyka opozycji: metafora-metonimia dostarcza narzędzi pojęciowych dla podjęcia próby opisu tego procesu rozwarstwień. -

To kultura - wytworzone w jej obrębie zasoby kategorialne - wyznacza obszar tego, co naukowcy wyobrażają sobie jako obiekty do zbadania. Wyznacza w sensie znacznie mocniejszym, niż ten strywializowany już na gruncie socjologii wiedzy, gdy ta orzeka, że swe wyjściowe sytuacje problemowe badacze zaczerpują z życia społecznego. Nie chodzi tylko o to, iż lokalne problemy społeczno-historyczne ustanawiają obszary doniosłości (wrażliwości) poznawczej (decydując m. in. o kierunkach badań). Nie chodzi też tylko o to, iż zasoby danej kultury (kategorie i standardy) wysocjalizowane badaczom przesądzają w sporej mierze o ich wyposażeniu intelektualnym (instrumentarium pojęciowym) i standardach ich postępowania poznawczego. Rzecz ma charakter znacznie bardziej fundamentalny. Kultura musi uzyskać pewne właściwości, muszą być dokonane wynalazki pewnych kategorii (takich np. jak kategoria podmiotu, przedmiotu, kategoria ich separacji), aby ten typ relacji poznawczej, na której przedsięwzięcie naukowych poszukiwań się opiera, którą zakłada, mógł się ukonstytuować.

Tylko niektóre kultury, w niektórych fazach swego rozwoju takie właściwości uzyskały. W dalszym ciągu spróbuję opowiedzieć, na czym właściwości te polegają i naszkicować, jakimi drogami dochodziło do ich uformowania się. Opowieść ta będzie zarazem częściową dekonstrukcją naukowej wizji świata i roszczeń nauki do uniwersalnej ważności jej metody. Inaczej mówiąc, będzie próbą istotnie korygującego skorespondowania rozumu naukowego.

Przedmiot poznania naukowego jest produktem historii. [Nawiasem mówiąc, metafora produktu i produkcji wydaje się tu być bardzo na miejscu. Proces produkcji nie jest bowiem procesem wytwarzania czegoś z niczego, jest procesem nadawania określonych właściwości jakiemuś substratowi przedustawnemu, nadawania formy jakiejś "materii" (por. Kołakowski 1967:52)]. To okoliczności natury społecznej, historycznej, odpowiedzialne są za sposób, w jaki naukowcy wyobrażają sobie "to, co jest do poznania". Teoria kultury zajmuje się właśnie opisem

procesu, który doprowadził do ukonstytuowania się właśnie takiego, a nie innego przedmiotu poznania naukowego. Inaczej mówiąc, próbuje wyjaśniać skąd wzięła się ontologia, w którą wierzy nauka (zob. Pałubicka 1990).

Ale z perspektywy teorii kultury można też spróbować zrobić coś więcej. Można próbować wskazywać okoliczności natury społecznej, z którymi wiąże się możliwość lub nawet potrzeba wykroczenia poza ten obszar i sposób poznania, który nauka uznaje za rzeczywiście istniejący. Można próbować posłużyć się teorią kultury dla delegimityzacji wyobrażeń nauki o jej własnych powinnościach oraz dla uprawomocnienia odmiennego modelu poznania. Zastanowieniu się nad możliwościami i sensownością takiego właśnie przedsięwzięcia ma służyć niniejszy tekst.

Na zakończenie informacji o tych założeniach społeczno-regulacyjnej -teorii kultury, które będą współtworzyły układ odniesienia dla dalszych rozważań, krótkie wskazanie na te elementy, do których zgłaszam poważniejsze zastrzeżenia. Chodzi o dwa elementy odziedziczone z tradycyjnych interpretacji materializmu historycznego: o ekonomizm i teorię postępu. Przyjęta przez Kmitę koncepcja struktury społecznej jako hierarchicznej struktury funkcjonalnej, gdzie nadrzędna determinacyjnie jest zawsze praktyka materialna i związana z tym koncepcja funkcjonalno-genetycznej determinacji świadomości społecznej (1976, 1991) wydaje mi się trudna do obrony. Skoro - jak przyznaje sam Kmita w jednej z późniejszych prac (1984) - dla reprodukcji życia społecznego odtwarzanie materialnych warunków praktyki społecznej jest tak samo niezbędne jak odnawianie ludzkich wyobrażeń o naturze świata, tezę o przewadze determinant idących od ekonomiki wolałbym zastąpić tezą o swego rodzaju symetrii wpływu obu kontekstów życia społecznego: obiektywnego i subiektywnego.

Z teorią postępu wiążą się założenia - nigdy (o ile wiem) przez Kmitę *explicitie* bliżej nie analizowane i artykułowane - o naturalnym, prawidłowym przechodzeniu praktyki społecznej od sposobów produkcji mniej rozwiniętych, do kolejnych, wyżej rozwiniętych. By nie wikłać się tu w gąszcz zagadnień o charakterze teoretycznym, powiem tylko, że np. na gruncie współczesnych badań nad genezą kapitalizmu teza o naturalnym, prawidłowym przejściu do kapitalizmu (czy to od feudalizmu, czy po prostu od społeczeństw pre-industrialnych) uznawana jest za empirycznie bezpodstawną.⁵

Podsumujmy ten fragment wskazujący ważne dla dalszych dociekań elementy interesującej nas teorii kultury: można powiedzieć, iż teoria ta dostarcza kategorii dla postmodernistycznej charakterystyki nauki jako takiej drogi poznania, która nie jest kompetentna uniwersalnie.

Metonimia i metafora w świetle społeczno-regulacyjnej teorii kultury

Na gruncie nowożytnego myślenia naukowego wyraźnie odróżniane są dwa rodzaje związków (relacji): metaforyczny i metonimiczny. Ten pierwszy określa się też mianem związku symbolicznego (symbolizowania) lub reprezentacji, drugi natomiast mianem związku przyczynowo-skutkowego.

Jak zauważa Kmita,

Najczęściej bodaj powtarzająca się intuicja, towarzysząca użyciu słów "symbol" czy "symbolizowanie", sprowadza się do wyobrażenia sobie określonego, konkretnego zjawiska, które myślowo zastępuje jak gdyby pewne inne - w taki sposób, że percypując to pierwsze, czyli symbol właśnie, nie myślimy o nim, lecz koncentrujemy naszą uwagę na tym drugim, a przy tym związek między nimi, czyli związek symbolizowania, jest natury arbitralnomyślowej, czasem powiada się - arbitralny. To, że związek symbolizowania jest natury arbitralno-myślowej, można wyrazić przy pomocy stwierdzenia, że nie jest obiektywnym zjawiskiem typu: przyczyna-skutek lub typu: część (fizyczna) - całość (fizyczna). Związek obiektywny ma być od myśli ludzkiej niezależny, tzn. ma występować bez względu na to, czy myśl owa zdaje sobie z niego sprawę. Związek symbolizowania - odwrotnie - występować ma tylko dlatego, że myślowo został ukonstytuowany, że przynajmniej obojętne jest, czy występuje poza tym w rzeczywistości związków obiektywnych. Niekiedy nawet uważa się, iż został on ukonstytuowany na gruncie powszechnej umowy, "konwencji" w danej społeczności, że takie to a takie zjawisko konkretne będzie rozumiane jako reprezentacja pewnego zjawiska innego. Wychodząc z tego punktu widzenia powiada się konsekwentnie, że symbol i symbolizowanie są z istoty swej konwencjonalne (1989 b: 188).

Inaczej mówiąc - co będzie dla nas ważne - każdemu z tych związków przypisuje się radykalnie inny status ontologiczny.

Uważa się, iż czymś całkiem innym ze swej istoty, natury jest wyobrażenie sobie, narysowanie czy wypowiedzenie nazwy - powiedzmy bawołu - od, na przykład, jego nakarmienia lub upolowania. Oba rodzaje wydarzeń rozgrywają się, zachodzą w różnych światach, między którymi nie ma żadnych faktycznych powiązań. Ci, którzy tego nie pojmują, mogą zostać oskarżeni o to, iż praktykują myślenie magiczne, czyli ulegają przesądom.

Na gruncie nowożytnej ontologii, modląc się o pomyślne łowy, w najlepszym razie mogę się odprężyć lub zmobilizować mój organizm do sprawniejszego działania, lecz nie jestem w stanie wyrzucić żadnego rzeczywistego wpływu na szlak wędrówki bizonów, ani na ich "chęć" bycia upolowanym. Nie istnieje żadne rzeczywiste oddziaływanie stanu mego umysłu na fizyczne stany świata zewnętrznego - np. na lot strzały z łuku, czy zachowanie się tropionej zwierzyny. Joseph Agassi powiada, iż jeśli na przykład weźmiemy pod uwagę indiański taniec deszczu jako taki (to jest w oderwaniu od szerszego kontekstu kulturowego, w którym występuje), to taniec ten jest "bezużyteczny, przynajmniej na tyle, ha ile wchodzi w grę świat fizyczny, niezależnie od tego, jaki wpływ wywiera taniec deszczu na tancerza". Wprawdzie Paul Feyerabend powiada, iż nie możemy wiedzieć tego, jaka była fizyczna skuteczność tańca deszczu w Ameryce Północnej zanim przybyli tam Europejczycy, lecz Agassi powiada wprost, iż argument ten ignoruje (Agassi 1984:18).

