



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: "Niewątpliwie mniemania" : literatura wobec rzeczywistości kulturowej

Author: Marek Pacukiewicz

Citation style: Pacukiewicz Marek. (2005). "Niewątpliwie mniemania" : literatura wobec rzeczywistości kulturowej. W: E. Kosowska, E. Jaworski (red.), "Antropologia kultury - antropologia literatury" (S. 69-81). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marek Pacukiewicz

„Niewątpliwe mniemania” Literatura wobec rzeczywistości kulturowej

[...] również najwierniejsza historia, jeśli nawet nie zmienia i nie wyolbrzymia doniosłości rzeczy, by je uczynić godniejszymi czytania, pomija prawie zawsze okoliczności pośledniejsze i mniej znamienite; stąd też się bierze, że reszta nie wydaje się taką, jaką jest w rzeczywistości.

René Descartes, *Rozprawa o metodzie*

Problematyka epistemologiczna, z jaką spotykamy się na gruncie antropologii terenowej – odkrycie przez tę dyscyplinę skończoności własnych ram pojęciowych i świadome wykorzystanie tego faktu w przyjęciu swoistego, metodologicznego „realizmu metafizycznego”¹ – w większym stopniu dotyczy europejskiej humanistyki jako całości, porusza bowiem szeroko dziś dyskutowaną kwestię perspektywy jej oglądu: jak należy badać ów dyskurs, jednocześnie pozostając w jego obrębie. Istotę szerzej zarysowanego problemu wyraziście oddaje dyskusja, do której doszło pomiędzy Michелеm Foucaultem a Jacques’em Derridą przy okazji opublikowania przez tego pierwszego *Historii szaleństwa*. Dyskusja ta dotyczyła przede wszystkim metody wykorzystanej przez Foucaulta; miejscem spornym okazał się fragment, w którym Foucault pokazuje, w jaki sposób w *Medytacjach Kartezjusza* doświadczenie obłądzenia zostaje wykluczone z praktyki dyskursywnej Rozumu zgodnie z założeniem, że „ja, który myślę, nie mogę być obłą-

¹ Por. J. Derrida: *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*. Przeł. W. K a l a g a. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 4. Cz. 2. Kraków 1992, oraz M. Buchowski, W.J. Burszta: *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Rozdz. 4: *Relatywizm – racjonalizm – obiektywizm*. Warszawa 1992.

kany”². Sednem sporu jest pytanie: „czy może istnieć coś przed lub na zewnątrz dyskursu filozoficznego?”³.

Zdaniem Foucaulta, szaleństwo jest nieobecnością dzieła. Historia szaleństwa jest historią granic ustalanych przez Rozum dokonujący operacji aneksji lub wykluczenia poszczególnych elementów rzeczywistości; dyskurs sformalizowanej wiedzy wyznacza możliwe formy i dziedziny poznania⁴. „Rzeczy” to tylko teren działania „słów” kategorii i taksonomii, które stają się faktyczną dziedziną poznania, w wyniku czego egzegeza wyprzedza doświadczenie. To, co niewypowiedziane – pozbawione wypowiedalności jako wyznacznika istnienia – zepchnięte zostaje w niemotę bezkształtnego doświadczenia. Podobnie jak świadomość człowieka zbudowana jest na podświadomości, teren epistemologii zanurzony jest jednak w rozległej przestrzeni pozadyskursywnej, w której szaleństwo jest „niezróżnicowanym doświadczeniem, doświadczeniem nie podzielonym jeszcze samym podziałem”⁵. Według Foucaulta, taki gest podziału stanowi właśnie medytacja Kartezjusza: stwierdzenie „myślę, więc jestem”, nawet na moment nie daje doświadczeniu szaleństwa przystępu do Rozumu i Prawdy: „O ile człowiek zawsze może być obłąkany, o tyle nie może być obłąkana myśl, jako suwerenne działanie podmiotu, który postanowił postrzegać prawdziwie”⁶.

Natomiast zdaniem Derridy nie można wypowiedzieć szaleństwa jako pozadyskursywnej rzeczy samej w sobie: by istnieć, szaleństwo musi zostać wypowiedziane, ale w momencie, gdy jest wypowiedzane, przynależy już do porządku Rozumu, a zatem przestaje być szaleństwem; szaleństwo jest zatem

² Por. M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. H. Kęszycka. Wstępem opatrzył M. Czerwiński. Warszawa 1987, s. 53–55. Sporny fragment *Medytacji* brzmi następująco: „[...] choć nas zmysły niejednokrotnie zwodzą, gdy chodzi o jakieś przedmioty małe i bardziej oddalone, to może jest wiele innych rzeczy, o których wcale nie można wątpić, choć też od zmysłów je przyjmujemy, jak np., że teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę, że dotykam tego papieru rękoma itp. W jakim sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Musiałbym siebie chyba porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg jest tak osłabiony przez uporczywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wydeści ze szkła. Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał nie mniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład” (R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie. T. I. Warszawa 1958, s. 21–22).

