

KANTOWSKIE WYBORY A DWUMITYCZNOŚĆ, CZYLI O PUNKCIE WYJŚCIA IMAGOLOGA

LIDIA WIŚNIEWSKA¹

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

Słowa kluczowe: Kantowska konstrukcja, Ricoeurowskie „uzupełnienie”, mity i paradygmaty, imagologia

Key words: Kantian structure, Ricoeurian “completion”, myths and paradigms, imagology

Abstrakt: Lidia Wiśniewska, KANTOWSKIE WYBORY A DWUMITYCZNOŚĆ, CZYLI O PUNKCIE WYJŚCIA IMAGOLOGA. „PORÓWNIANIA” 1 (22), 2018. T. XXII, S. 9-25. ISSN 1733-165X. Artykuł składa się z czterech części. Pierwsza, *Imagologia i Kant*, przypomina o koncepcjach wiążącego imagologię z filozofią Immanuela Kanta Manfreda Bellera i Joepa Leerssena, który przypisuje imagologowi antyesencjalizm opozycyjny do esencjalizmu samych *images*. Druga część, *Images a hermeneutyka, czyli Ricoeurowskie dodawanie/rozszerzanie zmierzające do Pełni* przedstawia ten sposób poznawczego postępowania, który dodaje do siebie przeciwstawne koncepcje filozoficzne (Nietzscheańsko-Freudowską i Kantowską), opierając się na odwołaniach do dwu mitów – Boga i Natury (reprezentujących *arché* i *telos*). Trzecia część, *Images a konstrukcje. Kantowskie odejmowanie/zawężanie, czyli przejście w stronę Formy* pokazuje, w jaki sposób Kant odrzuca wpisujące się w mit Natury, jego zdaniem patologiczne, aspekty rzeczywistości (dialektyka, przypadek, empiria itd.) lub człowieka (sen, emocje, spontaniczność), by uzasadnić i uznać za powszechnie obowiązujące te, które opierają się na micie Boga (i które istnienia tego mitu się też domagają). Czwarta część jest zbiorem pytań i odpowiedzi, dotyczących tego, dlaczego dwa wspomniane mity oraz ich relacje można uznać za podstawę kultury i porównywania jej dziedzin, jednocześnie zaś otwarte pozostawia pytanie o to, w jakich relacjach pozostają one na polu imagologii.

Abstract: Lidia Wiśniewska, KANTIAN CHOICES AND BIMYTHICALNESS: ABOUT THE STARTING POINT FOR THE IMAGOLOGIST. “PORÓWNIANIA” 1 (22), 2018. Vol. XXII, P. 9-25. ISSN 1733-165X. The article consists of four parts. The first one, *Imagology and Kant*, reminds of Manfred Baller’s concepts that connect imagology with Kant’s conception. However, it also brings

1 E-mail: wisli@poczta.onet.pl

to mind Joep Leerssen's ideas which ascribe anti-essentialism and not essentialism of the images themselves to the imagologist. The second part, *Images and Hermeneutics, that is Ricoeurian Addition/Extension Aiming at Fullness*, presents the cognitive approach that connects the two opposing philosophical concepts (by Nietzsche-Freud and by Kant) basing on the two myths – that of God and that of Nature (representing *arché* and *télos*). The third part, *Images and Constructures. Kantian Subtracting/Diminishing, that is Aiming at the Form*, shows how Kant rejects pathologic, in his opinion, aspects of reality (dialectics, coincidence, empiricism, etc.) that fit in the myth of Nature, or the aspects of man (dream, emotions, spontaneity) to justify and to acknowledge as universally applicable those based on the myth of God (also demanding its existence). The fourth part is a collection of questions and answers of why the two mentioned myths and their interrelations may be considered a basis of culture and the comparison of its fields. However, the question of the relationship between the myths as regards imagology remains open.

1. Imagologia i Kant

Jak ujmował rzecz Hugo Dyserinck, a za nim jego następcy (por. Wiśniewska 2012: 30-31), to idee czy obrazy przyjmujące formę mitów, typów, postaci, motywów w *Stoffgeschichte* i *images* (wizerunków, wyobrażeń, przedstawień) w imagologii wydają się łączyć we wspólnocie wypełnianej przez nie funkcji. Raymond Trousson, piszący w 1964 roku o temacie Prometeusza w literaturze europejskiej, w innym tekście – *Plaidoyer pour la Stoffgeschichte* – stwierdził, że mity (i tematy wywodzące się z legend) wytwarzają wielość wartości (poliwalencję) i stają się wykładnikami człowieczeństwa oraz idealnych form tragicznego przeznaczenia właściwego kondycji ludzkiej² (za: Dyserinck 106). Nie tylko zresztą stają się „wykładnikami”, ale i obdarzone zostają zdolnością sterowania ludzkim poznaniem (w sensie pozytywnego wyboru lub negatywnej eliminacji z poznawczego pola określonych aspektów rzeczywistości), czego dokonuje, jak to z kolei określają kognitywiści, „uwaga selektywna” (za: Beller 7). Jakkolwiek filozoficznego podłoża takiego ich rozumienia szukać można w poglądach myślicieli od Platona i Arystotelesa, przez neoplatoników po Husserla z jego fenomenami włącznie, to – jak rzecz ujmuje Manfred Beller – przede wszystkim echem powraca tu Kantowska koncepcja „schematyzmu naszych przedstawień”³, zakładająca, że obraz jest wytworem określonych zdolności naszej wyobraźni (Beller 3). Idea i obraz zatem, stanowiąc fikcję – tzn. wytwór wyobraźni

2 „Nos mythes et nos thèmes légendaires sont notre polyvalence, ils sont les exposants de l'humanité, les formes idéales du destigne tragique de la condition humaine”.

3 „This echoes Kant's «Schematismus unseres Verstandes» which states «das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft» (*Kritik der Reinen Vernunft*, B181, 1787)”. W tłumaczeniu na język polski (Kant 1986: 292) przytoczone fragmenty wpisują się w szersze stwierdzenie: „Ten schematyzm naszego intelektu w odniesieniu do zjawisk i samej ich formy jest sztuką ukrytą w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych chwytów nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich sobie [niezakrytych] przed oczy. Tyle tylko możemy powiedzieć: obraz jest wytworem empirycznej zdolności wyobraźni wytwórczej [...]”.

czy umysłu – zarazem skutecznie interpretują rzeczywistość. W ten sposób jednocześnie wydobywają i przesłaniają pewne jej elementy, tym samym odchodząc od pełni niewydobytych ani nieprzesłoniętych Kantowskich „rzeczy samych w sobie”. Dodajmy, że stanowiąc przy tym zrazu fikcję niezobiektywizowaną, pozwalają one na zaistnienie jej odpowiedników zobiektywizowanych w postaci literatury, sztuk, nauki, filozofii czy innych dziedzin kultury.