Mylenie tych dwóch związków: reprezentacji i przyczynowego - zwłaszcza branie pierwszego za drugi - traktowane jest w naszej kulturze jako przejaw niedojrzałości psychicznej, wyraz wiary w przesady, niezdolność odróżnienia tego, co pomyślane tylko, od tego co faktyczne, tego co subiektywne, od tego co obiektyw-

ne itd. empirycznie, intersubiektywnie (czytaj: obiektywnie) wykazujemy niedowiarkom (czy raczej nad-wiarkom), iż faktycznie wpływać na kształt świata możemy tylko przez związki przyczynowe, nie zaś przez modlitwę, trzymanie kciuków za zdającego egzamin, nie przez dobre lub złe myślenie o kimś lub przez unikanie wywoływania wilka z lasu (czyli niemówienie o tym najgorszym, co może się przydarzyć), czy inne czary-mary. Znamy niezliczone przykłady niemocy modlitwy w obliczu nagiej fizycznej przemocy lub kataklizmów przyrodniczych. Powiadamy: świat może zmienić działanie techniczne, a nie zaklęcia. Postawy ludzi wierzących w "przesady" traktowane bywają dziś jako relikty mniej lub bardziej odległej przeszłości. Wydaje się bowiem, iż wśród antropologów panuje zgoda, że myślenie, które "uważa", iż za pomocą manipulacji symbolicznych można oddziaływać w pożądanym kierunku na ważne dla praktyki życiowej stany świata, stanowi raczej normę niż wyjątek w niektórych rodzajach społeczeństw (czy środowisk, grup) - w tych, które określane bywają mianem "pierwotnych". Myślenie tych społeczeństw nazywane jest magicznym, gdyż symbole nie są tam postrzegane jako obiekty szczególnej myślowej natury, które zastępują (reprezentują jedynie) obiekty inne, bardziej rzeczywiste i prawdziwe. Co więcej, samo rozwarstwienie świata na myśl i byt, na słowo i rzecz, na znaczące i znaczone nie jest tam dokonane, a być może nawet nie jest możliwe do uczynienia. Bronisław Malinowski ujmuje to tak:

język w swoich pierwotnych formach powinien być ujmowany i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że pierwotnie - u niecywilizowanych, dzikich ludów - język nie był nigdy stosowany po prostu jako odbicie odzwierciedlanej w nim myśli. Sposób, w jaki pisząc te słowa stosuję go teraz, sposób w jaki musi stosować autor książki, tekstu na papirusie lub napisu wyciosanego w kamieniu, jest bardzo wyszukaną, pochodną funkcją języka. Przy tym sposobie użycia język staje się skondensowanym odzwierciedleniem, rejestracją faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność, jako część ludzkiego zachowania. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli (1981: 262, por. 269, 277).

W kulturach pierwotnych opowieści nie są wyraźnie oddzielone ani od świata (do którego MY je odnosimy), ani od samego opowiadającego. Słowo (język) nie jest odrębne ani od mówiącego podmiotu, ani od przedmiotu do którego się odnosi. Forma i treść nie są rozklejone. Stąd między innymi tabu obejmujące pewne słowa, gdyż nieopatrzne wypowiedzenie ich może prowadzić do niepożądanych (czasem nawet katastrofalnych) zmian w stanie świata języka. Przy tym sposobie użycia języka staje się skondensowanym odzwierciedleniem, rejestracją faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność, jako część ludzkiego zachowania. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli (1981: 262, por. 269, 277).

W kulturach pierwotnych opowieści nie są wyraźnie oddzielone ani od świata (do którego MY je odnosimy), ani od samego opowiadającego. Słowo (język) nie jest odrębne ani od samego opowiadającego. Słowo (język) nie jest odrębne ani

od mówiącego podmiotu, ani od przedmiotu do którego się odnosi. Forma i treść nie są rozklejone. Stąd między innymi tabu obejmujące pewne słowa, gdyż nieopatrzne wypowiedzenie ich może prowadzić do niepożądanych (czasem nawet katastrofalnych) zmian w stanie świata.

Te właściwości myślenia ludów pierwotnych zauważono już dawno. Zdołano przeto nagromadzić sporo interpretacji owego myślenia magicznego. Nie zamierzam robić tu bliższego przeglądu tych interpretacji (można go zresztą znaleźć np. w książce Michała Buchowskiego *Magia* 1985). Porównajmy jedynie dwa ujęcia, do których bezpośrednio nawiązuje Kmita.

Wedle ewolucjonistycznych nurtów antropologii społecznej myśl magiczna oparta jest na błędach poznawczych: formuje się np. w wyniku bezkrytycznego indukcjonizmu właściwego dzieciom lub osobnikom niedorozwiniętym. Zdaniem Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity, ujęcie jakie zaprezentowali strukturaliści (przywołani w tym kontekście są Levi-Strauss i Edmund Leach) stanowi w stosunku do podejścia ewolucjonistów postęp poznawczy. Wedle strukturalistów bowiem, myśl magiczna nie jest po prostu błędna, lecz cechuje się swoistą "logiką przejść" polegającą na ustawicznym "przechodzeniu" od związku symbolizowania do związku metonimicznego i odwrotnie (Pałubicka 1984: rozdz. 2; Kmita 1985a: 148-9).

Ilustracją "przejścia" pierwszego rodzaju jest dokonywanie na symbolu danej osoby (np. na rzeczy przez nią posiadanej) różnego rodzaju zabiegów (w najprostszym przypadku niszczenia) mających spowodować określone skutki względem rzeczonyj osoby (np. jej śmierć czy chorobę). Związek symbolizowania "przechodzi" tu w związek metonimiczny. Natomiast ilustracją "przejścia" drugiego rodzaju była sekwencja następującego rodzaju: (1) zranienie kogoś oszczepem (styczność ostrza z raną), (2) powstania związku symbolizowania rany przez ostrze oszczepu, (3) rozgrzewanie do czerwoności ostrza oszczepu nad płomieniem dla spowodowania (związek metonimiczny różny od poprzedniego) zaognienia się zadanej rany (Kmita 1985a:148).

Jednak traktowanie myślenia magicznego jako ustawicznego "przechodzenia" między obu związkami nie jest adekwatne:

Bowiem zakłada się w ten sposób, że podmiot myślenia magicznego, umysł uczestnika kultury, w którym dominuje myślenie magiczne (...), dysponuje pierwotnym rozróżnieniem między związkami obydwu rodzajów i następnie dopiero rządząca nim "logika" różnicę tę znosi, jakkolwiek z drugiej strony stale ją podtrzymuje, skoro logika ta na różnicy owej jest określana. Tymczasem jasno krystalizująca się świadomość różnicy dzielącej związek symbolizowania od związku metonimicznego jest charakterystyczna dopiero dla nowożytnej kultury europejskiej. Tak więc strukturalistyczna koncepcja "logiki przejść" stanowi rezultat swoistego anachronizmu historycznego: imputuje kulturze myślenia magicznego, kulturze pierwotnej, rozróżnienia przeniesione z nowożytnej kultury europejskiej (Kmita 1985a: 148-9).

Dlatego też myślenie ludów pierwotnych Kmita nazywa

magicznym myśleniem synkretycznym, ponieważ ujmuje ono świat jako uniwersum zjawisk powiązanych związkami, z których każdy jest zarazem metonimiczny i symboliczny. Formuła "pierwotny synkretyzm magiczny" ma nie

tylko sygnalizować, że idzie tu o magię pierwotną, lecz to przede wszystkim, że idzie o synkretyzm, który nie polega (jak się zwykle ten termin rozumie) na łączeniu odróżnionych już elementów, ale - przeciwnie - na występowaniu łącznym elementów, które dopiero z późniejszego punktu widzenia traktuje się jako różne.

Trzy przedstawione tu podejścia (ewolucjonistyczne, strukturalistyczne i Kmitowskie) cechuje jednak - mimo niebagatelnych rzecz jasna różnic - wspólny stosunek do magii: nie jest ona traktowana poważnie. Odrzucana jest możliwość, iż związek reprezentacji może być także związkiem oddziaływania rzeczywistego; że symbolami można posługiwać się skutecznie w celu faktycznego wywierania wpływu na bieg rzeczy.

Otóż posługując się ramami teorii kultury Kmity chciałbym rozwinąć hipotezę opartą na poważnym potraktowaniu zabiegów magicznych, tj. na założeniu, iż niekiedy - nie wiadomo dokładnie w jakich warunkach - związek symbolizowania może stanowić podstawę realnego, bezpośredniego oddziaływania na świat, że może mieć charakter jeśli nie tego, co konceptualizujemy jako związek przyczynowo-skutkowy, to postać jakoś inaczej rozumianego, lecz faktycznego w swych efektach związku wpływu, oddziaływania. Chciałbym zatem, w ramach układu odniesienia jakiego teoria Kmity dostarcza, przeprowadzić rozumowanie, od jakiego sam Autor zapewne jest najdalszy. Dokładniej, pragnę posłużyć się ustaleniami co do natury poznania jakie teoria kultury umożliwia, dla uchylenia lub obejścia - w trybie racjonalnym! - pewnych zastrzeżeń, jakie rzecznicy naukowego obrazu świata wysuną przeciw powyższej hipotezie.

Hipoteza ta oznacza bowiem tyle, iż zjawiska paranormalne (w rodzaju wymienionych wcześniej) rzeczywiście mają miejsce. A zatem, że za pomocą "mocy psychicznych" (metafora, którą posługuję się na obecnym etapie rozważań z braku lepszej) można leczyć niektóre choroby, panować nad czyimś zachowaniem, przekazywać informacje innym, umysłom, odnajdywać zaginione osoby i robić wiele innych przedziwnych rzeczy.

Wydaje się, iż najpoważniejsze zastrzeżenia, jakie wysuwane są przez zwolenników naukowego obrazu świata wobec entuzjastów praktyk paranormalnych, można byłoby sprowadzić do dwóch zasadniczych. Po pierwsze, uzyskiwanie oczekiwanych efektów paranormalnych jest powtarzalne w bardzo niskim stopniu. (A trzeba bezwarunkowo zgodzić się ze Stanisławem Lemem, gdy pisze: "zajścia niepowtarzalne nie są substratem nauki" (1975:348)). Po drugie, zachodzenie tych zjawisk narusza szereg dobrze potwierdzonych, w tysiącnych eksperymentach, zasad fizycznych z zasadą zachowania energii na czele.

Wielu badaczy opiera się na tych dwóch zastrzeżeniach jako podstawowych, wyciągając konkluzje wykluczające symbolizowanie jako metodę pozazmysłowego poznania lub zmieniania świata (np. Taylor 1990).

Stoi zatem teraz przede mną zadanie uchylenia, podważenia bądź jakiegoś osłabienia tych zastrzeżeń - jeśli pragnę, by moja hipoteza główna uznana została za godną dalszych dociekań. W tym celu muszę wysunąć kilka hipotez dodatkowych,

od ich mocy (m. in. perswazyjnej) mogą zależeć dalsze losy tego, szkicowanego tu przedsięwzięcia. Przypomnę też, iż - zgodnie przyjętymi wcześniej założeniami - zastrzeżenia przeciw hipotezie głównej winny być uchylone zgodnie z wymogami procedury korespondencji istotnie korygującej.

