

LIDIA WIŚNIEWSKA
BYDGOSZCZ

O MITACH (I PARADYGMATACH) NIE TYLKO W LITERATURZE

Arthur O. Lovejoy¹ daje opis owego „ogólnego schematu rzeczy”, jaki przez długie wieki stanowił charakterystyczny dla myśli Zachodu „wielki łańcuch bytu”. Wychodząc od Platona pokazuje on, jak absolutne, bezczasowe i bezcielesne, hierarchicznie nadrzędne Jedno uznane zostaje za przyczynę zaistnienia bytu materialnego i czasowego, a przy tym konkretnego i wielorakiego, podlegającego działaniu ciągłości. Co u Platona stanowi jeszcze dość słabo zarysowaną tendencję, to u Arystotelesa pojawia się już jako *scala naturae* (O rodzeniu się zwierząt), a następnie przyjmuje postać drabiny opartej na „władzach duszy” (O duszy), drabiny takiej, że im niżej (więc im dalej od Boga), tym większy poszczególne byty wykazują „brak” (duchowości rozumianej jako idealność, absolutna pozytywność). Ta hierarchia pojawi się następnie u myślicieli chrześcijańskich, szczególnie u (dziedzica Arystotelesa) Tomasza z Akwinu.

Dalej zaś tradycja judeochrześcijańska – jak zauważa Fritjoff Capra, ściśle związana z wyobrażeniem męskiego Boga, „będącego uosobieniem najwyższego rozumu i źródłem najwyższej potęgi, Boga, który rządzi światem patrząc nań z góry i narzucając mu swe boskie prawo”² – zaważyła zarówno na języku, jak i na rzeczywistości, szczególnie Europy. Na języku, ponieważ w większości języków europejskich – dopowiedzmy: kształtujących się z języków narodowych na bazie łaciny w świecie o określonej oficjalnej ideologii – „prawa strona kojarzy się z tym, co dobre, słuszne, szlachetne, lewa natomiast ze złym, niebezpiecznym i podejrzanym. Samo słowo „prawy” oznacza również „słuszny”, „dobry”, „sprawiedliwy”; słowa „lewy” natomiast używa się w znaczeniu: „zły”, „nielegalny”, „podejrany”. Niemieckie słowo *Recht* czy francuskie *droit* oznaczają prawo w obydwu znaczeniach [podobnie zresztą jak polskie „prawo” – przyp. tłum.]. Głęboko zakorzenione upodobanie do prawej strony – tej, którą rządzi lewa półkula [mózgu – przyp. mój, L.W.] – w tak wielu kulturach każe się zastanowić, czy nie ma ono związku z patriarchalnym systemem wartości”³.

¹ A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*. Przel. A. Przybysławski. Warszawa 1999.

² F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Przel. E. Wojdyłło, przedmowa A. Wyka. Warszawa 1987, s. 69.

³ Ibidem, 402-403.

Ten patriarchalny system wartości zakorzeniony jest wszakże głębiej, niż to wskazaliśmy. Maria Składankowa⁴ uzmysławia, iż fakt, o którym wspomina Capra, rodzi się wraz z granicą przebiegającą przez Azję Środkową, która pozostawia po „europejskiej” stronie wiązanie tego, co lewe, z ciemnością i żeńskością, a tego, co prawe – z męskością. Oczywiście, nie jest to tylko kwestia języka: jeszcze bardziej jest to kwestia organizacji społeczeństwa. Ten sposób widzenia rzeczywistości nie tylko zakorzeniony został głęboko, ale również sięga daleko: podtrzymany zostaje następnie modelem kartezjańskiej nauki, który nie przypadkiem sygnuje długotrwały w europejskiej tradycji rozwój modernizmu, rozumianego jako pokłosie filozofii Kartezjusza. Modernizm w wielu jego wymiarach Vattimo na przykład uznaje za zsekularyzowaną wersję judeochrześcijaństwa⁵.