³ M. Foucault: *Moje ciało, ten papier, ten ogień*. W: Idem: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa–Wrocław 2000, s. 138.

⁴ Por. M. Foucault: *Przedmowa* [do pierwszego wydania *Historii szaleństwa*]. Przeł. T. Komendant. W: M. Foucault: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Wybrał i opracował T. Komendant. Posłowie M.P. Markowski. Warszawa 1999, s. 6–11.

⁵ Ibidem, s. 5.

⁶ M. Foucault: *Historia szaleństwa...*, s. 55.

„tylko przypadkiem myślenia (w myśleniu)”⁷. Co więcej, ani Rozum, ani praktyki dyskursywne nie są, według Derridy, zdarzeniami historycznymi – ład, o którym Foucault pisze jako o konstrukcie wiedzy naukowo weryfikowalnej, jest pozbawionym początku Logosem trwale wpisanym w naturę wiedzy europejskiej⁸: inaczej po prostu nie możemy ani myśleć, ani mówić. Jeżeli zatem szaleństwo mogłoby się znaleźć poza dyskursem, to nie w drodze wykluczenia doświadczenia i bytu, ale tylko jako retoryczna figura milczenia, pojawiająca się „w języku fikcji lub w fikcji języka”⁹ czysto potencjalna opozycja dla ładu filozofii.

W przypadku dekonstrukcji powyższe założenia w praktyce badawczej oznaczają próbę uchwycenia różni (*differance*), tekstowej struktury struktur, tworzenie interpretacji interpretacji mających w ekonomii pisania odkryć stosunek „między tym, co przekracza, a przekraczaną całością”¹⁰, przy czym dyskurs nauk humanistycznych traktowany jest tutaj jako całość synchroniczna („różnica” między historią a historycznością). Zdaniem Foucaulta taka „tekstualizacja” praktyk dyskursywnych stanowi po prostu skrajną postać praktyki wykluczenia¹¹. Dla poststrukturalizmu badanie tej formacji dyskursywnej oznacza podejście historyczne: dzieje ludzkości traktowane są tu jako seria interpretacji, genealogia jest z kolei historią tych interpretacji, przy założeniu jednak, że potraktujemy je jako zdarzenia, które zaistniały w „teatrze procedur”¹². W tym miejscu ujawnia się kolejna różnica pomiędzy Foucaultem a Derridą. W ujęciu Foucaulta wiedza to nie tylko system i tekst, choć język bardzo często zawłaszcza byt lub pod byt się podszywa: dyskurs składa się z wypowiedzi, te jednak powstają w konkretnym miejscu i czasie jako zdarzenia dyskursywne¹³. W efekcie obydwaj badacze interesują się różnymi rejestrami dyskursu, mowy, wiedzy: Foucaulta, powtórzmy, zajmuje historia interpretacji, można by rzec – struktura totalna, w której obrębie rozproszona wiedza zrasta się z wydarzeniem i wiedzą potoczną, wykorzystuje je i przywłaszcza; tymczasem Derrida zwraca uwagę przede wszystkim na miejsca uprzywilejowane, zamknięte w sobie i, jego zdaniem, samowystarczalne: dyskurs filozoficzny. Podczas gdy Foucaulta interesują różne kulturowe rejestry, chce on „tworzyć studium strukturalne całości historycznej – obiegowych mniemań, instytucji, środków sądowych i policyjnych, pojęć nauko-

⁷ J. Derrida: *Cogito i „Historia szaleństwa”*. Przeł. T. Komendant. „Literatura na Świecie” 1985, nr 6, s. 182.

⁸ Por. Ibidem, s. 157–169.

⁹ Por. Ibidem, s. 179–180.

¹⁰ Por. Ibidem, s. 187–189, oraz J. Derrida: *Struktura, znak i gra...*, s. 173.

¹¹ Por. M. Foucault: *Moje ciało...*, s. 161.

¹² Por. M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*. W: Idem: *Filozofia, historia, polityka...*, s. 124.

¹³ Por. M. Foucault: *Moje ciało...*, s. 150.

wych"¹⁴, Derrida zastanawia się, czym jest owo „obiegowe mniemanie”, by w końcu określić je jako „dwuznaczne” i „zacerpnięte z niekontrolowanego podłoża”, dając prymat pojęciom naukowym¹⁵. Tym samym Derrida ogranicza kulturę do dyskursu naukowego, wartościuje jej rejestry i dokonuje ich selekcji, czego nie omieszka wytknąć mu Foucault, ironizując, że Derrida odebrał wykluczeniu szaleństwa wszelki status filozoficzny poprzez ukazanie jego „naiwnego prostactwa”¹⁶.

Mamy tu zatem do czynienia z dwoma możliwościami: albo dysponujemy tylko tekstem zawierającym już w sobie swój kontekst i dokonujemy jego egzegezy, albo przyjmujemy, że byt i doświadczenie zrastają się z wiedzą dyskursywną, w związku z czym staramy się opisać przesłaniające je procedury poznawcze. Wydaje się, iż problem związku pomiędzy tekstem a kontekstem sprowadza się do relacji pomiędzy wiedzą a mniemaniami; antropologia kulturowa stara się traktować ten niejednorodny kompleks całościowo.