Służyć mają temu dwie dalsze hipotezy. Określmy je mianem hipotezy podświadomości i hipotezy pola morfogenetycznego (kształtotwórczego). Pierwszą, zawdzięczam łaNOWI Wilsonowi, autorowi popularnych opracowań poświęconych zjawiskom niezwykłym. Twórcą drugiej jest biolog Rupert Sheldrake.

Nim hipotezy te przedstawię, zarysować trzeba koncepcję historycznej, społeczno-kulturowej natury ludzkiego umysłu.

Historia i umysł: wynalezienie "obiektywnej" rzeczywistości

Myślenie scjentyistyczne zakłada jako naturalne, rzeczywiste, prawdziwe, następujące ontologiczne troiste rozwarstwienie świata: na podmiot (mówiący), na język (znaczący) i na świat (znaczoney). Rzeczywistość składa się z owych trzech rodzajów bytów, z których każdy ma odmienny status ontologiczny, cechuje się innym sposobem istnienia.

Mamy do czynienia z wielokrotnym oddzieleniem; jeśli zakładamy jakąś pierwotną jedność, to możemy mówić o odklejeniu. Podmiot jest odklejony zarówno od świata, jak i od języka. Język, wypowiedź jest czymś innym niż to, do czego się odnosi i jest czymś innym od swego autora (weźmy tylko pod uwagę potężny nurt krytyki literackiej, uznającej tekst za autonomiczny przedmiot zainteresowania).

Jaki był historyczny mechanizm tego rozwarstwienia? Jakimi drogami nastąpiło? Czy był to proces prawidłowy, czy przypadkowy? Jakie były jego stadia? Kmita podejmuje ten problem tylko częściowo. Pyta się mianowicie,

jakiemu przeobrażeniu musiała ulec myśl "mitologiczna", aby przeobrazić się w wywodzącą się niewątpliwie z niej genetycznie świadomość artystyczno-genetyczną, czyli (...) - w sztukę" (1985a 150).

Niemniej przeto proponowana odpowiedź stanowi trop, którym warto podążać znacznie dalej niż na to pozwala sobie autor. Wskazuje on na Freudowskie porównanie sztuki do zabawy dziecięcej - kompensacyjnie funkcjonującej jako fikcyjna alternatywa społecznie narzucanej "rzeczywistości". I dodaje:

Cokolwiek można by sądzić o tym porównaniu, tkwi w nim pewna intuicja, która zdaje się prowadzić na trop trafnej, być może, a w każdym razie godnej rozważenia - propozycji wytyczenia linii granicznej między "mito-logiką" a sztuką: pewien składnik obszaru myślowego rządzonego przez "mito-logikę" przestaje być w sztuce traktowany serio, przybiera charakter "zabawowy" w tym sensie, fikcyjalny. Można by w tym miejscu przywołać mnóstwo koncepcji (łącznie z koncepcją Freudowską), które właśnie w momencie fikcyjności dopatrują się cechy definicyjnej dzieła sztuki, a w szczególności - definicyjnej cechy dzieła sztuki literackiej (1985: 151).

Cóż ów wynalazek fikcji, wynalazek opowieści, która nie odsyła do rzeczywistego świata, oznacza w perspektywie dziejów poznania? W perspektywie rozwoju kultury? Mamy tu do czynienia ni mniej, ni więcej, jak z istotnym "wynalazkiem ontologicznym". Wynaleziona zostaje nowa forma istnienia: istnienia fikcyjnego, istnienia tylko w krainie własnej opowieści. I wynalezione zostają nowe możliwości, funkcje języka. Język może mówić o czymś, czego wcale nie było, czego nie ma i o tym nawet, czego w ogóle być nie może. Język uczy się kłamać.

Można wynalazek fikcji uznać za odklejenie języka od bytu, formy od treści. Rozdzielenie czegoś, co wcześniej było nierozłączne. Ale można też powiedzieć, iż nastąpiło pomnożenie bytu, wynalezienie formy istnienia, która wcześniej nie "istniała". Narodził się świat opowieści, będący - niekiedy przynajmniej - światem alternatywnym wobec tego rzeczywistego. Być może to właśnie fikcja i kłamstwo stworzyły przestrzeń dla zmiany społecznej, wyzwoliły (stworzyły?) generator różnorodności kryjący się w języku.

Wynalazek fikcji był też może zarazem wynalazkiem kategorii (lub warunkiem jej wynalezienia) obiektywnej rzeczywistości. Rzeczywistości innej niż wszelkie opowieści o niej. Skoro język niekiedy opowiada fikcje, to świat rzeczywisty i język nie są tym samym. Rozpadł się Słowoświat. Tylko niektóre słowa mówią o świecie. Tylko niektóre są prawdą.

Nie jest, być może, dziejowym przypadkiem, iż cud grecki - ów fantastyczny rozwój sztuki i filozofii - nastąpił tam właśnie, gdzie dokonano wynalazku i sakralizacji prawdy.

Kategoria prawdy (...) odpowiada w dużej mierze pojęciu świętości; ujawnia bowiem to, co być musi, co jest podstawą wszelkich innych form istnienia. Prawdziwe znaczy tu tyle, co ontologicznie autentyczne, mające udział w bycie (Filipowicz 1988: 25).

Nie jest jasne (i być może nie sposób tego wyjaśnić) co wyprzedzało lub/i co było warunkiem czego: wynalazek fikcji warunkiem zadomowienia się w kulturze kategorii prawdy, czy też odwrotnie. Być może wchodził w grę proces synergiczny. Tak czy owak, powiązanie między tymi kategoriami wydaje się nieprzypadkowe.

Sztuka narodziła się w każdym razie wtedy, gdy związek symbolizowania został odcedzony z komponent metonimicznych: gdy opowieść przestała być zaklęciem mającym na celu skutki praktyczne, gdy bawół namalowany na ścianie jaskini stał się "tylko" przedstawieniem świata, a nie sposobem na jego oswojenie czy upolowanie; gdy śpiew przestał być sposobem prześlągiwania bogów, czy po prostu życiem samym. Gdy utracił swą powagę. Stał się zabawą (por. Jasiński 1989).

Odklejenie świata od języka było, być może warunkiem uznania, iż nie cały świat mieści się w języku. Że istnieje nieznanne, które może zostać odszukane i uchwycone w prawdziwej opowieści, w opowieści, która dopiero ma zostać ułożona.

Zatem interesujące mnie fazy społecznego rozwoju poznawczego (a zarazem, w jakimś sensie, fazy rozwoju kultury) układałyby się np. tak:

- S ł o w o ś w i a t (myślenie "nieoswojone", "mito-logika", "magiczne myślenie synkretyczne");

- w y n a l e z i e n i e f i k c j i i s z t u k i (słowo i opowieść uzyskują własną, samodzielną bytowość);

- w y n a l e z i e n i e p r a w d y (słowo i świat są oddzielone, ale zarazem wiąże je specyficzna relacja, w której słowo może świata poszukiwać i przybliżyć się doń);

- o d d z i e l a n i e z w i ą z k ó w m e t a f o r y c z n y c h o d m e t o n i m i c z n y c h (proces do dziś historycznie nie zakończony);

- i n s t y t u c j o n a l i z o w a n i e p o z n a n i a n a u k o - w e g o i właściwej mu ontologii;

- k o l o n i z a c j a ż y c i a s p o ł e c z n e g o p r z e z r a - c j o n a l n o ś ć i n s t r u m e n t a l n ą i właściwe jej typy wizji świata.

Zaproponowana tu sekwencja faz rozwoju poznawczego nie powinna być traktowana jako naturalna, prawidłowa i nieuchronna. Kolejne fazy nie oznaczają tu warunków wystarczających dla przejścia do fazy następnej, a jedynie warunki niezbędne. Wszystkie te fazy ujęte są w wymiarze kulturowo-kategorialnym. Znaczy to, iż próbuję wskazać, jakimi zasobami pojęciowymi musi kultura dysponować, aby możliwe było jej wkraczanie w fazy kolejne.

Daleki byłbym od wyjaśniania dynamiki kultury za pomocą rekonstrukcji jedynie wewnętrznej logiki jej kategorii. Nie sądzę, iż wszystko dałoby się wytłumaczyć przez założenie, że wynalazek jednej kategorii (np. fikcji) nieuchronnie musi prowadzić do wynalezienia i instytucjonalizacji kategorii kolejnych. Sądzę, iż w owym - fundamentalnie skądinąd ważnym - procesie rozwoju kategorii kluczową (w sensie warunku niezbędnego) rolę odgrywać mogły, a zapewne i musiały, "materialne" narzędzia i nośniki, za pomocą których oraz w ramach których kultura się reprodukuje. Jednym z takich nośników (komponentów? form? instrumentów?), którego znaczenie trudno przecenić, było pismo - zwłaszcza alfabetyczne.

Właśnie roli pisma i czytelnictwa w rozwoju poznania ludzkiego poświęcona jest książka znanego antropologa brytyjskiego, Jacka Goody'ego *Udomowienie nieoswojonego umysłu*⁶. Koncepcja Goody'ego opiera się m. in. na spostrzeżeniu, iż Levi-Straussa dychotomia dwóch stylów myślenia: pierwotnego ("nieoswojonego") i współczesnego ("udomowienia") nie daje możliwości wyjaśnienia procesu przekształcania się stylu pierwszego w drugi, nie pokazuje mechanizmu tej transformacji. Potrzebne wyjaśnienie możemy natomiast uzyskać, gdy rozpatrzymy pojawienie się pisma.

Nadając komunikacji ustnej formę materialną pismo sprawia, iż ludzie uzyskują dystans wobec swych aktów werbalnych, co w efekcie prowadzi do wykształcenia się takich umiejętności intelektualnych, których powstanie bez pomocy pisma byłoby wielce utrudnione. Dzięki owemu dystansowi człowiek może teraz

badać to, co mówi, w bardziej obiektywny sposób. Może stawać z boku, nawet poprawiać swój własny produkt (Goody 1978: 150).

Słowo utrwalone na piśmie przestaje być bezpośrednio związane z kontekstem działania, samo staje się przedmiotem działania. Człowiek zyskuje umiejętności krytyczne, racjonalne, rozwija się sceptycyzm i logika (Goody 1978: 37).