Można tym sposobem zrekonstruować niezmiernie długą tradycję – chciałoby się właściwie powiedzieć: wieczną – myślenia o rzeczywistości w kategoriach hierarchii (wyższości i niższości) oraz ciągłości przyczynowo-skutkowej i celowościowej (zgodnie z „dowodami na istnienie Boga” Tomasza z Akwinu pierwszą przyczyną i ostatecznym skutkiem wszystkiego jest Bóg). Takie myślenie o rzeczywistości zyskuje jednak nie tylko wymiar ontologiczny, ale i poznawczy: rola przyznana naukom ścisłym i przyrodniczym, ich nadrzędne miejsce w poznaniu, wynikają z poczucia, że przynoszą one wiedzę absolutną i niepodważalną, ponieważ nastawioną na odkrywanie wiecznych praw – tak samo wiecznych, jak i twórca. Myślenie owo okazywało się atrakcyjne nie tylko dla naukowców: zapatrzeni w ten ideał bywali także artyści ulegający przekonaniu, a właściwie złudzeniu, że i sztukę uda się oprzeć na podstawach tak samo niewzruszalnych, jak (w ich mniemaniu) naukowe – by przypomnieć choćby Zolę⁶.

Jednak znaczące staje się dziś twierdzenie Ilyi Prigogina i Isabelle Stengers⁷, dające wyraz nie tylko przekonaniom samych autorów, że myślenie naukowe – pojmowane jako część kultury – staje się czytelne tylko w jej kontekście: stąd też naukowe rewelacje Europejczyków wywarły swego czasu niewielkie wrażenie na Chińczykach (pisał o tym Needham⁸), natomiast dzisiejsze nie byłyby czytelne bez odwołania się do współczesnej myśli (np. krytyki nauki i techniki przeprowadzanej przez Heideggera). Prigogin i Stengers wychodzą przy tym od stwierdzenia, że nauce klasycznej i modelowi świata opartemu na linearności od samych początków przeciwstawia się nauka o burzliwości i wielotorowych przemianach, wywodząca się od materialistów greckich a poprzez Lukrecjusza wiodąca do Diderota i innych, podobnie myślących filozofów, jak ten ostatni gotowych twierdzić, że jedno jajo obalić może wszelkie koncepcje metafizyczne.

⁴ M. Składankowa, *Mitologia Iranu*. Warszawa 1989, s. 5 i n.

⁵ G. Vattimo, *Introduction*. W: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Translated and with Introduction by John R. Snyder. Cambridge 1981, s. 1-18.

⁶ „Wierzył on jednak – pisze van Tieghem – i to jest jego największy błąd, że zdobyte wiedzy są dane raz na zawsze jako prawdy ostateczne”. Zob. Philippe van Tieghem, *Główne doktryny literackie we Francji. Od Plejady do surrealizmu*. Przeł. M. Wodzyńska i E. Maszewska. Warszawa 1971, s. 249.

⁷ I. Prigogin, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*. *Nowy dialog człowieka z przyrodą*. Przeł. K. Lipszyc, przedmową opatrzył B. Baranowski. Warszawa 1990.

⁸ J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*. Przeł. I. Kałużyńska. Warszawa 1984.

Dzisiaj nauka ta zyskuje najlepszy wyraz w badaniach dotyczących tzw. chaosu. Znamienne przeto, że wielu dzisiejszych badaczy chaosu⁹, takich jak Mitchell Feigenbaum czy Albert Libchaber, odwołuje się nie do Kartezjusza, a do stojącego w opozycji wobec niego Goethego i reprezentowanego przezeń, zrodzonego – przypomnijmy – jeszcze w łonie Oświecenia, ekspresywizmu¹⁰, który zmierza nie do (zewnątrznego) eksperymentu, a do (wewnętrznego) wnikania „w naturę i jej święte życie”¹¹. W ramach takiego to poglądu świat staje się całością dynamiczną, nie mechaniczną. W koncepcji Goethego¹² przyrodoznawstwo (a także matematyka) staje się nie tyle wzorcem czy dominantą postępowania badawczego, ile równorzędnym składnikiem w połączeniu natury i kultury – i jest to myśl, która niewątpliwie wraca dziś echem, sprawiając, że to sztuka bywa inspiracją dla nauki.