Proponuję w tym miejscu wrócić jeszcze raz do Kartezjusza, tym razem do *Rozprawy o metodzie*, gdzie ten sam proces myślowy, zmierzający nieuchronnie do stwierdzenia „cogito, ergo sum”, zyskuje nowy wymiar. Okazuje się bowiem, że pomimo istotnego podziału, jaki dokonuje się w myśli Kartezjańskiej, na *res extensa* i *res cogitans*, a tym samym na bierną rzeczywistość i procedury logiczne racjonalnego umysłu, tym, co uprawomocnia i usprawiedliwia myślenie Cogito jest nie tylko Bóg, zwornik metafizyczny, ale również kontekst kulturowy, podstawowy punkt odniesienia tekstu i wyznacznik jego zrozumiałości. Jak zobaczymy, nawet wykluczony z tekstu, kontekst ten wciąż przezeń przemawia.

W drodze wątpienia Kartezjusz „wykorzenia z umysłu wszelkie fałszywe mniemania”¹⁷; tropiąc źródła wiedzy niepewnej, odkrywa nie tylko relatywizm poznawczy, ale i kulturowy. Ów fakt zostaje wykorzystany przezeń w sposób specyficzny: filozof co przyznaje, prawda, iż wiedza człowieka najmocniej zakorzeniona jest w jego kontekście kulturowym, ponieważ „zwyczaj i przykład przekonują nas o wiele bardziej, aniżeli jakieś pewne poznanie”¹⁸, jednakże podporządkowane „wątpieniu metodycznemu” studia w „księdze świata” pozwalają mu zrównać wiedzę kontekstualną z wiedzą naukową, obydwa jej typy kwalifikując jako błąd:

[...] tak długo, jak zajmowałem się jedynie obserwowaniem obyczajów ludzkich, nie znajdowałem nic prawie, co mogłoby mi dać pewność, i dostrzegałem tam

¹⁴ M. Foucault: *Przedmowa...*, s. 11.

¹⁵ J. Derrida: *Cogito...*, s. 169 i 165.

¹⁶ M. Foucault: *Moje ciało...*, s. 157–158.

¹⁷ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Z oryginału francuskiego przełożyła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisała W. Wojciechowska. Warszawa 1988, s. 26.

¹⁸ Ibidem, s. 20.

nieomal tyleż rozbieżności, co poprzednio wśród mniemań filozofów. Toteż najważniejszą z tego korzyścią było, iż widząc wiele rzeczy, które aczkolwiek wydają się nam niedorzeczne i śmieszne, są przez inne wielkie narody ogólnie uznane, nauczyłem się, by nie dawać zbyt mocnej wiary temu, o czym przekonały mnie jedynie przykłady i obyczaj.¹⁹

Stwierdzenie relatywizmu kulturowego, podobnie jak zakwestionowanie wiedzy naukowej, są pozorne: figura ta odgrywa przede wszystkim rolę służebną wobec Rozumu, potwierdza nadrzędność jego procedur, nadrzędność systemu weryfikowania i „tworzenia” wiedzy w stosunku do jej przedmiotu i treści, jak również niewzruszoną tożsamość kulturową podmiotu: „Wskazana jest pewna znajomość obyczajów różnych ludów, iżbyśmy dzięki niej zdrowiej sądzili o własnych i byśmy nie mniemali, jak to zazwyczaj czynią ci, którzy nic nie widzieli, że wszystko, co niezgodne z naszymi obyczajami, jest śmieszne i sprzeczne z rozumem”²⁰. „Księga świata” przywołana zatem zostaje tylko dla samego gestu jej zamknięcia, odłożenia; wiedza ulega uprzedmiotowieniu i – wraz ze zmysłami – wykluczeniu z syntetycznych procedur myślenia. A jednak ta zakwestionowana, jako nieoczywista i relatywna, wiedza kulturowa i kontekstualna staje się głównym elementem „moralności tymczasowej”, na której w międzyczasie wspierać się ma wątplący podmiot, by móc żyć „najszcześliwiej, jak tylko można”, póki nie osiągnie naukowej pewności. Kartezjusz postanawia bowiem, co następuje:

Pierwszą [zasadą] było, abym był posłuszny prawom i obyczajom swego kraju, trzymając się wytrwale religii, w której dzięki łasce Bożej byłem od dzieciństwa chowany, i kierując się we wszystkich innych sprawach mniemaniem najbardziej umiarkowanym i najdalszym od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi miałbym współżyć.²¹

Zatem „rzeczywistość” w tekście jest figurą, której zakwestionowanie potwierdza tylko rozstrzygający status kontekstu: świat „moralności tymczasowej” będzie istniał nawet wtedy (zwłaszcza wtedy), gdy istnienie świata racjonalnego podmiotu zostanie w całości zakwestionowane. Świat istniejący (odtworzony) w tekście ćwiczenia może zniknąć; istniejący poza nim – nie. Wiedza kulturowa została nie tyle wykluczona z tekstu, ile ukryta „w”, ale też „przed” tekstem („przed” w podwójnym znaczeniu: zarówno przed jego zaistnieniem, jak i przed jego oddziaływaniem). Kartezjusz, zakładając nieracjonalność i niepewność kontekstu, wyklucza go z obszaru tekstu i metody, do których stara się sprowadzić świat podmiotu. Jednocześnie świat „moralności tym-

¹⁹ Ibidem, s. 12.