Takie podejście owocuje w imagologii stanowiskiem wyraźnie antyesencjalistycznym. W rozumieniu Joepa Leerssena (Leerssen 3) kultura tyleż jest zróżnicowana, ile stanowi zarazem instrument wytwarzania różnorodności rzeczy, a tym samym twierdzenie, że jakiś (naturalny) czynnik wpływa na jej ujednoczenie w określony sposób, autor ten uznaje za chybione. Zwraca on też uwagę, iż esencjalizm w istocie zakłada, że różnice między kulturami traktowane są jako bardziej znaczące niż różnice wewnątrz kultur i stąd właśnie bierze się dążenie do uzasadnienia jednolitej natury takich całości, jak choćby naród. Sam natomiast podkreśla, że jeśli na przykład seksualny esencjalizm każe uznać, iż różnice między kobietą a mężczyzną są nieredukowalne, ponieważ stanowią rezultat męskiej czy kobiecej specyfiki, a więc natury obu płci, zaś rasowy esencjalizm tak samo ustala relacje między narodami, to – zasadniczo – nie tylko imagologia, ale i konstruktywizm wydobywają fakt, iż behawioralne czy moralne różnice między płciami bądź rasami są przede wszystkim rezultatem społecznych konwencji i socjalizacji, a zatem uwewnętrznienia wzorców, a nie jakichś nieuwarunkowanych skłonności. Tak więc wyobrażenia dotyczące ludzi rodzą się nie tyle z samej rzeczywistości, ile – mówiąc paradoksalnie – z niczego, co znaczy: z fikcji, jakie stwarza kultura, w tym literatura, czyniąc z nich „miejsca wspólne”, i z intertekstualnych formuł, wpisanych w system kulturowych wierzeń i wzorców identyfikacyjnych, określanych na przykład jako „charakter narodowy” czy też „duch narodowy” („Volkgeist”). Taki system oparty jest w większym stopniu na pseudohistorycznych niż empirycznych wyobrażeniach, a tym samym uzyskuje on właściwie wymiar mityczny – jeśli mity rozumieć jako związane nie tyle z rytuałami, ile z wzorcami ukierunkowującymi to poznanie. W taki sposób pojęcie tożsamości (narodowej, płciowej itd.) w imagologii zostaje przeniesione z wymiaru obiektywnego do subiektywnego i potraktowane jako wyraz raczej jej poszukiwania i problematyzacji w procesie historycznym niż po prostu istnienia jako bytu, tj. gotowego „charakteru”, skoro ten w istocie wynaleziony został, jak się tu przypomina, już przez Greków dla wyrażenia czegoś określonego i trwałego.

Idąc tropem szkoły amsterdamskiej, musimy zatem przyjąć, że jeśli imagolog zajmuje się pewnymi określonymi konstruktami (obrazami, przedstawieniami itd.), mającymi wyrażać coś stałego i trwałego, to zajmuje się określonymi interpretacjami egzystencji czy rzeczywistości w ogóle, których istotę przybliżyła filozofia Kanta. Sama jednak praca imagologa wyraźnie sytuuje się po stronie przeciwnej, dla której zakotwiczenie znalazłabym raczej w hermeneutyce, choćby tej spod znaku Paula

Ricoeura i jego „rozpraw o metodzie”. Ale jeśli tak, to w jakich mitach są zakorzenione te dwie przeciwne postawy? Jeśli *images* (*autoimages*, *heteroimages*, *mirages*) są pokłosiem „tworów naszej wyobraźni” pojawiających się w filozofii Kanta, to jakiego mitu spadkobierczynią jest filozofia Kanta? A zarazem przy okazji – jakiego mitu spadkobierczynią jest jej oponentka?

2. *Images* a hermeneutyka, czyli Ricoeurowskie dodawanie/rozszerzanie zmierzające do Pełni

Komentujący poglądy Ricoeura Stanisław Cichowicz powie o samych początkach filozofii:

Filozofia wyrosła na szczątkach mitycznego myślenia. Jak krzew posiany na skale, rozwijając się i dojrzewając, zapuszczała korzenie w podłoże, które pod tym stale rosnącym naporem kruszało, rozkładane niejako od wewnątrz. Zmiana, przeskładanie, obróbka dziedziczonych mitów były dziełem pierwszych filozofów, którzy nie niszczyli bynajmniej mitologemów, symboli, analogii, metafor przejętych od przodków [...] jakkolwiek w swoim przekonaniu walczyli z mitem, z tradycją (Cichowicz 298).

I nie jest to stanowisko odosobnione.

Ricoeur wypowie się równie jednoznacznie o mitycznych podwalinach filozofii nowożytnej, a nawet współczesnej. Z jednej strony bowiem postawi ontologię Fryderyka Nietzschego. Za nią, według niego, podkreślmy od razu, postępuje oparta na – wprowadzającym opozycyjną wobec zasady hierarchizacji przestrzeni zasadę *coincidentia oppositorum* – dramacie Erosa i Thanatosa, leżącym u podstaw „niezłębionego porządku natury” (Ricoeur 288), bardziej dyskretna, niemniej czytelna mitologia Zygmunta Freuda. Nietzsche nader mocno sytuowany jest w mitologicznym kontekście:

Może to być mitologia w greckim sensie tego słowa, jak mitologia Dionizosa lub też mitologia w języku nowoczesnej kosmologii, jak mit wiecznego powrotu Tego Samego, powiązany z umiłowaniem przeznaczenia lub wreszcie mitologia w języku filozofii historii. Mamy też mitologię wychodzącą ponad przeciwstawienie pomiędzy tamtymi trzema, mitologię świata jako gry. Wszystkie mówią to samo, głoszą nieobecność winy, to znaczy nieobecność rysu etycznego w całości bytu (Ricoeur 287).

W ten sposób poprzez Dionizosa, boga Natury podobnie androginicznego (*coincidentia oppositorum*) jak boginie Wielkie Matki (typu Cybele), i czas kołowego nawrotu oraz poprzez kategorię (zakładającej przypadek) gry znakomicie wpisany on zostaje w mit archaiczny (mit Natury). A jednocześnie wspomniany tu brak

rysu etycznego pozwala równie wyraziście jako drugi biegun mitycznego podłoża filozofii wskazać mit Boga (nowoczesny), w ślad za którym podąża metafizyka. W micie Boga tkwi bowiem ten (etyczny) „wspólny motyw ukryty poza bardzo przeciwstawnymi sposobami uprawiania filozofii” (Ricoeur 296), jakie reprezentują zarówno Gottfried Wilhelm Leibniz, Georg W.F. Hegel, jak i Immanuel Kant, jednocześnie różni, a zarazem na równi przyjmujący istnienie Boga moralnego, który dzięki temu zdolny jest porządkować świat. Dotyczy to szczególnie Kanta, gdyż

Z racji pierwotnego związku, jaki dostrzega między Bogiem, pojmowanym jako Najwyższy Prawodawca, a prawem rozumu, Kant należy jeszcze do epoki metafizyki i pozostaje wierny metafizycznej dychotomii pomiędzy światem uchwytnym intelektualnie a światem uchwytnym zmysłowo (Ricoeur 275).