W ten sposób w opozycji do Newtonowskiej wizji staje taka choćby, zdumiewająca w swej estetycznej wymowie, wypowiedź dotycząca współczesnej fizyki: „miejsce świata-maszyny zajął obraz świata będącego nierozdzieloną, dynamiczną całością, której części są zasadniczo wzajemnie współzależne i mogą być zrozumiałe jedynie jako prawidłowości procesu kosmicznego. Jest ruch, ale w ostatecznym wyniku nie ma poruszających się obiektów; jest aktywność, ale nie ma aktorów; nie ma tancerzy, jest tylko taniec”¹³. Podobnie jak w tańcu, dostrzega się ilustracje wizji współczesnych nauk w sztukach plastycznych (np. zwraca się uwagę, że dawno już Salomon van Ruysdal czy William Turner odgadli tajemnicę płynności, przedstawiając obraz wzburzonej wody – iteracyjnie), o literaturze już nie wspominając. I ten przeto model widzenia świata zdaje się stary jak sam świat i – ciągle żywy.

Jakkolwiek zatem wydaje się, że to nauka – abstrakcyjna, matematyczna i bezwzględnie pewna – stanowić chce ostoję linearności, a stanowi też magnes dla sztuki, gdy tymczasem literatura i sztuki, które zdają się więcej wiedzieć o dynamice życia, stanowią inspirację dla (innego rodzaju) nauki, to jednak ostatecznie niezależnie od tego kierunku wzajemnych pobudeń dwa zasadnicze modele opisu świata zdają się stać u podstaw tak nauki, jak i sztuki, pozwalając na ich ujęcie w perspektywie komparatystycznej. Samo jednak takie stwierdzenie nie wystarczy. Potrzebne jest tu jeszcze poszukiwanie podstawy takiego porównania – porównania dokonywanego niewątpliwie na wysokim stopniu uogólnienia, ale zarazem uogólnienia fundamentalnego. Uzasadnienia dla niego można szukać w mitach – i w ich zdesakralizowanym dziedzictwie: w paradygmatach.

Otóż Mircea Eliade¹⁴ mówi o micie nowoczesnym, który zakotwiczony został w chrześcijańskiej tradycji (z jej Bogiem) i – o zdesakralizowanej wersji tego mitu, istniejącej w postaci paradygmatu linearnego (za jego realizację można też uznać modernizm w przytaczanym tu sensie Vattimowskim). Z drugiej strony wskazuje on na (zdesakralizowaną) tradycję wiodącą od materialistów greckich jako podstawę paradygmatu kołowego, któremu

⁹ J. Gleick, *Chaos. Narodziny nowej nauki*. Przel. P. Jaśkowski. Warszawa 1987.

¹⁰ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 485 i n.

¹¹ J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*. Przel., oprac. wstępem opatrzył J. Prokopiuk. Warszawa 1977, s. 91.

¹² J. Krakowski, *Goethe i Kant a wczesna twórczość Hegla*. W: *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*. „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 1536. Wrocław 1994, s. 25-39.

¹³ F. Capra, op. cit., s. 132.

¹⁴ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*. Przel. K. Kocjan. Warszawa 1998.

odpowiada w wersji sakralnej – mit archaiczny (przedchrześcijański). Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z wersją zdesakralizowaną czy sakralną, mamy do czynienia, jak sądzę, z próbą uporania się z opisem czasu i przestrzeni w kategoriach części i całości. W tych kategoriach, które od początku wydawały się czymś podstawowym a jednocześnie trudno uchwytnym. Jak zauważa Barbara Skarga: „Platon pisze o tym wyraźnie podkreślając zachodzące tu sprzeczności. Jedno bowiem jako całość musi być tożsame ze sobą, ale jako wielość części różni się od tych części właśnie”¹⁵.