²⁰ Ibidem, s. 8.

²¹ Ibidem, s. 27.

czasowej” zdradza swe istnienie i dochodzi do głosu w niedostrzegalnym momencie, kiedy stwierdzono już pozór („nie miałem wcale ciała, [...] nie było wcale świata ani żadnego miejsca, gdzie bym się znajdował”), ale przecucie istnienia („lecz nie mogłem dla tych względów przypuścić, bym wcale nie istniał”²²) nie zostało jeszcze jednoznacznie związane z procedurą myślenia: tak, jakby wątplenie dotyczyło nie „mniemań” związanych ze światem „moralności tymczasowej”, ale „pewności” związanej z Rozumem wpisującym świat w tekst medytacji, metody.

Tekst odkrywa swój kontekst, starając się jednocześnie zatrzeć jego ślady. Próbuje wypracować jeden, spójny i przejrzysty rejestr wiedzy w języku Rozumu, im bardziej jednak do tego dąży, tym bardziej ujawnia wiedzę kontekstualną, od której chce się oderwać, język mniemań, związany z istnieniem świata pozatekstowego, poprzedzającym stwierdzenie istnienia podmiotu. Podejmując „wątplenie metodyczne”, Kartezjusz musi zresztą od razu zastrzec: „[...] co się tyczy obyczajów, zachodzi czasem potrzeba, by dać się wieść mniemaniom, o których wiemy, że są niepewne, w taki sam sposób, jak gdyby były niewątpliwe”, ale poświęcając się poszukiwaniu prawdy, należy je odrzucić jako bezwzględnie fałszywe²³. Wydaje mi się, że to charakterystyczny i mimowolny w epistemologicznej tradycji europejskiej sposób definiowania kontekstu „rzeczywistości kulturowej”: kultura to właśnie „niewątpliwe mniemania”, które Rozum skrywa sam przed sobą.

Nawet wybór języka zdradza, że nie można oddzielić języka mniemań od języka nauki: francuski jest podporządkowany łacinie, ale to jego pospolitość, zakorzeniona w „życiu” i „mniemaniu”, może udźwignąć pewność:

A jeśli piszę po francusku, czyli w języku ojczystym raczej niż po łacinie będącej językiem mych wychowawców, to dlatego, że się spodziewam, że ci, którzy posługują się jedynie swym całkowicie czystym rozsądkiem przyrodzonym, ocenią lepiej me poglądy, niż ci, którzy wierzą jedynie starożytnym księgom. Co się zaś tyczy tych, którzy łączą rozsądek z nauką, a tych jedynie pragnę mieć za sędziów, ci, jak jestem

²² Ibidem, s. 38–39.

²³ Ibidem, s. 37. Por. drugą zasadę moralności tymczasowej – Ibidem, s. 29: „[...] być w czynach swych w miarę możności jak najbardziej stanowczym i stałym i trzymać się mniemań nawet najbardziej wątpliwych z chwilą, gdy się raz wreszcie na nie zdecydował, nie mniej wytrwale, niż gdyby były bardzo pewne”. Na plan pierwszy wysuwa filozof nie tyle argument pragmatyzmu, ile konieczność zachowania konsekwencji metody w rozumowaniu. Analogiczny paradoks na płaszczyźnie rozważań teoretycznych w czwartej *Medytacji* wskazuje Wojciech Morszczyński w tekście *Bezblędny fałsz. Nihilistyczne konsekwencje Kartezjańskiej koncepcji błędu* (W: *Kartezjusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa*. Praca zbiorowa pod redakcją C. Głombika. Katowice 1998): błąd jest wynikiem braku – naruszenia reguł metody; przewinienie, jakie stanowi błąd, nie obejmuje jednak wyboru fałszu z pełną jasnością – wolna wola jest bowiem domeną człowieka, można wręcz powiedzieć, że to właśnie ów „bezblędny fałsz” (różny od nieprawdy wynik podporządkowania woli strategii Rozumu) konstytuuje człowieka.

tego pewien, nie będą nastawieni tak stroniczo na korzyść łaciny, by odmówić przyjęcia mych racji, dlatego, że wyjaśniam je w języku pospółstwa.²⁴