Z koncepcją Goody'ego dobrze harmonizują wcześniejsze spostrzeżenia Karla R. Poppera, który prażródła czegoś w rodzaju metody naukowej znajduje w starożytnej Grecji (gdzieś w okolicach szóstego i siódmego wieku p.n.e.) i wiąże je z wyłonieniem się "postawy krytycznej" wobec wcześniejszych systemów wiedzy (głównie mitów). Postawa ta oznaczała (lub/i była powodowana przez) rozwój tego, co Popper określa mianem argumentacyjnej (*argumentative*) funkcji języka i którą chce wyraźnie odróżnić od wcześniej ukształtowanej funkcji opisowej. Posłużenie się językiem jako narzędziem do podważenia prawidłowości jakichś mitów czy doktryn uruchomiło proces, który zaowocował powstaniem nauki (Popper 1975: 235-9, 347-8). W tym kontekście Popper nie wspomina o roli pisma, wydaje się jednak jasne, iż wskazany przez Goody'ego dystans, jaki dzięki piśmie podmioty uzyskują względem swych wypowiedzi, sprzyjać musiał formowaniu się owej funkcji argumentacyjnej.

Rozpatrując interesujący nas proces rozwoju poznawczego w perspektywie dziejów kultury europejskiej zauważmy, iż potencjał zmian (przestrzeń eksploracji), utworzony przez wynalazek pisma i kategorii prawdy, został spacyfikowany przez inne Pismo - tym razem z dużej litery. Droga do prawdy przez duże P została wskazana przez teksty zawierające Objawienie. Droga ta miała wieść przez studiowanie Pisma i wsłuchiwanie się w głos Boga. Prawdy nie trzeba było już tropić po omacku. Zadania poznawcze zostały sprowadzone do interpretacji głosu Pana. Skuteczne skierowanie energii poznawczej w tę właśnie stronę spetryfikowało wiedzę i jej świat. Wyznawcy Pisma nie poszukiwali nowych prawd, żyli bowiem w przekonaniu, iż są w posiadaniu Prawdy.

Świat został uruchomiony dopiero wtedy, gdy obok (lub miast) lektury Pisma zabrano się do wertowania Księgi Natury, gdy przyrodę zaczęto bezpośrednio wypytywać o jej prawdy. Starożytni Grecy Księgę Natury wynaleźli, a teologom chrześcijańskim udało się przekonać (nie bez pomocy ziemskich sił) tropicieli prawdy, że właściwą drogą do wszelkich tajemnic jest szukanie wzroku Boga. Chcę poznać Boga i duszę, nic więcej - oświadczył Św. Augustyn. Owa transcendentalizacja prawdy, jej lokalizacja w tekstach Objawienia, mogła - a być może musiała - jawić się rozumowi poszukującemu prawdy, jako droga na skróty, znacznie mniej mozolna niż ścieżka poszukiwań empirycznych (Gellner 1988: 101; por. Agassi 1984: 16).

Dynamizm epoki nowożytnej stał się możliwy wtedy, gdy lektura Księgi Natury została zinstytucjonalizowana. Nie będzie nas tu jednak interesował ani opis tego procesu, ani wskazywanie innych sił go uruchamiających (w nader inspirujący sposób robi to Ernest Gellner w pracy *Plug, miecz i książka. Struktura dziejów ludzkich*, 1988). Ważny dla nas będzie pewien tylko aspekt i efekt tego procesu. Chodzi o ten wątek, który doprowadził do ukształtowania się takiego pojmowania obiektywności - tego, co rzeczywiste, naprawdę istniejące - które prowadziło do

uznania za niepoważne lub/i czysto subiektywne, wszystkiego, co nie nadaje się do zreprodukowania w intersubiektywnie kontrolowanych warunkach.

Można powiedzieć, iż świat zakładany przez ontologię naukową (czy może lepiej: scjentyistyczną) jest, z jednej strony, światem rozwarstwowanym troiście: na podmiot, język i świat; a z drugiej strony jest ontologicznie wykastrowany. To, co nie jest technologicznie (przy szerokim rozumieniu tego pojęcia) reprodukowalne (por. Jasińskiego koncepcję natury zreprodukowanej - 1987:155), nie jest prawdziwe, rzeczywiste. W najlepszym razie może temu przynależeć istnienie subiektywne, wyobrażone - pokrewne naturze Kaczora Donalda. Jak coś się nie daje reprodukcować w sposób powtarzalny, to nie daje się intersubiektywnie potwierdzić, a gdy nie daje się w taki sposób potwierdzić, to tego nie ma!

Technika (ciągle ekspandująca dzięki sokom wydzielanym przez naukę) oparta jest właśnie na metonimicznym ustosunkowaniu się do świata. Owo ustosunkowanie się staje się również pewną cechą lub skłonnością umysłu. Ekspansja techniki na kolejne sfery życia społecznego jest zarazem procesem kolonizacji umysłu, jest procesem pozbawiania związku symbolizowania jego magicznej mocy wpływu. Spojrzenie takie jest w pełni zgodne z zadeklarowanym wcześniej antyindywidualizmem metodologicznym (a także i ontologicznym). W odróżnieniu od samego Kmita, który antyindywidualizm ten ujmuje w planie, by tak rzec, ekstensywnym (mam na myśli zakres zjawisk jakie podlegają wyjaśnianiu przez wskazanie na przyczyny ze swej natury społeczne), zakładany tu antyindywidualizm określam mianem intensywnego lub głębokiego. Chcę za pomocą tej metafory wyrazić intencję co do stopnia głębokości, z jaką warunki społeczne ingerują w naturę człowieka, a zwłaszcza - co interesuje mnie w tym wypadku najbardziej - w jego umysł.

Odwołajmy się w tym miejscu do wypowiedzi Marxa W. Wartofsky'ego:

(...) To my jesteśmy tym, kto w y m y ś l a (*invent*) lub t w o r z y umysł, konstruuje go i przekształca historycznie; umysł ludzki stanowi, by tak rzec, arenę naszej społecznej i historycznej praktyki, o tyle, o ile praktyka ta ma charakter poznawczy, tj. o tyle, o ile rozumie samą siebie w zapośredniczonej formie reprezentacji. Przeto sposoby poznawania, metody dochodzenia do wiedzy nie są po prostu różnymi sposobami, w ramach których dana struktura, zwana umysłem, funkcjonuje; są raczej tym właśnie, czym umysł j e s t , konstytuują tę normatywną kategorię świadomości refleksywnej, którą nazywamy wiedzą. Co więcej, konstytuują ją jako historycznie zmieniającą się kategorię (1987: 371).

By nieco przybliżyć to stanowisko (choć obawiam się, iż można je przez to strywalizować) przywołajmy tu badania, z których wynika, iż praca półkul mózgowych jest różna w zależności od używanego języka - u Indian Hopi prawa półkula pracuje ponoć bardziej niż u Anglików.

Idea, do wyrażenia której zmierzam, jest taka: moce umysłu, sposoby jego pracy, są tworzone (lub współtworzone) społecznie. W szczególności rozwój technicznych form panowania nad światem (form praktyki społecznej) prowadził do coraz szerszego spychania mocy symbolizowania na margines (por. Mitchell

1989:130-1). Na margines w podwójnym sensie. Po pierwsze: pod względem roli praktyk magicznych w całokształcie działań praktycznych, istotnych dla społecznej reprodukcji - zostały one skazane na banicję. Przyczyniały się do tego m. in. fizyczne eksterminacje osób, które moce takie demonstrowały - sytuację tę niechaj sygnalizuje puszczanie czarownic z dymem. Moce symbolizowania zostały też zepchnięte na margines aktywności mentalnej - choćby tylko przez uczynienie czarów negatywnym bohaterem opowieści przekazywanych dzieciom w ramach socjalizacji pierwotnej. Interesujące nas moce zostały zepchnięte jeszcze głębiej w podświadomość - gdzie i tak zdaje się być ich matecznik. Magia była zatem zwalczana zarówno pojęciowo (poprzez rozmaite formy jej delegitymizacji), jak i drogą przemocy fizycznej - przez tępienie, likwidację, wreszcie "leczenie" w szpitalach psychiatrycznych tych, którzy potrafili związek symbolizowania wykorzystać na sposób metonimiczny.

Zauważmy przy okazji, iż jeśli historyczny rozwój kultury spychał owe zdolności psychiczne na ów podwójny margines, to krytyka roszczeń rzeczników istnienia tych zjawisk, oparta na analizach statystycznych, może być w znacznym stopniu bezpodstawna.

Pozostając w ramach tej analizy kulturowo-historycznej przejdę teraz do spostrzeżeń Iana Wilsona - autora, który swój entuzjazm dla zjawisk paranormalnych stara się dyscyplinować wymogami sceptycyzmu poznawczego. Rozważając te właściwości podświadomości, które zdają się wskazywać na istnienie nadnaturalnych (tj. nie-standardowych na gruncie kultury współczesnej) zdolności poznawczych, m. in. przewyciężających ograniczenia związane z odległością, Wilson wskazuje, iż zdolności te zdają się powstawać

głównie z pomocą wyobraźni wizualnej, a więc procesu starszego i zakorzenionego w nas głębiej niż słowne sposoby porozumiewania się. (...) odbywa się to na poziomie nieświadomości. Przemawia za tym m. in. siła, z jaką zjawiska te występują u ludów, które nie zdążyły jeszcze rozwinąć pisma ani nowoczesnych środków komunikacji... (1990: 147).

Być może, właśnie upowszechnianie się pisma wywarło destrukcyjny wpływ na zdolności manipulacji symbolicznych; być może ono właśnie walenie przyczyniło się do rozpadu myślenia synkretycznego, do wydestylowania dwóch związków, które są przedmiotem naszej uwagi. To zapewne pismo właśnie przyczyniło się do zainicjowania lub/i pogłębienia procesu "odklejania" myśli od bytu i podmiotu. Tekst pisany, to słowo, które może się autonomizować, może być rozpatrywane zarówno w oderwaniu od autora, od jego intencji, jak i w oderwaniu od odniesienia przedmiotowego, jakie autor ze swą wypowiedzią łączył. Język utrwalony w piśmie uzyskuje swoje własne życie (por. Prower 1990). Jeśli Wartofsky'ego model umysłu jest trafny, to owo odklejenie, które dokonało się na arenie życia społecznego, nie mogło nie wywrzeć potężnego wpływu na poznawcze (a być może nawet na fizjologiczne) charakterystyki umysłu.