Przeciwstawne możliwości rysowałyby się tu zatem następująco. W paradygmacie linearnym (i odpowiadającym mu micie) czas możemy zinterpretować jako jedną całość: zawarty między początkiem a końcem pozwala zjednoczyć wydarzenia podlegające stałym prawom. Tymczasem przestrzeń w tym paradygmacie (czy też w micie nowoczesnym) można interpretować jako podlegającą podziałowi na jednostki ułożone hierarchicznie czy, jeśli kto woli, w wielkim łańcuchu bytu. W paradygmacie kołowym (i odpowiadającym mu micie archaicznym) jest odwrotnie: to czas wyodrębnia kolejne jednostki, zamykając je w nieodwracalnych nawrotach, przy czym koniec może być pokrewny początkowi (skutek może stawać się przyczyną). Przestrzeń natomiast daje się zinterpretować jako układ holistyczny, zmierny do objęcia „wszystkiego” dzięki zasadzie *coincidentia oppositorum*. W obu przypadkach zatem idzie o opisanie rzeczywistości – dzięki dopełnianiu się kategorii czasu i przestrzeni – w perspektywie części i całości, ale w dwu paradygmatach dokonuje się to odwrotnie: w jednym czas ujmowany jest jako całość, w drugim tak ujęta zostaje przestrzeń; w jednym przestrzeń wydobywa część (jednostkę), w drugim – czyni to czas.

Wygląda więc na to, że dwa wielkie typy mitów organizujące od początku ludzką kulturę dają narzędzia do opisu świata, które jednocześnie dopełniają się – i nie stykają. Z tego ostatniego wynikałaby niezbieżność obserwacji dzięki nim czynionych – niewspółmierność opisu obu „postaci” świata, spowodowana różnicą językowej taksonomii¹⁶, co – jeśli w tym momencie przejść ku odnoszącemu się do nauk przyrodniczych i ścisłych pojęciu paradygmatu obecnemu u Thomasa Kuhna¹⁷ – oznacza niemożliwość znalezienia neutralnego języka, na który dałyby się one przełożyć bez straty¹⁸. Choć nie prowadzi to ku nieporównywalności, oznacza jednak odejście od korespondencyjnej teorii prawdy¹⁹. Nie sposób zatem rozstrzygnąć, czy bliższe prawdzie jest np. określenie tożsamości jako miejsca w przestrzeni hierarchii²⁰ (zgodnie z taksonomią linearną) czy jako nawrotu w czasie²¹ (zgodnie z taksonomią kołowości).

¹⁵ B. Skarga, *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia. Z lektury Damaskiosa*. W: eadem, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków 1997, s.22.

¹⁶ T. Kuhn, *Droga po „Strukturze”*. W: zbiorze *Droga po „Strukturze”*. *Eseje filozoficzne z lat 1970-1993 i wywiad-rzeka z autorem słynnej „Struktury rewolucji naukowych”*. Podali do druku J. Conant i J. Haugeland. Przel. S. Amsterdamski. Warszawa 2003, s. 89.

¹⁷ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. H. Ostromęcka, tłumaczenie przejrzał, redagował i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski. Warszawa 1968; idem: *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*. Przel. i posłowiem opatrzył S. Amsterdamski. Warszawa 1985.

¹⁸ Idem, *Współmierność, porównywalność, komunikowalność*. W: zbiorze *Droga po...*, op.cit.

¹⁹ Idem, *Droga po „Strukturze”*. W: *Droga po...*, s. 91.

²⁰ O takim rozumieniu tożsamości przez Leibniza pisze Lovejoy, op. cit.

²¹ Deleuze tożsamość upatruje w samym wiecznym nawrocie (*Różnica i powtórzenie*, Przel. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1997).