Rozprawa o metodzie zawiera zatem z konieczności wiele przemilczeń. Jednym z największych jest właśnie jej język: choć wypowiedziany całym tekstem, „ujawniony” zostaje dopiero na jego końcu; podobnie myśl wykorzystująca wraz z niepewnym poznaniem świat odnosi się – można by rzec: w całej rozciągłości swej wspaniałej retoryki – do nieokreślonej „pospółkości” i „mniemań” kontekstu. Nawet w sposób racjonalny zakwestionowana, kultura (w rozumieniu Kartezjusza: obyczaje, przekonania) istnieć musi cały czas. Retoryczna machina przemilczenia, w połączeniu z amplifikacją Rozumu, zdradza istnienie i język kultury, na której się wspiera. W tym właśnie *Rozprawa o metodzie* przypomina dzieło literackie, które Kartezjusz charakteryzuje następująco:

[...] przypowieści skłaniają nas do wyobrażania sobie, że możliwe są pewne takie zdarzenia, które w rzeczywistości nie są możliwe; również najwierniejsza historia, jeśli nawet nie zmienia i nie wyolbrzymia doniosłości rzeczy, by je uczynić godniejszymi czytania, pomija prawie zawsze okoliczności późniejsze i mniej znamienite; stąd też się bierze, że reszta nie wydaje się taką, jaką jest w rzeczywistości, i ci, co stosują się w swych obyczajach do przykładów tam znalezionych, są skłonni popaść w szaleństwo bohaterów naszych romansów i podejmować zamierzenia przekraczające ich siły.²⁵

Podobną kompozycję stosuje Kartezjusz, kiedy posiłkuje się wątkiem fabularnym: opisując pamiętną noc 10 listopada 1619 roku, spędzoną w oberży opodal Ulm, skupia się na wyizolowanej przestrzeni „ogrzewanej komory”, a otaczający go ferment religijny i społeczny zbywa zdawkowym stwierdzeniem: „Przebywałem naówczas w Niemczech, dokąd udałem się z okazji wojen jeszcze tam trwających”, choć przecież świetnie orientuje się w tym kontekście, jest czynnym uczestnikiem tej rzeczywistości kulturowej; cieszy się brakiem towarzystwa, które by rozpraszało jego myśli²⁶, chociaż na mniemaniach ludzi opiera się przed przystąpieniem do wątpienia w nie. Właśnie to przemilczenie kontekstu w *Rozprawie o metodzie* uwypukla Miguel de Unamuno, kiedy pisze o Kartezjuszu: „[...] opowiada nam, jak to musiał zatrzymać się w Niemczech, i zamknięty w ogrzewanej komorze (*poêle*) jął opracowywać swoją metodę. W Niemczech – ale zamknięty w komorze! I oto mamy rozprawę wprost z ogrzewanej komory, i to z komory niemieckiej, choć zamknię-

²⁴ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie...*, s. 88. Jak zauważa Wanda Wojciechowska w *Słowie od tłumacza* (s. XI), pomimo wyboru języka francuskiego Kartezjusz nadal operuje terminologią scholastyczną, aczkolwiek starym terminom nadaje nowe znaczenie.

²⁵ Ibidem, s. 9.

²⁶ Por. Ibidem, s. 14.

ty w niej filozof był Francuzem mającym na celu zbawienie niebieskie”²⁷. Analogiczny jest tutaj wybór racjonalizmu przed „moralnością tymczasową”, przeprowadzanie operacji wątpienia na figurach retorycznych „poznania” i „rzeczywistości”, a nie na poprzedzającej je, ale skazanej na nieokreśloność istnienia „moralności tymczasowej”. Rozum to zatem strategia narracyjna, ale nie zawsze jej treść.

Treść kontekstu w procesie objaśniania „rzeczywistości” pozostaje – zgodnie z prawidłami przyjętej metody, strategią narracyjną – „przed” tekstem w wyniku konieczności translacji kodów pozawerbalnych na werbalne; jak stwierdza Ewa Kosowska, pojęcia wyrwane z kontekstu kultury macierzystej zaczynają nieco modyfikować swoje znaczenie, a co za tym idzie – ulega zmianie pierwotna wartość poznawcza tekstu²⁸. Nawet pomimo filologicznie poprawnego tłumaczenia dane pojęcie może być wypełnione zupełnie inną, niżby się mogło zdawać, treścią: „nasz” język może zawierać w sobie „obcy” kontekst. W tekście Kartezjusza dzieje się tak właśnie w przypadku „ogrzewanej komory”, którą filozof tak sobie chwali i mimo swej powściągliwości uznaje za wartą odnotowania; przyjrzyjmy się zatem, jakie treści w sobie skrywa to słowo.

Francuz przybywający z Holandii do Niemiec faktycznie nie może przeceńnić wynalazku, jakim jest „ogrzewana komora”. *Poêle* to pokój ogrzewany niedymiącym, fajansowym piecem lub sam ów piec; chociaż w owym czasie wynalazek ten występuje również we wschodnich krainach Francji, to jednak rozpowszechniony jest głównie w krajach niemieckich i szwajcarskich kantonach. Warto przy tym odnotować, że o ile w Lotaryngii używa się nazwy *poêle*, to w sąsiedniej Alzacji rozpowszechniona jest nazwa *Stüb*²⁹, a zatem opodal Ulm, niecałe dwieście kilometrów dalej na wschód, właściwsza powinna być raczej ta druga nazwa. Za różnicą pomiędzy językiem francuskim a niemieckim kryje się jednak o wiele poważniejsza różnica cywilizacyjna: otóż w przeważającej części Francji system ogrzewania oparty jest na „byle jakich kominkach”³⁰, które są rozwiązaniem „żałosnym”³¹, ponieważ dając mało ciepła, przede wszystkim dymią; kominek odgrywa zatem we Francji o wiele

²⁷ M. de Unamuno: *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*. Przeł. H. Woźniakowski. Kraków–Wrocław 1984, s. 42.