Pismo umocniło specyficzny status ontologiczny fikcji; umocniło społeczną i jednostkowo-psychiczną rolę języka jako osobnej rzeczywistości. A zarazem wtłoczyło

- być może - ludzką wyobraźnię w ramy, style symbolizowania, które poprzez ujawnienie ułomności Słowa dokonało odczarowania symboli. Poprzez ukazanie arbitralności znaku Słowoświat niemal został pogrzebany. Owo odczarowanie Słowa byłbym skłonny rozumieć prawie dosłownie. Nie tylko - jak czyni to, nawiązując do Webera, Kmita. Mówi on o procesach wyodrębniania się sfery światopoglądowców, teologiczno-religijnej oraz - później - ściśle praktycznej sfery działań techniczno-użytkowych, produkcyjno-konsumpcyjnych, z całokształtu kultury, co w efekcie owocuje desakralizacją kolejnych sfer życia społecznego (1984a:158). Owo - definitywne zdawałoby się - odklejenie słowa od rzeczy, poprzez ukazanie arbitralności znaku, być może nawet pozbawiało umysły ludzkie pewnych właściwości fizjologicznych, a nie było jedynie procesem utraty mocy waloryzacji światopoglądowej przez pewne typy przekonań.

Podsumowując ten wątek: to, co proponuję, to społeczna historia kultury - czyli języka, czyli słowa, czyli umysłu i jego podświadomości - czyli form praktyki (w tym produkcji), czyli form poznawania świata - jako przestrzeń interpretacyjna dla dalszych badań nad zjawiskami paranormalnymi. Z akceptacji takiej formuły historii kultury wynika m. in. to, iż znaczna część psychologicznych badań nad umysłem, nad mechanizmami poznawczymi, prowadzi do uzyskania wyników, które dla namysłu nad problemami tu nas interesującymi są nie tylko całkiem nieprzydatne (por. Marody 1987: rozdz. 1 i 2), ale nawet wzięcie ich pod uwagę nieuchronnie musiałyby sprowadzić nas na manowce (do tego wątku jeszcze powrócę - przy okazji uwag o magii czytania).

Z tej historycznej i społecznej koncepcji umysłu wynika także teza o delikatnej (a i dyskretnej) naturze jego właściwości. Nie są one bowiem czymś naturalnym (tak trwałym, jak zdają się być prawa przyrody opisywane przez fizykę), lecz przypadkowy i ulotny. Tak ulotny, być może, jak ludzka normalność i łatwość z jaką - w wielu różnych sytuacjach - ześlizgnąć się można w szaleństwo.

Taka społeczno-historyczna interpretacja umysłu i zlokalizowanych w nim mocy magicznych zdaje się być zgodna ze spostrzeżeniami tych antropologów, którzy zauważyli, iż działanie magiczne stosowane przez plemiona afrykańskie jest "skuteczne tylko w granicach grupy pokrewieństwa" (Zajączkowski 1970:122, por. 24).

Nie sposób, rzecz jasna, bez przeprowadzenia jakoś subtelnie zaplanowanych badań empirycznych ustalić, jakie są przyczyny lokalnego charakteru owej skuteczności. Czy to właśnie zakorzenienie we wspólną sieć uwarunkowań kulturowych powoduje podatność grupy ludzi na działania czarowników; czy też niejako jest odwrotnie - to podmiot zabiegów magicznych musi być przekonany, iż w jakiś sposób tacy właśnie, a nie inni ludzie są podatni na jego oddziaływanie. W obliczu osobników z obcych kultur - nie zachowujących się zgodnie z oczekiwaniami czarownika - może on czuć się całkowicie bezradny, pozbawiony swych mocy.

Umysł, zwłaszcza w swych charakterystykach poznawczych, jest produktem warunków społecznych, w jakich żyją jednostki; jest współkonstytuowany przez kulturę, w ramach których jest socjalizowany (programowany - jeśli odwołać się

do metafory komputerowej). Na ile głęboko kultura ingeruje w konstytucje umysłu, tego, rzecz jasna, nie sposób apriorycznie przesądzić.

Warunki kulturowe wyznaczają między innymi sposób, w jaki umysł postrzega sam siebie (por. Kon 1987: rozdz. 2). To postrzeganie zależy w znacznej mierze od zasobu kategorii, jakie kultura oferuje umysłowi. W szczególności kategorie te mogą powodować konstytuowanie się w umyśle poczucia odrębności od świata, oddzielenia się odeń. Może też być odwrotnie: mogą to **być** kategorie tego rodzaju, iż takie oddzielenie będzie dla umysłu nie do pomyślenia. Hipoteza stawiana w tym tekście brzmi następująco: umysł, w którym ustabilizowane zostało poczucie oddzielenia od świata, poczucie swoistej autonomii, traci, całkowicie lub częściowo, zdolności oddziaływania na stan świata (tego świata, który w naszej kulturze scjentyistycznej jest ujmowany jako zewnętrzny, fizyczny, obiektywny, etc.) drogą manipulacji symbolicznych. Spróbujmy to wyjaśnić innymi słowami, może nieco zbyt metaforycznie: logika pewnych pojęć wywiera wpływ na "logikę" funkcjonowania umysłu. Od rodzaju logiki wiążącej pojęcia, które w umysł są "wdrukowywane", zależy zdaje się to, które z jego rozmaitych możliwości (mocy) są aktualizowane, które zaś peryferyzowane - lub nawet całkiem eliminowane.

Zjawiska paranormalne, a niepowodzenia ich eksperymentalnej weryfikacji

W tym punkcie właśnie można przejść do rozpatrzenia zastrzeżenia dotyczącego mało sprawdzalnej, trudno powtarzalnej - zwłaszcza w warunkach laboratoryjnych - natury mocy paranormalnych. Dlaczego roszczenia wielu osób co do ich własnych zdolności paranormalnych tak rzadko (lub wcale - według niektórych skrajnych scjentyistów) uzyskują potwierdzenie w warunkach kontrolowanych, to jest wtedy, gdy rozwinięty jest pełny arsenał krytyki i podejrzliwości badawczej? Dlaczego w warunkach tzw. obiektywnych testów naukowych wyniki nie tylko nie potwierdzają magicznych mocy, ale nierzadko są gorsze od oczekiwanych na zasadach czystej losowości? (Wilson 1990:127-8).

Spróbujmy zaproponować odpowiedź na to pytanie. Otóż eksperymenty weryfikujące zgodne są z regułami racjonalnego działania instrumentalnego, tj. opartego na wyodrębnieniu, odróżnieniu celu i środka; zgodne są ze strukturą myślenia metonimicznego. Jest to myślenie, które zakłada świadome przeciwstawienie badanego przedmiotu i badającego podmiotu. Moim zdaniem, to właśnie w owej świadomości (lub mówiąc inaczej - w akcie przytomności) tego przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu kryje się klucz do wyjaśnienia niepowodzeń.

Jeśli chcesz dobrze strzelać z łuku - mówi mistrz Zen - musisz zapomnieć o tym, że strzelasz z łuku (Herrigel 1987). Aby związek symbolizowania był zarazem związkiem oddziaływania trzeba zapomnieć (np. w sensie świadomej kontroli swych zachowań), że symbol oddzielony jest od świata, i że samemu jest się oddzielonym od świata.⁹

Jeśli komuś ta sytuacja, czy wymóg wydają się czymś dziwnym, to proszę zwrócić uwagę na naturę twórczości, czy to artystycznej czy naukowej. Wielu ar-

tystów przed rozpoczęciem tworzenia ucieka się do dziwacznych niekiedy rytuałów, celebracji, by uzyskać ów pożądany stan umysłu, natchnienie, uniesienie, czy jak to nazwiemy. Na przykład Raymond Chandler nim zaczął pisać, przez około godzinę wmyślał się świat swoich bohaterów. Z czegoś się wyłączał i docierał gdzieś dalej, gdzie na co dzień nie sięgamy. Cóż innego, jak nie ulotność dostępu do zasobów zgromadzonych w podświadomości, mógł mieć Norwid na myśli, gdy mówił, iż poetą się tylko bywa!

Prawdziwy akt twórczy jest trudno powtarzalny. A i niewielu chyba twórców wykazało zdolność pracy w kontrolowanych warunkach pod surowym spojrzeniem sceptyków. Jednak w realny charakter twórczości nie wątpimy. Jest tak m. in. dlatego, iż kultura, w jakiej żyjemy, twórców hołubi i premiuje (wprawdzie nie wszystkich - niektórzy kończyli w gułagach). Z magami postępuje się inaczej. Moc magiczna wydaje się bowiem większym zagrożeniem (przynajmniej bezpośrednim) dla potęg ziemskich niż moce twórcze.

Jeden z wniosków praktycznych, jakie się tu rysują, jest dość wyraźny. Skoro funduje się stypendia twórcom, by uwolnić ich od trudów zdobywania chleba, trzeba - jeśli tego pragniemy (a jest to osobna kłopotliwa kwestia) - fundować też stypendia czarodziejom. Zresztą w historii już to miało miejsce. Czarownik nie musiał uczestniczyć w działaniach produkcyjnych swego plemienia by zapewnić sobie środki utrzymania. Ofiarowywano mu najlepsze kąski i szanowano jego autorytet, by zapewnić mu jak najlepsze warunki dla rozwoju mocy "twórczych".

Twórczość i magia - obie mają swe wspólne - że się tak wyrażę brzydko - materialne podłoże w podświadomości. A ona jest jakby nie z tego świata (por. King 1990:128). Mówimy przecież o iskrze bożej jaką obdarzeni są niektórzy twórcy. Być może ci zwłaszcza, którzy - z nieznanych bliżej przyczyn - dysponują łatwym dostępem do zasobów zgromadzonych w podświadomości, do produkowanych tam wizji, obrazów, symboli lub też, jeśli nawiążemy do przedstawionej za chwilę hipotezy, dostępem do węzłów siatki pola morfogenetycznego.