Między biegunami filozoficznymi (wywodzącymi się ze wskazanych tu biegunów mitycznych) dochodzi do głosu różnica postępowania, bo oto Nietzscheańska i Freudowska

hermeneutyka redukcyjna wprowadza metodę filologiczną i genetyczną na miejsce prostej metody abstrakcji, której przykładem jest analiza kategoriałowa Kanta; dzięki tym metodom hermeneutyka ta odkrywa poza rozumem praktycznym funkcje instynktów, wyraz lęku i pożądania, a poza rzekomą autonomią woli – ukryty resentyment szczególnie rodzaju woli, woli słabych (Ricoeur 275).

Można powiedzieć, że biegunowo odmienna wobec Kantowskiej koncepcja Ricoeurowska nie eliminuje, lecz właśnie powstrzymuje się od eliminowania zapewniającego tej pierwszej wyłączność, a ujawniając odsunięte w tamtej treści, wydobywa je na powierzchnię, co oznacza ich powrót do (filozoficznych) łask.

Dla imagologa wyjątkowo znaczące może więc okazać się stwierdzenie, że to Nietzscheańsko-Freudowski typ postępowania pociąga za sobą zarówno krytykę „wyobrażeń i schematów kulturowych”, które teraz trzeba będzie potraktować jako nośniki „ukrytych symptomów pożądania i lęku”, jak i nową egzegezę obejmującą „tekst naszej świadomości [...], gdzie pod powierzchnią jednego napisu kryje się drugi, odmienny” (Ricoeur 272). Ta egzegeza zaś przy okazji wskazuje na ideał jako miejsce wewnątrz puste – jak zasygnalizowana zostaje też „zerowa” przestrzeń mitu nowoczesnego (Ricoeur 273). Tymczasem egzegeza biblijna zakłada, że *Bóg* właśnie „jest [...] tym wyrazem nadrzędnym, który organizuje i koordynuje pozostałe wyrazy w danych ramach znaczeniowych” (Ricoeur 265), co można zinterpretować jako absolutyzację (linearnego) czasu występującego w postaci (jednej) wiecznej Formy, wyrażającej Boski porządek, przeobrażony następnie w jedno Prawo.

Ricoeur rozumie zatem hermeneutykę jako interpretację, która rozpoznaje sens ukryty w sensie jawnym i tym samym ustanawia efekt podwójności sensu;

dwoistość zatem zastępuje tu Jedno (gwarantowane przez Jed(y)nego Boga). Zamiarem filozofa (Ricoeur 172-189) jest przeto **uzupełnić** teleologię (zakładającą łańcuch powiązanych linearnie elementów) archeologią (wprowadzającą z kolei antynomie: popędu i narcyzmu, superego i idoli, Erosa i Thanatosa), które reprezentuje swoista antyfenomenologia Freudowska, żądająca, w skrócie rzecz ujmując, odmiennie niż dzieje się to w przypadku bieguna Kantowskiego – nie redukcji do świadomości, lecz raczej redukcji świadomości po to, by zrobić miejsce dla nieświadomości. Ricoeur, odżegnując się od eklektyzmu, wskazuje, że chodzi mu raczej o dialektykę *arché* i *télos*, reprezentowaną, z jednej strony, na płaszczyźnie psychologicznej przez pozbawioną określonego (tj. linearnego) typu czasowości nieświadomość (której symbolizm przybiera zresztą postać pozajęzykową, to znaczy postać obrazu) oraz, z drugiej strony, przez świadomość, czyli zdolność „do odtworzenia drogi, jaką przebywają figury Ducha” (Ricoeur 170). Oznaczałoby to także dialektykę „energetyczności” słownictwa zdolnego (ponieważ związanego z kateksją, tj. zaspokajaniem impulsów id) do oddania tak dynamiki, jak i stabilizującej hierarchii, w której słowo *Bóg*, zajmując najwyższą pozycję, stanowi cel dla innych znaczeń.

Przy tym dialektyka owa staje się w tym przypadku w ogóle „filozoficzną podstawą, na której można zbudować dopełniający się zespół rywalizujących ze sobą hermeneutyk sztuki, moralności i religii” (Ricoeur 173). Jednym słowem, kultura może być dzięki temu traktowana jako swoista epigeneza (w biologii teoria mówiąca o stopniowym rozwoju wcześniej nieistniejących struktur) i ontogeneza (w biologii pokazanie rozwoju osobniczego od zapłodnionego jaja do śmierci) obrazów odnoszących się z jednej strony do dzieciństwa, a z drugiej – do dojrzałości człowieka. W przeciwieństwie do ukrywającego snu odsłania i odkrywa ona zatem dwie strony tego samego, tzn. ludzkiego bycia.

Regresywność nieświadomości, która wskazuje na źródło i genezę, łączyć się przeto powinna z progresywnością świadomości nastawionej na kres (linearnego) czasu, czyli apokalipsę, a archeologia podmiotu jako egzystencji opartej na zakotwiczonej w Naturze pragnieniu – ze świadomością powiązaną z hermeneutyką Boga. Oznacza to, że w dialektycznym związku pozostają też psychoanaliza (ujmująca egzystencję właśnie w kategoriach archeologii podmiotu) i fenomenologia ducha (ujmująca rzecz w perspektywie teleologii figur). Taką logikę „podwójnego sensu” Ricoeur nazwać chciałby logiką transcendentálną (Ricoeur 143), powierzając w ten sposób hermeneutyce rozstrzygnięcie między totalistycznymi pretensjami każdej z interpretacji. Wynika to z przekonania, że każda metoda, wyrażając pewną postać teorii, „uzasadnia każdą w granicach jej własnego teoretycznego samookreślenia” (Ricoeur 139). W konsekwencji oznacza to koncentrowanie się samej hermeneutyki na znaczeniach „wielokierunkowych bądź wielokształtnych, bądź wreszcie – powiedzmy to tak – symbolicznych” (Ricoeur 135). Oznacza to zarazem

porzucenie idei, że hermeneutyka jest metodą zdolną do równej walki z metodami nauk przyrodniczych. Wyposażać rozumienie w metodę, to tkwić nadal w założeniach poznania obiektywnego oraz w przesądach Kantowskiej teorii poznania. Trzeba więc świadomie wyjść w kierunku koła hermeneutycznego z zaczarowanego kręgu problematyki podmiot – przedmiot i zapytać o bycie (Ricoeur 132, podkr. P.R.).

To ostatnie zaś związane jest z warstwą doświadczenia pierwotną wobec wspomnianego już motywu przewodniego kantyzyzmu i neokantyzyzmu.

Pobrzmiwa więc tu, podobnie jak ma to miejsce na przykład u Gianniego Vattimo (Vattimo 43), przekonanie, że mając do czynienia z archaicznością, nie mamy do czynienia z przeżytkiem, zaś „archaizm nie jest ucieczką, lecz wręcz przeciwnie, sposobem bycia obecnym w naszych czasach i przyjęcia za nie całkowitej odpowiedzialności” (Ricoeur 73). Tak więc Ricoeur (Ricoeur 94) poszukuje nie tylko trzeciej czasowości (czasowość taka mogłaby zostać określona jako spiralna), ale poszukuje w ogóle możliwości poruszania się między przeciwnymi biegunami poznania, uzasadnienie dla tego działania czerpiąc z funkcjonowania mitów. Przeprowadza przy tym analogię między nimi jako marzeniami zbiorowości, a ujawniającymi się poprzez symbole marzeniami człowieka pojmowanymi jako zindywidualizowane mity, wskazując, że zindywidualizowane i zbiorowe narzędzia poznania wykazują podobne cechy.