²⁸ Por. E. Kosowska: *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice 2003, s. 26–27.

²⁹ Por. *Historia życia prywatnego*. Red. P. Ariès, G. Duby; *Od renesansu do oświecenia*. Red. R. Chartier. Przeł. M. Zięba, K. Osińska-Boska, M. Cebo-Foniak. Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 530–531.

³⁰ Por. P. Chaunu: *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1989, s. 284.

³¹ Por. F. Braudel: *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*. T. 1: *Struktury codzienne: możliwe i niemożliwe*. Przeł. M. Ochab i P. Graff. Warszawa 1992, s. 249.

większą rolę niż piece, zresztą pod koniec XVI wieku nawet w Paryżu kominki są jeszcze rzadkością, częściej używa się małych żarowych piecyków *brasero*³². Jeszcze pod koniec XVII wieku „komory” są we Francji najczęściej ogrzewane kominkami:

Pod okapem kominka, często na kamiennych ławach przytwierdzonych do ściany, spędza się długie wieczory. Blacha w głębi kominka odbija ciepło ogniska, a w niektórych regionach ogrzewa także sąsiednią izbę, która nazywa się „piecem”, nawet kiedy pieca kuchennego tam nie ma.³³

Kominki są stosowane nawet w Wersalu, chociaż nie są w stanie ogrzać jego ogromnych sal, tak że zimą w kieliszkach zamarza wino³⁴. Nic dziwnego więc w tym, że Montaigne, początkowo nieufnie usposobiony do faktu, że w Niemczech nie ma „ani jednego kominka”, ostatecznie zachwycony jest piecem: „Przynajmniej sobie człowiek nie osmali twarzy ani butów, a i dymu nie ma takiego jak we Francji”³⁵; „Czyż jest coś doskonalszego niż ich piece z ceramiki?”³⁶. Pomimo całego swego przywiązania do kominków, Francuzi są bowiem bardzo wyczuleni na chłód panujący zimą w pomieszczeniach: we Francji powszechnie utrzymywano w owych czasach, że w Holandii (gdzie jeszcze niedawno przebywał Kartezjusz) domy są bardzo słabo ogrzewane – co było prawdą właśnie ze względu na powszechne stosowanie kominków³⁷. Dodatkowym udogodnieniem, wynikającym z zastosowania systemu ceramicznego pieca, jest możliwość jednoczesnego ogrzania dwóch izb i ugotowania jedzenia w kuchni, zatem nie trzeba tłoczyć się wokół samego pieca (kominka)³⁸; dzięki temu właśnie Kartezjusz może poświęcić się swym rozważaniom w odosobnieniu – we Francji bowiem wokół kominka koncentruje się życie towarzyskie, opowiadane są historie³⁹. W pewnym sensie można chyba powiedzieć, że istnienie kominka w dużym stopniu wpływa na percypowanie rzeczywistości przez Francuza; Sebastian Mercier narzeka w roku 1788: „Sam widok pieca gasi moją wyobraźnię”⁴⁰. Jednakże wyobraźnia Kartezjusza nie odczuwa tego braku; drugi spośród snów nawiedzających filozofa owej pamiętnej nocy budzi go iluminacją w niczym nie ustępującą blaskom kominka:

³² Por. *Ibidem*, s. 251.

³³ F. Bluche: *Życie codzienne we Francji w czasach Ludwika XIV*. Przeł. W. Bieńkowska. Warszawa 1990, s. 238.

³⁴ Por. F. Braudel: *Kultura materialna...*, s. 249.

³⁵ Cyt. za: *Ibidem*, s. 250 i 251.

³⁶ Cyt. za: *Historia życia prywatnego...*, s. 531.

³⁷ Por. P. Zumthor: *Życie codzienne w Holandii w czasach Rembrandta*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1965, s. 51.

³⁸ Por. *Historia życia prywatnego...*, s. 531.

³⁹ Por. F. Bluche: *Życie codzienne we Francji...*, s. 238.

⁴⁰ Cyt. za: F. Braudel: *Kultura materialna...*, s. 251.

„[...] gdy otworzył oczy, ujrzał wiele ognistych iskier rozsianych po komnacie”⁴¹. Być może właśnie dzięki nieobecności kominka filozof może zwrócić się ku swemu „światłu przyrodzonemu”⁴², pod słowem *poêle* skrywając kontekst, który ów zwrot umożliwił. W *Medytacjach* nie pozostanie już ślad po ogrzewanej komorze: filozof będzie siedział po prostu „koło ognia”⁴³.