Badacze zjawiska przekazów telepatycznych, tj. przesyłania informacji bez pośrednictwa znanych materialnych nośników informacji, odróżniają przekazy samoistne, spontaniczne oraz celowe, świadomie wytworzone i kontrolowane przez nadawcę. Analizując opowieści o przekazach spontanicznych szybko dostrzeżono, iż przypadki samoistnej telepatii

przeważnie dotyczyły (...) kobiet, a większość opisywanych wydarzeń stanowiły nieszczęśliwe wypadki albo kryzysy w tej czy innej formie (Taylor 1990:88).

Niestabilny i przelotny charakter wielu stanów emocjonalnych jest rzeczą powszechnie znaną. Od dorosłych członków naszej kultury wymaga się panowania nad swoimi emocjami. I do pewnego stopnia (zróznicowanie jednostkowe jest tu ogromne) kontrolę udaje się nam uzyskiwać. Można rzec, iż większość normalnych, dorosłych ludzi wypracowała sobie rozmaite techniki kontroli swych stanów emocjonalnych - czy to za pomocą modlitwy, słuchania odpowiednio dobranej muzyki, lub kontakty z niektórymi ludźmi (jednych odwiedzamy, gdy pragniemy

uspokojenia, innych - gdy szukamy podniet), spożywania mocnej kawy, herbaty, czy środków uspokajających. Lub też za pomocą mówienia sobie pod nosem: "Spokojnie, Kaziu, spokojnie...". Mało kto jednak mógłby powiedzieć, iż posiada pełną kontrolę nad stanami swego ducha.

Łatwo też chyba zgodzimy się ze spostrzeżeniem, iż zachowania, reakcje (w tym nie wyrażalne werbalnie, a choćby jedynie za pomocą sygnałów wysyłanych przez ruchy ciała - *body language*, emocje jedynych ludzi wywierają istotny wpływ na emocje innych. Jeśli weźmiemy te uwarunkowania pod uwagę, to możemy uchylić zasadność argumentacji Taylora, który komentując badania nad możliwościami Uri Gellera pisze:

Przyszedł do laboratorium na półtorej godziny. Mimo bardzo przyjaznej atmosfery w ciągu tego czasu nie udało się mu niczego dokonać. I mimo kilku ciepłych zaproszeń nie zjawił się więcej, by poddać się badaniom w takich (lub jakichkolwiek innych) warunkach. Można by sądzić, iż opuściła go moc w obecności sceptyków, choć ani razu podczas badania *ani ja, ani nikt z mojego zespołu nie wyraził sceptycyzmu w żadnej formie. Nie sądzę, byśmy nawet pomyśleli coś nieprzyjemnego! Jeśli o mnie chodzi, to zakończyła się dla mnie właśnie wtedy saga Uri Gellera; jeśli nie jest gotów poddać się badaniu w takich warunkach, jego moc nie może być autentyczna (1990:157).

Kłopot w tym, iż jeśli oddziaływanie paranormalne między osobami faktycznie zachodzi, to pewne (niekoniecznie ujmowane z naszej perspektywy jako niezycżliwe) stany świadomości lub podświadomości badacza mogą wywierać taki bezpośredni wpływ na umysł (tj. moce) osoby mającej wykazać się zdolnościami paranormalnymi, iż podświadomość nie będzie w stanie wykonać swej pracy.

Formuła powyższa jest oczywiście bardzo ryzykowna z metodologicznego punktu widzenia. Odwołanie się do niej może bowiem stanowić doskonałe "wytlumaczenie" zabezpieczające" przed'wszelką falsyfikacją roszczeń rozmaitych magów lub/i ich zwolenników. Mając świadomość tego zagrożenia wspomóżmy się na razie jednym ze spostrzeżeń samego Poppera, który wskazywał, iż niektóre założenia ze swej natury niefalsyfikowane (jak np. zasada determinizmu), mimo to mogą stanowić owocną i racjonalną składową pewnego modelu poznania.

Formuła o bezpośrednim - w jakimś sensie - wpływie umysłu badacza na stany badanego przedmiotu, prowadzi do podważenia jednego z fundamentów modelu nowożytnego poznania naukowego - tj. założenia o separacji podmiotu i przedmiotu poznania i wynikającego zeń przesądzenia o obiektywnym charakterze przedmiotu. Przesądzenie to jest - na gruncie różnych nurtów myśli postmodernistycznej - podważane na wiele sposobów, zwłaszcza na gruncie ustaleń socjologii wiedzy i psychologii percepcji (zob. np. Deręgowski - 1990: rozdz. 2) przez wskazanie, iż nasze nastawienia poznawcze decydują o szeregu cech, jakie przypisujemy badanym przedmiotom (stwierdza to nawet taki obiektywista jak Popper). Tutaj idę jednak jeszcze krok dalej - aż do (zaiste magicznie brzmiącej tezy), iż stany umysłu badacza mogą wywierać bezpośredni wpływ na niektóre stany niektórych badanych obiektów (por. Mitchell 1989:127). Zakreślenie w jakiś sposób granic klasy

te obiekty obejmującej już byłoby sporym krokiem naprzód, tutaj jednak, rzecz jasna, nie mogę tego uczynić.

W każdym razie, jeśli uznamy hipotezę o możliwości wpływu stanu umysłu badacza na zdolności manipulacji symbolicznej "magów" za godną rozważenia, to w nowym świetle rysują się zasady prowadzenia badań doświadczalnych nad zjawiskami paranormalnymi. Wymagane byłyby procedury badawcze znacznie bardziej subtelne od stosowanych dotąd. Być może, trzeba byłoby poddać jakiejś kontroli te z warunków przeprowadzenia eksperymentów, które- dotąd wcale nie były brane pod uwagę. Może w większym stopniu trzeba polegać na obserwacji pośredniej - prowadzonej przez niewytrenowanych w badawczym sceptycyzmie laików, albo też w większym stopniu oprzeć się na aparaturze. To ostatnie zdałoby jednak egzamin tylko przy założeniu, iż stany aparatury pomiarowej nie wywierają wpływu na umysł osób (i odwrotnie), których moce badamy. A w świetle całości prowadzonych tu rozważań nie sposób uznać tego za oczywiste. Tak czy inaczej, wyzwanie dla pomysłowości eksperymentatorów wydaje się być ogromne i intrygujące zarazem.

Podsumujmy ten fragment rozważań: przyjmujemy, że związek symbolizowania może być nie tylko związkiem językowej reprezentacji, lecz także - w pewnych warunkach, spośród których tylko niektóre potrafimy zidentyfikować - związkiem realnego oddziaływania. To jest sposobem praktycznego oddziaływania na fizyczne właściwości fragmentów świata. Występowanie związku symbolizowania w roli związku oddziaływania związane jest - w nie znany bliżej sposób - z wykorzystaniem zasobów zlokalizowanych w tej części umysłu, która identyfikowana bywa za pomocą metafory "podświadomość". Jednym z warunków dojścia podświadomości do głosu jest specyficzne "wyłączenie" pracy świadomości, tj. świadomej kontroli realizowanych czynności (zob. -Wierciński 1988:457-8). Dla sytuacji owego wyłączenia posłużmy się roboczo metaforą "zmienionych stanów świadomości". Do najbardziej powszechnie znanych sposobów uzyskiwania owych stanów należą: narkotyki, alkohol, sen, dramatyczne przeżycia (typu: ciężkie okaleczenie podmiotu lub śmierć osoby bliskiej), niedotlenienie mózgu, hipnoza, stany długotrwałych deprywacji (np. wygłodzenie), stany medytacji, kontakt ze sztuką - poezją, muzyką.

Nie jest, jak dotąd, znany intersubiektywnie skuteczny algorytm uzyskiwania takich stanów, które gwarantowałyby uzyskanie pożądaných mocy psychicznych. I, być może, algorytm taki nie jest możliwy (przynajmniej w skali jednostkowej) z powodu losowego charakteru procesów mentalnych, które powodują uzyskanie owych mocy.

Podobne rodzi podobne: Ruperta Sheldrake'a hipoteza rezonansu kształtów twórczego

Hipoteza Sheldrake'a - gdyby okazała się prawdziwa - zdaje się tłumaczyć, w trybie korespondencji istotnie korygującej, naruszenie zasady zachowania energii. Hipoteza ta wskazuje ścieżkę, za pomocą której zasadę tę można obejść. Na gruncie hipotezy rezonansu kształtów twórczego¹⁰ stwierdza się, że:

- występują takie związki przyczynowe w przestrzeni i czasie, jakich fizyka dotąd nie uwzględnia; związki te konstytuują sieć pola zwanego kształtotwórczym lub morfogenetycznym;

- przyroda wskazuje tendencje do powtarzania form - w tym zachowań - które poprzednio już zaistniały; inaczej: jeśli jakaś forma już zaistniała, to pod wpływem powstałego podczas tego zdarzenia wzoru (utrwalonego w polu) (Mitchell 1989:129) powtórne zaktualizowanie się owej formy jest łatwiejsze lub/i bardziej prawdopodobne niż w sytuacji, gdy forma ta powstaje po raz pierwszy;

- forma jest właściwością czy wielkością, której "nie możemy mierzyć dokładnie posługując się zasadami matematycznymi" (Shełdrake 1990:72);

- formy raz wytworzone wydają się być "pamiętane" przez pole kształtotwórcze na skalę "kosmiczną" (Shełdrake 1990:82);

- naturalne wzorce przyrody "przypominają raczej nawyki niż uniwersalne prawa", "tak jak pola morfogenetyczne budowane są przez nawyki, tak samo wszystkie prawa przyrody mogłyby być budowane przez nawyki - mogłyby ewoluować razem z przyrodą (...), gdy pola morfogenetyczne zostają ustanowione, nie mogą już zostać zniesione, a więc gdy rzeczy wejdą raz w koleiny nawyku, podążają raz wyznaczonym przez nie torem" (Shełdrake 1990:82);

- "w ludzkiej świadomości jest coś, co może zapoczątkować nowe formy i wzorce" (Shełdrake 1990:83).