Ma on bowiem poczucie, że „najbardziej nawet prorocze znaczenia sacrum [w tym przypadku chodzi o mit Boga – przyp. L.W.] zaszczepiają się zawsze na jakiejś pozostałości archaicznego mitu” (Ricoeur 92), podobnie jak symbol „uzasadnia istnienie dwóch rywalizujących ze sobą stylów, z których jeden pociąga nas w stronę obrazów dziecięcych, dawnych, archaicznych, drugi zaś prowadzi nas ku obrazom proroczym, eschatologicznym” (Ricoeur 87). Tak więc zarówno symbole, jak i dwa przywoływane mity niosą w sobie dialektykę, która rozprzestrzenia się na całą kulturę – w jej przestrzennym wymiarze dziedzin i w czasowych jej wymiarach dziejów – znajdując jednocześnie uzasadnienie w psychice. W wielkich narracjach mitycznych akcentuje Ricoeur rolę postaci, czasu i przestrzeni, a w klasyfikacji mitów wydobywa dwa bieguny: Genesis (którą tu powiążemy z mitem Natury) i Apokalipsę (którą powiążemy z mitem Boga). Zakładając, że przewycięży nieskończoną wielość mitów dzięki takiej typologii, podkreśla jednak, że to statyczne ujęcie nie powinno przesłaniać dynamiki ukrytych potencjalnych sprzeczności i pokrewieństw, które wprowadzają cały szereg stanów pośrednich (Ricoeur 31). Dokładnie to samo należałoby zatem powiedzieć o kulturze z jej dwubiegunowością a zarazem zmieszaniem perspektyw poznawczych w stanach pośrednich właśnie.

Ricoeurowska myśl refleksyjna przeciwstawia się tym samym myśli abstrakcyjnej Kanta, co nie zmienia konstatacji, że i Kant „wykorzystał w pełni możliwość

myślenia wychodzącego od mitu” (Ricoeur 22). W jaki sposób Kant z kolei „wychodzi od mitu”?

3. *Images* a konstrukcje. Kantowskie odejmowanie/ zawężanie, czyli przejście w stronę Formy

W przypadku Ricoeura trudno było nie dostrzec, że w kolejnych gestach „uzupełnia” on (z grubsza rzecz określając) Kantowski nurt filozoficzny przez myślenie Nietzscheańsko-Freudowskie, dodając do świadomości nieświadomość, do abstrakcji – pierwotne doświadczenie, do mitu Boga – mit Natury. Trzeba jednak przyznać, że dodawanie to oparte jest na wyraźnym uzmysłowieniu biegunowości, tj. podwójności **każdego** elementu poznania. Co natomiast robi Kant? Można by powiedzieć, że zasadą jego myślenia staje się nie dodawanie, lecz odejmowanie. Co prawda także obszar łączności dziedzin w jego myśleniu będzie odmienny niż u Nietzschego czy Freuda i to nie filologia traktowana jest przez niego jako pokrewna filozofii. W jego koncepcji (Kant 2005) raczej metafizyka, matematyka i przyrodoznawstwo stanowią właściwy przedmiot zainteresowania, choć w jego narracji służącej przedstawieniu tego przedmiotu, opartej zresztą na założeniu, że możliwość porównywania zakotwiczona jest w samym charakterze ludzkiego poznania, mit Boga i metafizyka są nierozdzielne. Natomiast mit Natury zepchnięty zostaje w sferę, krótko mówiąc, patologii, albowiem odpowiada on za krzywienie, wypaczenie Prawa.

W sporze z Davidem Hume’em Kant krystalizuje stanowisko, że syntetyczność matematyki byłaby niemożliwa bez pomocy naoczności, czyli sięgnięcia poza pojęcia czystego rozumu. Wydaje się zatem, że jego intencją jest połączenie tych sfer – tyle, że może ono nastąpić dopiero po rozdzieleniu w nich obu tego, co poznawczo przyjąć można i tego, co należy odrzucić. Poznanie matematyczne musi się więc rozwijać nie z pojęć, lecz z ich **konstrukcji**, w żadnym przypadku jednak nie opierając się na dialektycznych sprzecznościach, które zbyt łatwo podsuwa dyskwalifikowany przez autora przy takim działaniu intelekt. Również zmysły dostarczające **materiału** do owej konstrukcji poddane zostaną podobnej dywersyfikacji. Kant znajdzie bowiem ten materiał nie (to kolejne odrzucenie) w konkretnie empirii (opartej na, za ledwie, bezpośrednich spostrzeżeniach), ale w tzw. „czystej” naoczności o charakterze apriorycznym, którą zwiąże ze słowem *materialiter*, mającym obejmować czy wyrażać „ogół” wszystkich przedmiotów doświadczenia jako wytwór jednocześnie zmysłów (na których ma opierać się sąd właśnie „doświadczeniowy”) i intelektu (odpowiedzialnego w tym przypadku za samo sądzenie). Przyjmując, że do zmysłów należy oglądanie, a do intelektu myślenie – tzn. łączenie przedstawienia w jednej świadomości (dzięki analitycznej zasadzie tożsamości lub syntetycznej zasadzie różnicowania), Kant pomija zatem dalek fakt eliminowania zarazem z owe-

go przedstawienia konkretnego, który nie mieści się w ściśle określonych czystych formach naoczności, traktowanych przez niego jako wyłączone, podobnie jak odrzucenia dialektyki, którą wypiera konstrukcja. Ta ostatnia dostrzegana jest przez niego zarówno w matematyce, przyrodoznawstwie, jak i w metafizyce, ale przyjęta przez niego połowiczność uwagi poznawczej zarazem uznana zostaje za powszechną. Ten typ zabiegów można odnaleźć i w dalszych jego posunięciach poznawczych.

Wspomnianą powszechność dostrzega Kant w czystych (dzięki wspomnianej połowiczności czy wybiórczości) formach naoczności czy też pojęciach, tj. czasie i przestrzeni. Wystarczy jednak przyjrzeć się stwierdzeniu:

Geometria kładzie u [swych] podstaw czystą naoczność przestrzeni. Arytmetyka nawet swoje pojęcia liczb wytwarza przez stopniowe dołączanie do siebie jednostek w czasie, zwłaszcza zaś czysta mechanika może swoje pojęcie ruchu wytworzyć wyłącznie za pomocą przedstawienia czasu (Kant 2005: 37),

by zdać sobie sprawę, że za powszechne zostają tu uznane (przy pominięciu czasu cyrkularnego czy przestrzeni opartej na zasadzie *coincidentia oppositorum*) przedstawiające przestrzeń idealne formy geometrii euklidesowej (pojmowane jako substrat, tj. pozbawione właściwości podłoża, będące jedynie nosicielem cech czy właściwości rzeczy) i czas linearny (podobny do następstwa liczb), tym zaś, co je konstytuuje, co „wyznacza w przestrzeni kształt okręgu, figurę stożka oraz kuli, jest intelekt, on zawiera w sobie podstawę jedności ich konstrukcji” (Kant 2005: 77). Tak rozumiany intelekt jest samodzielny, a wymienioną podstawę można nazwać naturą, lecz na pewno nie naturą rzeczy samych w sobie – którą, dodajmy, bardziej właściwie byłoby nazwać Naturą przez wielkie „N”. Ta ostatnia znajdzie się w tym przypadku poza zasięgiem poznawczego zainteresowania, ponieważ w przeciwieństwie do bezładnego (ale możliwego do objęcia zasadą *coincidentia oppositorum*) agregatu bezpośrednich spostrzeżeń empirycznych rozum ma stwarzać system uporządkowanego doświadczenia, który rozumieć można jako wydobywanie ogólnej natury rzeczy. Toteż uzyskiwany w ten sposób system poznania – wytwarzając sferę zjawisk – nie tylko pozostawia poza granicami swego zainteresowania ów chaotyczny „agregat”, ale i „natura” zostaje oddzielona od „rzeczy samych w sobie”.