Antropologię zainteresować może w tekście literackim zarówno sposób przywoływania kontekstu, jak i sposoby wykluczania jego elementów jako zbyt pospolitych, zbyt oczywistych, można by powiedzieć – zbyt istniejących. Tekst literacki zaświadcza, że nasze rozumienie świata kultury zawsze jest selektywne, wartościujące i niepełne, opiera się na dostępnych nam dyskursach. Chodzi zatem nie tylko o badanie świata przedstawionego, ale i tego, co w tej figurze, mniej lub bardziej świadomie, bywa przemilczane. Proponowana przez Geertza strategia „opisu gęstego”⁴⁴ może pomóc w śledzeniu historii interpretacji „rzeczywistości kulturowej” w tekście oraz ich kontekstualnych odniesień i uwikłań, które zostały wyrzucone poza tekst, w istnienie. Śledzenie dyskursów przecinających tekst pozwala dookreślić jego kontekst, porównać, jakie „niewątpliwe mniemania” ukrył pod warstwami wiedzy uogólnionej i sformalizowanej; w praktyce badawczej oznacza to konieczność porównywania mikroelementów komponentów epistemologicznych z makrostrukturami i makroprocesami kontekstu i historii⁴⁵, różnych rejestrów wiedzy i stylów mówienia. Dlatego też podstawą analizy antropologicznej jest przekład⁴⁶ – to, co gubione lub ukrywane, znajduje się w procesie translacji pomiędzy dyskursami, językami, kontekstami, interpretacjami, stylami.

Istotne jest również uchwycenie konfliktu, do jakiego może dochodzić pomiędzy różnymi poziomami wiedzy, od wiedzy naukowej, po wiedzę kulturową, kontekstualną i potoczną; bardzo często obserwujemy dysonans pomiędzy tymi rejestrami, zmianę znaczeń uniwersalnej, obiektywnej wiedzy racjonalnej w momencie, gdy zostaje ona wtłoczona w skończoność kontekstu, dosłownie umiejscowiona⁴⁷. Literatura jest zatem opowieścią o mowie i kon-

⁴¹ A. Baillet: *La vie de Monsieur Descartes*; cyt. za: F. Alquié: *Kartezjusz*. Tłumaczenie oraz wybór pism Kartezjusza S. Cichowicz. Warszawa 1989, s. 167.

⁴² Por. R. Descartes: *Rozprawa o metodzie...*, s. 12.

⁴³ Por. R. Descartes: *Medytacje...*, s. 21.

⁴⁴ Por. C. Geertz: *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*. Tłum. S. Sikora. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Wyboru dokonali i przedmową poprzedzili M. Kempny, E. Nowicka. Warszawa 2003.

⁴⁵ Por. A. Nawarecki: *Mikrologia, genologia, miniatura*. W: *Miniatura i mikrologia literacka*. Red. A. Nawarecki. T. 1. Katowice 2000, s. 12.

⁴⁶ Por. E. Kosowska: *Antropologia literatury...*, s. 28–29.

⁴⁷ Konflikt pomiędzy strukturami racjonalnego myślenia a lokalnymi wzorami kulturowymi wyraźnie widać w deklaracjach frankofońskich pisarzy afrykańskich, o czym zaświadcza na przykład tekst Ahmadou Kouroumy pod znaczącym tytułem *Pisać po francusku, myśleć w języku ojczystym*. Przeł. M. Szymbańska. „Literatura na Świecie” 1999, nr 1–2. Dzieje się tak

tekstach, w których ta mowa jest zrozumiała⁴⁸, opowieścią, która demaskując swoją retorykę, równocześnie demaskuje i uwypukla selekcję strategii poznawczych i rejestrów wiedzy, jakiej dokonujemy na co dzień. Badanie dysonansu poznawczego w obrębie dzieła literackiego pomiędzy regułami myślenia a sposobami modelowania obrazu rzeczywistości i miejscami, w których „rzeczywistość” uznana za coś oczywistego, ukryta zostaje „w” tekście – „przed” tekstem, implikuje zatem konieczność skupienia się również na linii tekst – rzeczywistość. „Zawieszona odniesienie” literatury, o którym mówi Derrida, to zatem nie tylko absolutne, metafizyczne doświadczanie przez nią bycia „poza” wszystkim, łącznie z samą sobą⁴⁹: „zawieszona odniesienie” odsyła nas do „niewątpliwych mniemań” – ukrywając je, oddaje im głos. Natomiast „niekontrolowane podłoże” okazać się może dla tekstu nie tyle „punktem Archimedesowym”, ile jakże przytulną „ogrzewaną komorą”, w której pozawerbalny kontekst przy użyciu strategii literackiej przekładany jest na metodę filozofii.