Hipotetyczne cechy pola morfogenetycznego:

- nie jest uchwytny w ramach standardowych form postrzegania zmysłowego, wyłonionych w ramach naszej kultury;

- nie jest uchwytny za pomocą stosowanych dotąd narzędzi pomiarowych nauk empirycznych;

- działanie pola, w pewnym przynajmniej zakresie, nie podlega wpływom odległości i czasu - inaczej mówiąc, oddziaływanie za pomocą tego pola może nie podlegać limitowi prędkości światła (Mitchell 1989);

- stanowi ono rezerwuar energii i informacji, które można zeń czerpać na zasadzie mechanizmu spustowego (por. Lem 1975:355) pod warunkiem, iż zna się słowa-klucze otwierające dostęp;

- ścieżką (jedną ze ścieżek?) dojścia, kontaktu, oddziaływania na owo pole jest nasza podświadomość i jej możliwości;

- sposób "kodowania" energii i informacji opiera się na nieznanym nam zasadach; być może trop do poznania tych zasad wiedzie przez analizy rozmaitych praktyk magicznych i poszukiwanie wspólnych cech nader od siebie różnych form tych praktyk;

- tropy do natury pola morfogenetycznego mogą wieść przez namysł nad specyfiką kulturowo-praktycznych uwikłań takich pojęć-metafor jak: forma, kształt, symbol, obraz, odwzorowanie, wizualizacja, modelowanie, przyzwyczajenie, nawyk, życzliwość, podobieństwo;

- pole odwzorowuje (lub umożliwia odczyt) tylko to (tylko tego), co jest w jakimś sensie (na razie nie wiadomo, jak to doprecyzować) trwałe; inaczej: tylko to, co

cehuje się jakąś własną trwałością wytwarza węzły (zapisu) w polu, które mogą być odczytane. Badania nad jasnowidzeniem oddalonych miejsc pokazują, iż w opisach tych miejsc bardzo rzadko wspomina się o przedmiotach w ruchu: np. nie zostały Wskazane pociągi przejeżdżające przez wybrany most (Taylor 1990:80-1).

Domysły można, rzecz jasna, mnożyć. Bardziej poważne przypuszczenia i ustalenia uzyskamy jednak, gdy badania empiryczne nałożą cugle naszej wyobraźni.

Hipoteza pola morfogenetycznego może stanowić odpowiedź na zastrzeżenie Lema, gdy analizuje on

umiejętność umiejscowienia osoby, której fotografii pokazuje się jasnowidzowi. Osoba ta może znajdować się w drugim pokoju lub na drugim końcu świata, może być żywa lub umarła, przebrana lub poddana zabiegom chirurgicznym, co ją odmieniły nie do poznania, może być starcem, podczas gdy fotografia przedstawia dziecko itd. (...) Zgodnie z całokształtem naszej wiedzy, nie istnieje nic materialnie wykrywalnego na ziemi i niebie, co by stanowiło łącznik pomiędzy starą migawkową fotografią małego dziecka a zakopanymi pod drzewem w lesie zwłokami starca, którym to dziecko stało się po siedemdziesięciu latach. Wszelkie tropy, związki, ślady, musiały się już dawno rozproszyć do nieodtworzalności. Chodzi o procesy na pewno nieodwracalne zgodnie z drugim prawem termodynamiki i mnóstwem innych praw, które stanowią opokę naszej wiedzy (1975:356,357).

Otóż pole morfogenetyczne mogłoby stanowić ów łącznik. Nie musiałyby przy tym być wcale tak, iż mówienie o "energii psychicznej", która emanuje z fotografii (metafora jak metafora) umożliwiając identyfikację, stanowi racjonalizację, która "implikuje błędność naszych fundamentalnych poglądów na istotę kauzalizmu, na relacje czasu i przestrzeni, na charakter wszelkich realnych procesów, tak biologicznych jak fizycznych" (tamże). Racjonalizacja owa może bowiem implikować jedynie lokalny charakter ustaleń dotychczasowej nauki, nie musi przekreślać jej całej. Tak samo jak metafory Einsteińskie nie zamieniły wzorów Newtonowskich w bazgroły dziecięce.

Aneks

Światotwórcza moc słowa i magia czytania

Wydaje się, iż niemało osób doświadczyło przeżycia następującego rodzaju. Czytając przez czas dłuższy, a zwłaszcza regularnie czy wielokrotnie, teksty opisujące pewne sytuacje - powiedzmy takie przy tym, które na gruncie standardowego doświadczenia społecznego nie są spotykane często lub nawet wcale (niechaj to będą opowieści o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, buddyjskie teksty o reinkarnacji, historie astrologiczne o wpływach kosmosu na życie ludzkie lub życiorysu ludzi w rodzaju ojca Pio) - uzyskujemy w pewnym momencie taki stan umysłu, iż opowieści te jawią nam się jako prawdziwe, a opisane sytuacje jako realne. Nabieramy przekonania (czasem bardzo głęboko ugruntowanego) o rzeczywistym charakterze

opisywanych zjawisk; nabierają one dla nas realnego kształtu, zyskują swoistą uchwytność. Zaczynamy wierzyć, być przekonani o istnieniu tego, o czym czytamy.

W istocie rzeczy, czyż nie chodzi tu o stany ducha podobne do tych, jakich doznajemy przy lekturze powieści utalentowanego narratora, gdy opisywane postacie i sytuacje nabierają życia? Gdzieś w naszym umyśle rodzi się świat... Notabene, czy nie na tym polega właśnie radość czytania?

Czy naszkicowane tu okoliczności nie stanowią tropu wiodącego do wyjaśnienia sukcesów rozmaitych kampanii propagandowych, mających na celu przekonanie publiki o rzeczywistym istnieniu czegoś, co realne było tylko w umysłach władców? Czy wchodzący tu w grę mechanizm nie może posłużyć do wyjaśnienia Goebbelsowskiej formuły, iż kłamstwo powtórzone tysiąc razy staje się prawdą?

Czy tym, co łączy trzy rodzaje tak różnych sytuacji (modlitwa, fabuła i propaganda), nie jest ta wspólna cecha, jaką jest występowanie procesu wizualizacji? A zatem, czyż wizualizacja - jeśli tylko jest dostatecznie intensywna i trwała - nie jest procesem swoistego urzeczywistniania? Zamieniania słowa w ciało? No cóż, nie sposób nie wspomnieć prologu ewangelii Janowej... Trzeba też być ostrożnym - czasami można tak samo zainfekować się prawdą, jak fikcją i kłamstwem.

Przypisy

1. Wiele spostrzeżeń przedstawionych w tej pracy zawdzięczam dyskusjom z Andrzejem Szahajem - wydaje się, iż ścieżki naszych poszukiwań przeplatają się owocnie.
2. Tak np. kończąc tekst *Sztuka i wartości* autor rozważa, niezbędny dla dojrzałej partycypacji w naukowo-technicznej kulturze współczesnej, proces dochodzenia w rozwoju osobniczym do wyodrębnienia związków przyczynowo-skutkowych oraz związków metaforycznych. Wy-suwa w tym kontekście fascynującą hipotezę, iż sztuczne przyśpieszenie tego procesu tj. w kategoriach naszej kultury - uzyskanie szybszego od przeciętnego rozwoju intelektualnego za nihilistyczne lekceważenie świata "niematerialnych" wartości, "które straciwszy swą magiczną obecność w zjawiskach i rzeczach codziennego doświadczenia potocznego mogą przekształcić się w fikcję, porównywalną z fikcją Czerwonych Kapturków, zaczarowanych księżniczek i krasnoludków, zanim jeszcze nie zostaną złączone ponownie z owymi zjawiskami i rzeczami potocznymi abstrakcyjno-światopoglądowymi związkami symbolizowania. Kto wie, czy 'zmaterializowanie' postaw aksjologicznych, tak silnie zaznaczające się w dzisiejszych społeczeństwach, nie stanowi w jakiejś przynajmniej mierze następstwa nazbyt przyśpieszonego przejścia od uczestnictwa w dziecięcej 'kulturze pierwotnej' do uczestnictwa w cywilizacji naukowo-technicznej" (1984a:156-7).

Mówiąc metaforycznie - i nawiązując zarazem do dalszego toku rozważań zawartych w tekście głównym - można by powiedzieć, iż warunkiem niezbędnym uformowania "normalnej", pełnowymiarowej jednostki ludzkiej, wrażliwej na wymiar wartości "wyższych", byłoby odtwarzanie przez nią, w jej własnym rozwoju osobniczym, dziejów kultury, tj. przechodzenie przez jednostkę faz, które kultura ta przeszła w swym rozwoju. Inaczej mówiąc, przyswojenie świata "odczarowanego" winno być poprzedzone przez pewien czas w świecie "zaczarowanym". Mamy tu zatem do czynienia z hipotezą, która zdroworoządkową prawdę, iż nie jest dobrze dojrzewać przedwcześnie, sytuuje w nietrywialnym kontekście eksplanacyjnym.

Z innego rodzaju nie podjętym tropem mamy do czynienia w tekście *O konwencjach artystycznych*. Większość rozważań poświęcona jest zagadnieniom natury pojęciowo-definicyjnej, można rzec: kwestiom o charakterze technicznym. Natomiast zagadnienie natury fundamentalnej, a mianowicie kwestia wyczerpania się możliwości dalszego istnienia