Stwierdzenie, że rzeczywistość staje się określona „dla” poznającego, zgodnie z tym filozoficznym zamysłem, ma zapobiegać braniu przedstawienia rzeczy za nią samą, gdyż to z lekceważenia owej granicy wynika każde z kolejno i systematycznie usuwanych zagrożeń „prostoliniowego” (ogólnego, abstrakcyjnego) ujęcia rzeczywistości, stwarzających ów, dla Kanta, „osobliwy przejaw ludzkiego rozumu” (Kant 2005: 94), jakim są antynomie. Wspomnę tylko, że może najbardziej wyraziście ulegają one „rozbrojeniu” w przypadku tzw. idei kosmologicznej. Postrzegane są bowiem wyłącznie jako wynik nieudolności rozumu stojącego w obliczu różnicowania świata materialnego dostępnego zmysłom, ale niepoddającego się (proste-

mu) uporządkowaniu, gdy tymczasem świat „intelligibilny”, który podlega „pryncypiom”, w prosty sposób usuwa ten „sensibilny” w cień. Z podobnego powodu usunięciu z pola widzenia podlega sen. Co prawda w obu przypadkach – jawy i snu – mamy jednakowo do czynienia ze zjawiskami, ale istotną różnicę między nimi wyznacza to, iż sen staje się domeną innego przedstawienia czasu niż ilustruje to arytmetyka „prostoliniowym” następstwem liczb, tudzież innego przedstawienia trójwymiarowej przestrzeni niż to oparte na prostych prostopadłych geometrii euklidesowej (także u Newtona stanowiących wszechogarniający układ odniesienia), a więc innego niż „pewne apodyktycznie” (antynomie naznaczał Kant „dogmatycznością”). Tak oto sen dołączyć można do szeregu wcześniejszych elementów wykluczonych z „prostoliniowo” zorientowanego pola jego zainteresowania. Jednocześnie wraz z nim możemy przejść wyraźnie na płaszczyznę antropologiczną przeprowadzanych selekcji.

Dokonując określonych wyborów interesujących go aspektów rzeczywistości i poznania, Kant wyraziście wpisuje je w mit Boga, a odsuwane aspekty wiąże z poglądami, które można usytuować w micie Natury. Uświadamia to na przykład jego krytyka praktycznego rozumu. W przeciwieństwie do wcześniej przeprowadzonej krytyki czystego rozumu spekulatywnego, która (choć pozostawiła temu rozumowi *noumeny*, tj. pojęcia wybiegających poza przedmioty doświadczenia) pokazywała, że pojęcia intelektu dopiero w połączeniu z naocznością stwarzają możliwość poznania zwanego doświadczeniem, tutaj Kant wskazuje z kolei, że to moralne prawo

ma dostarczyć światu zmysłów jako zmysłowej naturze (co się tyczy istot rozumnych) formę świata intelektu, tj. nadzmysłowej natury, nie czyniąc jednak uszczerbku mechanizmowi świata zmysłów. **Otóż natura w najogólniejszym rozumieniu jest to istnienie rzeczy podległe prawom.** Zmysłowa natura rozumnych istot w ogóle to ich istnienie podległe empirycznym prawom, a tym samym heteronomia dla rozumu. Natomiast nadzmysłowa natura tychże samych istot to ich istnienie według praw, które są niezależne od wszelkiego empirycznego warunku i tym samym należą do autonomii czystego rozumu (Kant 2004: 73-74; podkr. L.W.).

Tym samym także podmiot został podzielony na dwie (nierównoprawne) składowe, bowiem autonomię (a zarazem nadrzędność) tylko jednej z nich zabezpiecza prawo moralne, które odzwierciedla (wyraźnie pochodną od Idei Platona) naturę-wzór (*natura archetypa*) przeciwstawioną naturze odwzorowanej (*natura ectypa*) i „determinuje naszą wolę do nadania formy światu zmysłów jako całości [złożonej z] istot rozumnych” (Kant 2004: 75), stając się prawem przyczynowości realizującym się poprzez wolność. Forma zaś i prawo łączą się tu bezpośrednio z pojęciem Boga.

Ta hierarchiczna przewaga – pozwalająca na osiągnięcie trwałego efektu – zostaje też zabezpieczona w działaniu opartym na wartości nie tego, jak chce Kant, co wiele

daje, ale tego, co wiele kosztuje, i nie dlatego, że daje szczęście, ale że w cierpieniu właśnie cnoty i świętość „ukazują się [...] w najwspanialszym świetle” (Kant 2004: 247). Kant wydaje się tu postępować prostą ścieżką wytyczoną przez Tomasza á Kempis. Przy tej apoteozie cierpienia jako ceny, którą się płaci za coś znacznie cenniejszego, a deprecjacji szczęścia jako dającego coś mało istotnego, obowiązek nie wobec siebie samego ani nawet ojczyzny, ale wobec Boga ma dopiero budzić najwyższy szacunek. Miłość ku Bogu (jako przeciwieństwo miłości zmysłowej sytuowanej przez tego filozofa w obszarze patologii) nie stanowi, oczywiście, punktu odniesienia dla zmysłów, gdy tymczasem spełnianie obowiązku oznacza, rzecz jasna, nie erotyczną, a wyłącznie ewangeliczną miłość bliźniego.