Można wreszcie potraktować dzieło literackie jako wytwór kultury: nie tylko fikcję dotyczącą kontekstu, ale również jego element; byłby to uporządkowany teren otoczony nieznaną przestrzenią, której istnienie staramy się wytłumaczyć przez odniesienie do nieokreślonego doświadczenia, ale której znajomość ukrywamy pod oczywistą z pozoru figurą: „las”, „pola”, „góry”. Lévi-Strauss, opisując układ wioski Indian Bororo, stwierdza, że jest ona „metafizycznym kotylionem”, który próbując dokonać mediacji pomiędzy naturą a kulturą, życiem społecznym i duchowym – odkrywa między nimi nieprzekraczalne przepaście⁵⁰; podobnie dzieło literackie być może jest „metafizycznym kotylionem”, w podobny, tragiczny sposób próbującym zjednoczyć „subiektywizm” i „obiektywizm”, wiedzę uogólnioną i konkretne istnienie. Zdaniem Lévi-Straussa:

również na obszarze filozofii, gdzie europejski racjonalizm przytłacza afrykański animizm; por. A. Wrzesińska: *Elity kongijskie w poszukiwaniu tożsamości*. Warszawa 1999, s. 131: „Część dzisiejszych filozofów afrykańskich uważa [...], że niesłusznie wykląda się na afrykańskich uczelniach głównie filozofię świata ludzi białych zamiast zająć się bardziej filozofią afrykańską, której instrumenty pojęciowe wyrastałyby z afrykańskiego świata kultury”. Równie interesujące efekty mogłaby dać analiza konkretnych gatunków literackich przenoszonych w inny kontekst kulturowy. Także na terenie Europy, chociaż logocentryzm jest jej wytworem i wpisany jest w jej tożsamość kulturową, istnieją podobne linie napięć pomiędzy różnymi poziomami uogólnienia wiedzy uniwersalnej oraz poszczególnymi, narodowymi chociażby, jej kontekstami.

⁴⁸ Por. E. Kosowska: *Antropologia literatury...*, s. 20–21. Jak zauważa autorka, „rekonstrukcja lub imitacja *oczywistego*” trudno poddaje się scjentyfikacji w dziele literackim; prawie każdy tekst literacki taką próbę w pewien sposób jednak zawsze podejmuje.

⁴⁹ Por. *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*. Z Jacques'em Derridą rozmawia Derek Attridge. Przeł. M.P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 194.

⁵⁰ Por. C. Lévi-Strauss: *Smutek tropików*. Przeł. A. Steinsberg. Wstępem opatrzył L. Stomma. Łódź 1992, s. 240–242.

[...] wyobrażenie społeczeństwa o stosunkach między żyjącymi i zmarłymi sprowadza się do usiłowania ukrycia, upiększenia lub usprawiedliwienia, na planie myśli religijnej, rzeczywistych stosunków panujących wśród żywych.⁵¹

Podobną myśl wypowiedział w przytoczonym na wstępie fragmencie Kartezjusz, jakby nie zdając sobie całkiem sprawy z tego, że dookreśla ona nie tylko naszą, ale i jego własną umysłowość, zawieszoną pomiędzy pewnością fikcji a „niewątpliwymi mniemaniami” kontekstu: nawet najwierniejsza historia przede wszystkim odsyła nas do pominiętych rzeczy i mniemań; to właśnie w tym zewnętrznym kontekście, wcześniej popadłszy w „szaleństwo bohaterów romansów” nauki, narracji, dyskursu – wiedzy – odnajdujemy wspólny język, prawdę zrozumienia i nieporozumienia. Nawet najbardziej autotematyczne dzieło literackie opowiada przede wszystkim o tym, że opowiedzieć da się wszystko. Antropologia bada, co składa się na ową figurę „wszystkiego”.

⁵¹ Ibidem, s. 242.

Marek Pacukiewicz

“Unquestionable suppositions” Literature towards cultural reality

Summary

The epistemological issues generated in sphere of cultural anthropology direct our attention to the question of the examination of the European humanities as a whole: how to investigate this discourse without crossing its limits? Such a problem was formulated in the discussion between Jacques Derrida and Michel Foucault concerning the relation between the history of madness and Cartesian rationalism: “[...] is it possible that there exists something before or outside the scientific discourse?” Descartes’ *Discourse on Method*, analysed from an anthropological perspective as a relation between text and context being an element of cultural reality, reveals its hidden references: “temporary morality” (popular knowledge) turns out to be the basis of rationalism and its “suppositions”, as “unquestionable” ones, anticipate, as it were, a scientific text.

Марек Пацукевич

«Беспорные суждения»
Литература в контексте культурной действительности

Резюме

Эпистемологическая проблематика, созданная в области культурной антропологии, отсылает нас к вопросу просмотра всей европейской гуманитарной науки: как исследовать этот дискурс, одновременно оставаясь в его рамках. Эта проблема поднимается в дискуссии Жака Дерриды с Мишелем Фуко, касающейся отношений между историей сумасшествия и рационализмом Декарта: «[...] может ли существовать что-то до или вне философского дискурса?». Исследуемые с антропологической перспективы – как комплекс текст – контекст, элемент культурной действительности – *Рассуждения о методе* Рене Декарта показывают свои скрытые соотношения: сомнительная «временная мораль» (обыденные знания) оказывается фундаментом рационализма, а ее «суждения», как «беспорные», опережают в некоторой степени научный текст.