- jakiegokolwiek światopoglądu, co stanowiłoby śmiertelne zagrożenie dla kontynuacji zarówno praktyki artystycznej, jak i całej kultury ludzkiej, zostaje zamarkowane jedynie w ostatnim akapicie tekstu - tak, jakby autorowi w tym- miejscu właśnie zabrakło energii lub/i odwagi (1989a:93).
3. Krytyka szkicowana tutaj podąża innymi drogami niż ta, którą zaoferował Paul K. Feyerabend w swym tekście *Krytyka naukowego rozumu* (1982).
 4. Techniczna charakterystyka kategorii korespondencji istotnie korygującej zawarta jest w pracy 1980: rozdz. 2 (przekład angielski - 1988: rozdz. 2).
 5. Bibliografia tekstów wysuwających i uzasadniających tę tezę zawarta jest w pracy Andrzeja Zybertowicza - 1991. Nawiasem mówiąc, obie wskazane wyżej składowe społeczno-regulacyjnej teorii kultury - odziedziczone po tradycyjnych interpretacjach materializmu historycznego - zdają się stanowić główną słabość, skądinąd bardzo inspirującej, pracy Anny Pałubickiej (1990) rozwijającej szereg założeń interesującej nas teorii kultury.
 6. Goody 1978; książkę tę relacjonuję za pracami Mirosławy Marody (1978: rozdz. 2) i Wojciecha Burszty (1986). Odnośniki do Goody'ego za tekstem Burszty.
 7. Tortosa 1986:60. Koncepcję, iż na przestrzeni wieków świadomość ludzka uległa istotnym zmianom rozwija Julian Jaynes w książce *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston 1976 (Informacja za: I. Wilson, *Życie po śmierci*, Warszawa 1988, s. 32; oryginał: *The After Death Experience*, Sidgwick and Jackson, London 1987).
 8. Warto przy okazji zaznaczyć, iż koncentracja uwagi na arbitralności słowa (znaku) wobec rzeczy stanowi jedno z większych nieporozumień w jakie uwikłali się liczni teoretycy kultury. W tej materii bliskie jest mi podejście Ernesta Cassirera piszącego: "Język nie wkracza do świata skończonych obiektywnych postrzeżeń po to tylko, by dodać do indywidualnie danych i jasno wydzielonych obiektów, powiązanych ze sobą, nazwy, które będą czysto zewnętrznymi i arbitralnymi znakami; jest raczej sam z siebie, pośrednikiem *par excellence*, najważniejszym i najbardziej precyzyjnym instrumentem podboju i konstrukcji prawdziwego świata obiektów" (cyt. za Marody 1987: 33; por. Maurin 1986, Wierciński 1988). Na inny aspekt tej sytuacji zwraca uwagę Zdzisław Krasnodębski: "rozdzielenie świadomości i rzeczywistości społecznej jako dwóch odrębnych i dających się odrębnie identyfikować całości, które może mieć jakiś sens w odniesieniu do jednostek, tylko z trudem może go mieć w odniesieniu do społeczności. Takie rozdzielenie nie jest możliwe - podobnie jak nie jest możliwa całkowicie fałszywa świadomość społeczna" (1991:14).
 9. Abraham Maslow, swój tekst poświęcony naturze twórczości, kończy "uwagami na temat stapiania się osoby z jej światem, które, jak często obserwowano, towarzyszy twórczości i przypuszczalnie stanowi jej warunek *sine qua non*. (...) Zrozumiałem dzięki temu, co miał na myśli Hokusai, gdy powiedział: 'Jeśli chcesz narysować ptaka, musisz stać się ptakiem'" (1984:18).
 10. Zob. prace Sheldrake'a w bibliografii. Omówienie istoty tej hipotezy można znaleźć też w tekście Howickiego (1985) i Mitchella (1989).

Literatura

- Agassi Joseph, 1984, *The Social Base of Scientific Theory and Practice*, w: Gunnar Anderson (ed.), *Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht, 15-28.
- Buchowski Michał, 1985, *Magia jej funkcje i struktura*, Poznań.
- Burszta Wojciech, 1986, *"Piśmienność" jako czynnik rozwojowy systemów wiedzy kulturowej*, w: *Lud*, t. 70, 1986, 85-97.
- Czarnota Adam, Zybertowicz Andrzej, 1989, *Narodziny kapitalizmu: konieczność czy przypadek*, w: A. Zybertowicz (red.), *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, t. 1, Toruń, 141-61.
- Deręgowski Jan B., 1990, *Oko i obraz, Studium psychologiczne*, Warszawa.

- Feyerabend Paul K., 1982, *Krytyka naukowego rozumu*, "Studia Filozoficzne" nr 9-10, 109-36.
- Filipowicz Stanisław, 1988, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa.
- Frazer James George, 1978, *Złota gałąź*, Warszawa, przeł. Henryk Krzeczowski (I wyd. 1980).
- Gellner Ernest, 1988, *Plough, Sword and Book. The structure of hwnan history*, Collins Harvill, London.
- Goody Jack, 1978, *The domestlcation of the Savage Mind*, CUP, Cambridge.
- Herrigel Eugen, 1987, *Zen w sztuce łucznictwa*, Warszawa, przeł. Michał Kłobukowski (wydanie w j. ang., *Zen and the Art of Archery*, Pantheon Books 1953).
- Howiecki Maciej, 1985, *Najdziwniejszy pomysł stulecia*, "Fantastyka" nr 3, 62-3.
- Jasiński Bogusław, 1987, *Tezy o ethosofii*, "Studia Filozoficzne" nr 7, 153-78.
- Jasiński Bogusław, 1989, *Pojęcie wertykalizmu i horyzontalizmu egzystencji ludzkiej a problematyka przemocy*. Zagadnienia wybrane, mps.
- King Francis, 1990, *Joga Zachodu*, "Brulion" nr 18, 1980, 122-32, przeł. Artur Szóstkiewicz (wyd. oryg. *Magie Western Tradition*, Thames and Hudson, London 1975).
- Kmita Jerzy, 1976, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa.
- Kmita Jerzy, 1977, *Szkic epistemologii historycznej*, "Studia Filozoficzne" nr 4, 3-16.
- Kmita Jerzy, 1982, *Scjentyzm i antysejentyzm*, w: Zdzisław Cackowski (red.), *Poznanie, umysł, kultura*, Lublin, 140-186.
- Kmita Jerzy, 1984, *Kultura a "obiektywne" stosunki spoteczno-ekonomiczne*, "Studia Filozoficzne" nr 4, 93-103.
- Kmita Jerzy, 1984a, *Sztuka i świat wartości*, w: Maria Tyszkowska, Bogusław Żurawski (red.), *Wartości w świecie dziecka i sztuki dla dziecka*, Warszawa, 138-58.
- Kmita Jerzy, 1985, *Epistemologia w oczach kulturoznawcy*, "Studia Filozoficzne" nr 4, 17-36.
- Kmita Jerzy, 1985a, *Kultura i poznanie*, Warszawa.
- Kmita Jerzy, 1987, *Indywidualizm i antyindywidualizm metodologiczny*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław, 235-44.
- Kmita Jerzy, 1988, *Problems in Historical Epistemology*, PWN, Warszawa, Dordrecht: Reidel, translated from Polish by Michael Turner.
- Kmita Jerzy, 1989, *Dziedzictwo magii w nauce*, w: Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, Warszawa, 50-66.
- Kmita Jerzy, 1989a, *O konwencjach artystycznych*, w: Teresa Kostyrko, Andrzej Szpociński, *Kultura artystyczna a kompetencje kulturowe*, Warszawa, 80-93.
- Kmita Jerzy, 1989b, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: Teresa Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie*, Warszawa, 188-98.
- Kmita Jerzy, 1991, *Essays on the Theory of Scientific Cognition*, PWN, Warszawa, Dordrecht: Kluwer, translated from the Polish by Jacek Hołowka.
- Kołakowski Leszek, 1967, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: tenże, *Kultura i fetysze*, Warszawa, 43-83.
- Kong Igor S., 1987, *Odkrycie "ja"*, Warszawa.
- Krasnodębski Zdzisław, 1991, *Upadek idei postępu*, Warszawa.
- Lem Stanisław, 1975, *O poznaniu pozazmysłowym*, w: tenże, *Rozprawy i szkice*. Kraków, 339-61.
- Liberman Alvin M. 1980, *Kod mowy*, w: Barbara Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa, 168-81.
- Malinowski Bronisław, 1981, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, w: Andrzej K. Paluch, *Malinowski*, Warszawa, 258-78.
- Marody Mirosława, 1987, *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*, Warszawa.
- Maslow Abraham, 1984, *Postawa twórcza*, "Mandragora", z. 1, 6-18.

- Maurin Krzysztof, 1988, *Logos (język) i jego rola kosmotwórcza*, w: J. A. Janik, P. Lenartowicz SJ, Kraków, 120-81.
- Mitchell Edgar D., 1989, *Materia i świadomość*, rozmowa z Wiktorem Osiatyńskim, w: Osiatyński, *Poznać świat*, 125-34.
- Needham Joseph, 1984, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, Warszawa, przeł. Irena Kałuszyńska.
- Pałubicka Anna, 1984, *Przedteoretyczne postaci historyzmu*, Warszawa.
- Pałubicka Anna, 1990, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Poznań.
- Popper Karl R., 1975, *Objective Knowledge*, OUP, Oxford.
- Prover Emmanuel, 1990, *Discourses that Kill*, w: Wojciech Kałaga, Tadeusz Sławek (red.), *We are all Indians. Violence, Intolerance, Literature*, US, Katowice, 34-45.
- Sheldrake Rupert, 1981, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, J.P. Tarcher, Los Angeles.
- Sheldrake Rupert, 1984, Rezonans kształtu, "Problemy" nr 11, 53-5 (przedr. z "New Scientist" z 27 X 1983).
- Sheldrake Rupert, 1990, *Pole morfogenetyczne: nawyki przyrody*^ Rozmowa z Rene Weber, w: Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, Warszawa, 69-85, przeł. Krzysztof Środa (*Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*, Arkana Books 1986).
- Szahaj Andrzej, a, *O tzw. mocnym programie socjologa wiedzy szkoły edynburskiej*, mps w druku.
- Szahaj Andrzej, b, *Richard Rorty czyli nieodparty urok pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego*, -mps w druku.
- Taylor John, 1990, *Nauka i zjawiska nadnaturalne*, Warszawa, przeł. Anna Tanalska-Dulęba (oryg. *Science and the Supernatural*, 1980).
- Tortosa Jose Maria, 1986, *Polityka językowa a języki mniejszości*, Warszawa, przeł. Agnieszka Rurarz (oryg. *Politica Lingüística, Lengas Minoritarias de Babel a Pentecostes*, 1982).
- Wartofsky Marx W., 1987, *Epistemology Historized*, w: Abner Shimony, Debra Nails (eds), *Naturalistic Epistemology*, Reidel, Dordrecht, 357-74.
- Wierciński Andrzej, 1988, *Ścieżki człowieczeństwa*, rozmowa z Wiktorem Osiatyńskim, w: W. Osiatyński, *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polskimi*, Warszawa, 442-83.
- Wilson Ian, 1990, *Ukryty władca*, Warszawa, przeł. Marta Glińska (oryg. *Superself The hidden powers within ourselves*, Sidgwick and Jackson, London 1989).
- Zybertowicz Andrzej, 1991, *Od historii do historyzacji*, w: Adam Czarnota, A. Zybertowicz (red.), *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, t. 2, Toruń, w druku.