Za czyste marzycielstwo moralne uzna przy tym Kant na przykład zachęcanie do czynów mających stanowić zwykłe naśladownictwo i powielenie przykładów szlachetności, wzniosłości etc. i opieranie się przy tym na subiektywnej sympatii czy życzliwości, a więc przesłankach uczuciowych. Zdawanie się na spontaniczną, naturalną dobroć umysłu potraktuje on jako zachowanie wręcz patologiczne, gdyż skłonności, niezależnie od tego, czy dobre, czy złe, są wszakże ślepe jak przypadek i niewolnicze jak odbicie. Ulegają przeto zmianom chaotycznym, trudnym do przyjęcia dla rozumnego człowieka, sytuującego się po stronie stałości. Jeśli zatem wcześniej Ricoeur wydobywał pustkę przestrzeni w micie Boga, Kant mimo woli wskazuje na Chaos ujawniający się w czasie mitu Natury, wzmacniany poprzez działanie przeciwstawnych (dialektycznych) sił – w przypadku człowieka zaś zmiennych emocji. Nietrwałe emocjonalne uniesienia duszy, ocenione jako zaledwie zachcianki, nie mają przeto żadnej wartości moralnej. Wartość posiada jedynie tzw. „uczucie moralne” i tylko podporządkowanie emocji suchemu i poważnemu rozumowi wskazującemu na obowiązek, stanowiąc odpowiedź na ludzką niedoskonałość zakotwiczoną w zmysłowości, przynieść może trwałą efekt. Za zdrowe uznane tu zostają zatem „ostrogi” nakazu i „cugle” zakazu wcielone w, jak Kant przyjmuje, całkowicie obiektywne prawo etyczne, będące „dla istot skończonych imperatywem, który kategorycznie nakazuje, gdyż prawo jest bezwarunkowe” (Kant 2004: 56). Imperatyw, kategoryczność, bezwarunkowość wprowadzają opozycję wobec autentyczności, spontaniczności, odruchu serca. Tak więc zasadniczym kryterium pozytywnej oceny człowieka (po wyróżnieniu nierównoprawnych składowych jego osobowości) staje się jego opowiedzenie się po stronie wartości gwarantowanej (moralnym) prawem stałości (Kant 2004: 245), nie zaś zmiennością.

Równocześnie ostrze krytyki Kanta zwraca się przeciw posługującym się przecież także rozumem filozofom starożytnym, których zasadniczym błędem pozostaje jednak dialektyka. Ponadto istota naprawdę rozumna, choć skończona, może – jego zdaniem – jedynie przesuwać się w górę po hierarchicznych stopniach doskonałości (wyznaczonej przez Jednego Boga), co jako stałość w postępie moralnym wydobywa wyłącznie chrześcijaństwo, nie starożytni. Taki postęp (będący zarazem, co znamienne, postępem w czystości zmysłowej, zakładającej postawę ascezy) odnajduje

Kant, porównując koncepcję stoików z Ewangelią. Ewangelia bowiem nie traktuje cnoty jako heroizmu mędrca wznoszącego się ponad zwierzęcą naturę i osiągającego swój cel w tym życiu, gdyż

Etyka chrześcijańska, ponieważ ustanawia swój przepis (jak to też powinno być) w sposób tak czysty i niepobłażliwy, pozbawia człowieka, przynajmniej tutaj, w życiu, ufności, iż mógłby temu przepisowi całkowicie uczynić zadość, [zarazem] jednak przecież też ją przez to znowu przywraca [...] (Kant 2004: 206).

W tej perspektywie doskonałość wiąże się jedynie z wiecznością będącego substancją prostą ducha (Boga).

Tak więc to Bóg gwarantuje wartość rozumu, a rozum – Boga, ponieważ dzięki rozumowi staje się „przyjęcie istnienia Boga [...] moralnie konieczne” (Kant 2004: 202). Nie można bowiem uznać obowiązku wytwarzania i pomnażania najwyższego dobra w świecie bez przyjęcia założenia o stojącej za tym najwyższej inteligencji jako tej, która uzasadnia je, realizując przy tym zgodność własnej natury z celem, a zarazem stanowiąc różną od całej Natury jej (nieuwarunkowaną jak u Tomasza z Akwinu) przyczynę. Analogia między nieuwarunkowanym Bogiem rozumianym jako najwyższa inteligencja (raczej niż Miłość) a (zależną) Naturą znajduje tedy konsekwencję w analogii między rozumem a zmysłowością czy uczuciowością.

Poza przypisywanymi Bogu w stopniu najwyższym pozytywnymi własnościami (to również pogłos dowodów na istnienie Boga św. Tomasza), posiada on też wyłączne cechy moralne, do których, rzecz ciekawa, zaliczone zostają nie tylko świętość czy bycie błogosławionym, ale i nieograniczoność. Z tego, że mamy do czynienia ze stwórcą, wynika również, że musi on pozostawać zarówno prawodawcą, dobrotliwym władcą, jak i sprawiedliwym sędzią, a zatem skupiać wszystkie trzy rodzaje znanej władzy tj. ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Toteż największy szacunek wobec niego oznacza przestrzeganie obowiązku jako konsekwencji jego prawa.

Widok nieba z jego (Boską) nieskończonością „nad” człowiekiem, a w tym drugim z kolei prawo moralne z jego objawieniem życia wiecznego unicestwiają w tej koncepcji człowieka jako zwierzę wpisane w przemijanie – i tym sposobem unieważniony zostaje człowiek cielesny, posiadający instynkty, ale także zmysły i uczucia. Dyskwalifikuje to też ludzkie dążenie do własnego szczęścia, wiążące się z pożądaniem rzeczy będącej wszak w istocie tylko przedmiotem jej przedstawienia, co oznacza przyjęcie błędnego „pryncypium” tyleż materialnego, co empirycznego – a zatem eliminującego moralność. Toteż wola „święta” staje się tu w każdym razie postulatem, ideą praktyczną, prawzorem, jaki „przystoi wszystkim skończonym istotom rozumnym” (Kant 2004: 57), a szczególnie, jak trzeba podkreślić, „czystym” istotom rozumnym (których przedmiotem woli staje się z kolei nadzmysłowa natura). W tej sytuacji należy to rozumieć także jako: czystym istotom duchowym,

umieszczonym w „intelligibilnym” porządku rzeczy przeciwstawionym „sensibilnemu” (empirycznemu). W tej perspektywie, rzecz jasna, życie to (rozumne) spełnienie obowiązku, nie zaś (zmysłowe) „użycie”.

Wpisujący się w mit Boga Kant zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak i ontologicznej, a w konsekwencji też antropologicznej, wprowadza zatem jeśli nie wręcz eliminację, to co najmniej wartościującą hierarchizację, która uświadamiając w sferze poznawczej odmienną naturę czynnika empirycznego i racjonalnego, a także to, co każdy z nich pozwala osiągnąć lub zdziałać, w konsekwencji zarazem to, co empiryczne, wiąże ze sferą o mniejszej wadze niż intelligibilna, dostępna rozumowo w sferze ontologicznej i antropologicznej. Związane z materialnością i empirycznością pojęcie przyczynowości jako konieczności właściwej przyrodzie okaże się też mniej istotne niż pojęcie wolności, choć warto by zapytać – odwracając w zasadzie sens pytania Ericha Fromma (Fromm 1993) – w jakim stopniu jest to jednocześnie wolność „do” i wolność „od” – mianowicie od zmysłów i przyrody, a „do” Boga i będącej pochodną jego prawa moralności.