Oznacza to może wyjaśnienie stwierdzenia Kuhna, iż „przejsięcie od jednego paradygmatu do drugiego (...) nie jest bynajmniej procesem kumulatywnym; nie następuje też w wyniku uszczegółowienia czy też rozszerzenia całego paradygmatu. Ist to raczej przebudowa całego obszaru na nowych fundamentach (...)”²² (podkr. moje, L.W.). Takie widzenie paradygmatów pozostaje zarazem w zgodzie z deklaracją Kuhna: „Powinno teraz być jasne, że stanowisko, które próbuję wyłożyć, jest czymś w rodzaju postdarwinowskiego kantyizmu. (...) U podłoża wszystkich tych zmian i procesów różnicowania leżeć musi coś stałego i trwałego. Podobnie jak kantowska *ding an sich*, jest to niewyobrażalne, nieopisywalne, niedyskutowalne. To kantowskie źródło usytuowane poza czasem i przestrzenią jest całością, z której przez stulecia fabrykowane były (...) zarówno światy „wewnętrzne”, jak i „zewnętrzne”. (...) Ale żaden [sposób opisu – przyp. mój, L.W.] nie zostanie zaakceptowany jako prawdziwy lub fałszywy; żaden nie daje uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości przeciwstawianej światu wymyślonemu. Sposoby bycia w świecie dostarczane przez słownik nie są kandydatami do ocen w kategoriach prawdy i fałszu”²³.

Wydaje się, że na takich samych dwu typach fundamentów budowane są wizje świata przyrodnicze i humanistyczne: z jednej strony operują one pojęciem czasu i przestrzeni widzianych w perspektywie wewnętrznej, z drugiej – w zewnętrznej. Można sądzić, że – mimo oddalenia ciał niebieskich od ciał (i dusz) ziemskich, potraktowanie jednych i drugich wiąże się z ogólną wizją (mityczną lub paradygmatyczną) odpowiedzialną za rozumienie świata w kategoriach czasu i przestrzeni. Ujmowanie przestrzeni w paradygmacie kołowym stanowi pokusę holizmu poznawczego, ale zacierając ontologiczną indywidualność, ujmowanie czasu w paradygmacie linearnym stanowi innego rodzaju pokusę holizmu, ale za cenę niedopowiedzeń poznawczych (pominięcia lub wręcz ukrycia tego, co nie mieści się w prostoliniowym obrazie). Ujmowanie czasu w paradygmacie kołowym w perspektywie jednostek nawrotu stanowi pokusę uporządkowania dynamiki, ale za cenę zatracenia granic; ujmowanie przestrzeni w paradygmacie linearnym podpowiada możliwość opisaną odrębności, ale za cenę granic zbyt ostrych.

Oznacza to, że żaden z tych sposobów opisu nie jest wystarczający, ale żadnego też nie da się zlekceważyć: „Świadomość człowieka jest heterogeniczna” – mówi Michał Łotman²⁴. Tak więc nie tylko literatura „skazana” jest na co najmniej dwoistość (i wpływającą z niej wielość) mitów (i odpowiadających im paradygmatów) jako sposobów opisywania rzeczywistości. Mitów, mitologii, mityzacji...

Przedstawiana książka właśnie to pokazuje.

Pokazuje, że ostateczny opis świata rodzi się ze złożenia tego, co złożyć się nie daje: może się tylko wymieniać (w kolejnych rewolucjach i bez nich) – w dodatku (zachowajmy ten paradoks) nieostatecznie.

²² T. Kuhn, *Struktura...*, op. cit., s. 102.

²³ Idem, *Droga po „Strukturze”*, s. 99.

²⁴ Ю. М. Лотман, *Риторика – механизм смыслопорождения. В: Внутри мыслящих миров. Человек – Текст – Семiosфера – История*. „Языки Русской Культуры”. Москва 1996, s. 46.