To pytanie jest chyba zasadne, zważywszy owo interesujące stwierdzenie (przez które przebija się wstyd Adama z powodu własnego ciała), że „uczucie moralne” jako przesłanka uczynienia prawa maksymą „upokarza każdego człowieka, gdy ten porównuje z nim zmysłowy pociąg swej natury” (Kant 2004: 124). I jakkolwiek to nie uwalnia zupełnie od przyczynowości, to jednak wymusza nietraktowanie jej jako usprawiedliwienia, skoro obejmuje ona tylko pewien zakres właściwości podmiotu i to podległy nadrzędnym orzeczeniom „tej cudownej w nas władzy, którą nazywamy sumieniem” (Kant 2004: 161). Podobnie zatem jak rozum nad skłonnościami zmysłowymi, tak rozum praktyczny – jako że gdyby ów troszczył się o własne szczęście i zaspokojenie skłonności, należałoby uznać go za uwarunkowany patologicznie (Kant 2004: 195) – powinien uzyskać przewagę nad rozumem spekulatywnym. W ten sposób, rzecz można, nieświadomość, reprezentująca siły przyrody, zostaje podporządkowana zewnętrznemu prawu (tj. tyleż systemowi nakazów i zakazów sumienia jako uwewnętrznionemu prawu), ile (zewnętrznemu) Bogu.

Tak więc Kant, dokonując nieustannego podziału i wyboru zakresów pola poznawczego, które obejmuje swoją metafizyczną konstrukcją, czyni zarzut dialektycznej skłonności czystego rozumu spekulatywnego właśnie z tego, że zmierza ona do uzyskania „absolutnej całości warunków dla danego uwarunkowanego czynnika, a tę można napotkać wyłącznie tylko w rzeczach samych w sobie” (Kant 2004: 175), które w myśl jego koncepcji są niedostępne. Dialektyczne dążenie do absolutnej całości, którą można uznać za tożsamą z przestrzenią Pełnią czy Prajednią mitu archaicznego, stoi w oczywistej sprzeczności z ową czystością czasowej Formy zarysowaną w micie nowoczesnym, która nie jest zdolna pomieścić niczego prócz siebie samej. Dialektyka konstytuuje to, co w analogicznym do mitu archaicznego paradygmacie cyrkularnym realizuje w przestrzeni zasada *coincidentia oppositorum*. Kant tymczasem konsekwentnie buduje obraz przestrzeni oparty na porządku hierarchicznym,

charakterystycznym dla pochodnego od mitu nowoczesnego paradygmatu linearnego. Toteż choć przyznaje, że epikurejczycy twierdząc, iż świadomość maksymy wiodącej do szczęścia oznacza cnotę, a stoicy uważając, że świadomość swej cnoty oznacza szczęście, łączyli te różne pojęcia, bądź co bądź, w pojęciu najwyższego dobra, to jednak zmuszony się czuje do przypisania im niedoskonałości wynikającej z (niemożliwego dlań do przyjęcia) dialektycznego ducha ich czasów.

Jednocześnie przyjęcie istnienia Boga ze względu moralnego filozof ten uzna za (dobrowolną) i, równie jak sama Forma, czystą „praktyczną wiarę rozumową” (Kant 2004: 233), uzasadnioną tym, że w człowieku „prawym” przede wszystkim pojawia się pragnienie: „chcę, żeby istniał Bóg, żeby moje istnienie w tym świecie było także jeszcze poza związkiem z przyrodą istnieniem w czystym świecie intelektu, a wreszcie też, żeby moje trwanie było nieskończone [...] i nie pozwolę sobie wydrzeć tej wiary” (Kant 2004: 229).

Toteż w imię tej czystości i nieskończoności (wieczności) musi też podważyć wartość poszukiwań cech praistot (Kant 2004: 225) w przyczynach właściwych przyrodzie (*Naturursachen*), jakie podejmowali materialści greccy, zakotwiczeni w micie archaicznym (choć poszukiwanie to dotyczy zupełnie innego systemu mitologicznego niż jego własny, co znowu pozostanie jednak poza jego zainteresowaniem).

Jak wynika z tego, koncepcja przedstawiona przez Kanta oparta zostaje na rugowaniu lub marginalizującym podporządkowaniu tego, co wykracza poza uogólniającą, abstrakcyjną „prostoliniowość”, wyznaczoną przez owo „Jeden” znamienne dla mitu Boga, i stąd traktowane jest jako patologiczne – odbiegające od normy i wartości wyznaczanych przez absolutyzowany jeden mit. Wobec nieuwarunkowanego Boga poślednia tu staje się Natura, wobec stałości – zmienność, wobec prawa – przypadek, wobec porządku – gra, a wobec rozumu – uczucia i zmysły, podobnie jak wobec konstrukcji – dialektyka. Przeciwną sytuację obserwowaliśmy u Ricoeura z jego odwołaniem do dwubiegunowości symbolu, podobnie jak i mitu – dwubiegunowości zresztą, jak sam podkreśla, wypełnionej stanami pośrednimi. Oparte na zawężaniu zakotwiczenie w micie Boga u Kanta obiecuje jednak mityczną Formę, podczas gdy oparta na rozszerzaniu pola poznawczego koncepcja Ricoeura poprzez mit Natury w sposób nieunikniony burząca czystość konstrukcji wywodzącej się z mitu Boga – obiecuje Pełnię. Można przyjąć, że odmiennie drogi poznania prowadzą do odmiennych rezultatów. Czy jednak nie równie interesujących, jak i zastanawiających?

4. Imagologia a mity. Kilka pytań niekoniecznie retorycznych

Dlaczego mity? Można przyjąć różne uzasadnienia przyznania mitowi szczególnej roli jako *tertium comparationis* w porównaniach tekstów należących do najbardziej odmiennych dziedzin kultury: od matematyki i nauk przyrodniczych przez filozo-

fię po sztukę. Szczególnie istotne są związane z podkreśleniem źródłowości mitów wobec wszelkich innych dziedzin kultury uzasadnienia historyczne (Pietrzykowski 10) oraz antropologiczne, zakładające z kolei, że mity stają się nośnikami uniwersalnej gramatyki ludzkiej wyobraźni (Smith 262) lub stanowią „ogólną formę” będącą narzędziem uzyskania podstawowej pewności, która pozwala człowiekowi przetrwać i umocnić się w świecie czy to poprzez nazwę, czy to przez opowieść (Blumenberg 5). Tutaj chciałabym jednak – niezależnie od słuszności wymienionych wyjaśnień, które zresztą można by mnożyć – dodać jeszcze jeden argument: mit jest wszechobecny, tzn. obecny nie tylko w specjalistycznych obszarach kultury, takich jak filozofia czy metafizyka, filologia (sztuki), a także matematyka czy przyrodoznawstwo, ale także w niespecialistycznych – łącznie z życiem codziennym.

Dlaczego dwa typy mitów? Oczywiście, przede wszystkim ze względu na wyłonienie pewnych determinant (czas, przestrzeń) pozwalających zapanować nad ich wielością, a zarazem pokazać możliwości relacji tych typów. Ponadto, jeśli przyjmiemy, jak chciał na przykład Ricoeur, że mity nie tylko stoją u podstaw filozofii (a zgodnie z wyjaśnieniem historycznym – i innych dziedzin, zgodnie zaś z wyjaśnieniem antropologicznym – u podstaw ludzkiego poznania w ogóle), ale nawet obejmują więcej niż zdolna jest ująć filozofia (w Nietzscheańskim ujęciu spokrewniona z filologią, przez nią zaś ze sztuką, w Kantowskim – z przyrodoznawstwem, a przez nie z matematyką i w ogóle z nauką), to wyróżnienie takich typów pozwala przenieść ich specyfikę na inne dziedziny kultury. Pozwala także wyjść poza ich sztywne ramy i pokazać najprostsze zabiegi – dzielenia/odejmowania, dodawania/mnożenia – w nich obecne, a stanowiące pochodne pozytywno-negatywnej specyfiki mitów Jednego Boga jako Formy (ale i Pustki) lub Pełni Natury (ale i Chaosu).

Trzeba zresztą dopowiedzieć, że interesują nas tu dwa typy nie tylko mitów, ale i paradygmatów, czyli zdesakralizowanych bądź niesakralnych wzorców poznawczych (Wiśniewska 2015: 81-89), będących odpowiednikami tych pierwszych. W tej perspektywie możemy mówić o mitach jako absolutyzacjach czasu lub przestrzeni, a o paradygmatach jako odwrotnie ukonstytuowanych uzależnieniach od siebie tych kategorii. W ten sposób, podczas gdy mit Jednego Boga rozumianego jako absolutyzacja linearnego, jednowymiarowego czasu kumulującego się w Wiecznej Formie (na której obraz i podobieństwo stworzony zostaje świat) pociąga za sobą sprowadzenie do zerowego wymiaru przestrzeni jako Pustki, to absolutyzacja wielowymiarowej przestrzeni jako osiągającej apogeum w obrazie Pełni czy Prajedni (nieskończoność w jej pozytywnej wersji) pociąga za sobą podważenie prostoliniowości czasu pojawiającego się w efekcie jako Chaos (ujemna nieskończoność). Natomiast w paradygmacie linearnym, analogicznym do mitu Boga, dominujący czas prostoliniowy, mający początek i koniec (historii czy też życia), jednocześnie determinuje obraz przestrzeni (euklidesowej) uproszczonej przez proste prostopadłe i hierarchiczność. W paradygmacie kołowym, analogicznym do mitu Natury, podstawowa tu, wielokierunkowa przestrzeń oparta na zasadzie *coincidentia oppositorum* jednocześnie

determinuje obraz czasu, który zostaje zakrzywiony i przyjmuje postać wiecznego nawrotu do centrum czy środka, który jest końcem i początkiem zarazem.

Dlaczego mity te (i ich wspomniane odpowiedniki) wprowadzają odmienne (odmiennie ułożone) determinanty? Można by powiedzieć, że tak dzielą one między siebie poznawczą pracę, koncentrując się na odmiennych aspektach rzeczywistości. W tych zakresach, gdzie dają propozycje pozytywne, spierają się ze sobą o lepsze, zaś w negatywnych otwierają pole dla konkurencyjnego bieguna. Oznaczałoby to, że z jednej strony biegun Natury nie pozwala do końca zastygnąć biegunowi Wiecznej Formy w Pustce, z drugiej – biegun Boga nie pozwala do końca rozmyć się biegunowi Natury w Chaosie.

Dlaczego dwa typu mitów w imagologii? Jak proponował przywoływany już Beller, obrazy stanowiące przedmiot jej zainteresowania mogą być interpretowane przez pryzmat pojęć właściwych dla filozofii Kanta, w konsekwencji zatem – przez pryzmat mitu nowoczesnego (mitu Boga) z jego dążeniem do formy, ale jednocześnie degradacją tego, co poza nią wykracza. O ile jednak przedmiot imagologii mieściłby się po stronie bieguna mitu Boga, to sama imagologia, jako działalność z gruntu antyesencjalistyczna, jak proponuje Leerssen, mieściłaby się po stronie mitu Natury, jaki poprzez Dionizosa zdeterminował na przykład koncepcję Nietzschego. Tak więc między przedmiotem zainteresowania a samym imagologiem (imagologią) ustalałaby się również biegunowość dwu mitów ujawniająca odmienne, ale dopełniające się, obrazy świata.

Czy jednak nie jest możliwe odwrócenie (mitycznych) ról obrazu i imagologa? Lub mieszanie się mitów po obu stronach? Czy sytuacja dwumityczności nie może okazać się bardziej skomplikowana, niż wskazywałby zaproponowany przez wspomnianych imagologów jasny podział ról między mitami? Lub czy może być to sytuacja prostsza? Ten artykuł nie przynosi na takie pytania gotowej odpowiedzi. Może jednak otwierać pole do dyskusji.

BIBLIOGRAFIA

- Beller, Manfred. "Perception, Image, Imagology". *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters. A Critical Survey*. Red. M. Beller, J. Leerssen. Amsterdam, New York: Rodopi B.V., 2007. S. 3-16.
- Blumenberg, Hans. *Praca nad mitem*. Przeł. Zbigniew Zwoliński, Kamila Najdek, Michał Herer, całość przejrzał Zbigniew Zwoliński. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009.
- Cichowicz, Stanisław. „Posłowie: filozofia i hermeneutyka”. Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, opracowanie i posłowie Stanisława Cichowicza. Przeł. Ewa Bienkowska, Halina Bortnowska, Stanisław Cichowicz, Hanna Igalson, Joanna Skoczylas, Karol Tarnowski. Warszawa: IW PAX, 1975. S. 7-24.
- Dyserinck, Hugo. *Komparatistik. Eine Einführung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundman, 1977.

- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Przeł. Olga i Andrzej Ziemilscy, przedmową opatrzył Franciszek Ryszka. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami Roman Ingarden. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 1986.
- Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. oraz przedmową i przypisami opatrzył Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2004.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przeł., oprac. i posłowiem opatrzył Artur Banaszkiewicz. Kraków: Wyd. Zielona Sowa, 2005.
- Leerssen, Joep. "The Downward Pull of Cultural Essentialism". *Image into Identity. Constructing and Assigning Identity in a Culture of Modernity*. Red. M. Wintle. Amsterdam–New York: Rodopi B.V., 2006. S. 31-50.
- Pietrzykowski, Michał. *Mitologia starożytnej Grecji*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Wybór, opracowanie i posłowie Stanisława Cichowicza. Przeł. Ewa Bieńkowska, Halina Bortnowska, Stanisław Cichowicz, Hanna Igalson, Joanna Skoczylas, Karol Tarnowski. Warszawa: IW PAX, 1975.
- Smith, Evans Lansing. *Figuring Poesis. A Mythical Geometry of Postmodernism*. New York: Peter Lang Publishing, 1997.
- Vattimo, Gianni. „Mit powtórnie odkryty”. *Spółczesność przejrzyste*. Przeł. Magdalena Kamińska. Wrocław: Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2006.
- Wiśniewska, Lidia. „Konstruktywistyczny wymiar komparatystyki”, *Komparatystyka i konteksty. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym II*. Red. L. Wiśniewska. Bydgoszcz: Wyd. UKW, 2012. S. 30-31.
- Wiśniewska, Lidia. „Metoda mityczno-paradygmatyczna w komparatystyce mitograficznej”. *Projekt komparatystyki mitograficznej. Komparatystyka między Mickiewiczem a dniem dzisiejszym IV*. Red. L. Wiśniewska. Bydgoszcz: Wyd. UKW, 2015. S. 63-91.

