

MAREK SZNAJDER
Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra

W poszukiwaniu paradygmatu,
czyli wokół problemu granic
obiektywizacji metody badawczej.
Prolegomena
do literaturoznawstwa eksperymentalnego

Niniejszy artykuł stanowi jedynie przyczynek odsłaniający skalę głębokich, choć zbyt często niedostrzeganych zależności pomiędzy sposobem uprawiania nauki a wpływem przestrzeni kulturowej, z której wywodzi się język prywatny badacza. Relacje te manifestują się zazwyczaj w przesłankach stojących za wyborem konkretnej metody badawczej oraz w sposobie jej realizacji¹. Pokażę, jak łatwo z tego powodu o nieporozumienia (nieobiektywności) w kwestii komunikacyjno-weryfikacyjnej humanistycznego tekstu naukowego². Biorą się one, w moim przekonaniu, z immanentnej przypadłości tej

¹ O „wierze” w przypadku: „W logice nic nie jest przypadkowe. Jeżeli rzecz może wystąpić w danym stanie rzeczy, to jej możliwość musi w niej już być przesądzona” (Wittgenstein 2012, teza 2.012, 5).

² Nie mam na myśli problemów – jak mogłoby się wydawać – z dziedziny teorii przekładu tekstów, bowiem moim zdaniem w obszarze „jednej kultury” wcale nie jest ich (problemów) mniej. Moje rozważania dotyczą przestrzeni „posttranslatorskiej”, w której znajomość oryginału badanego tekstu stanowi imperatyw. Niemniej wyzwania są podobne: „W procesie percepcji przekładu wartość artystyczna ulega dalszej deformacji. Otrzymujemy tym razem wartość zweryfikowaną przez pryzmat tradycji odbiorcy przekładu, która na skutek wyrwania z kręgu rodzimej tradycji ulega często daleko idącym i niezamierzonym przewartościowaniom (...). Z różnej perspektywy utwór widziany jest różnie, jego wartość podlega ciągłej weryfikacji w procesie dekodowania. Zmienia się w zależności od doświadczenia czytelnika o określo-

dyscypliny, polegającej na trudności w samooczyszczeniu się z nadmiaru abstrakcji, czyli zdań pozornie relewantnych, a w istocie znaczeniowo pustych: „Paradoks zniknie dopiero wtedy, gdy zerwiemy radykalnie z ideą, jakoby język funkcjonował zawsze w *jeden* sposób; jakoby zawsze służył temu samemu celowi: przekazywaniu myśli – czy będą to myśli o domach, bólach, dobru i złu, czy o czymkolwiek” (Wittgenstein 2005, teza 304, 147). Innymi słowy, posługując się analogią gry, brakuje w zasadach humanistyki jasnych reguł weryfikacyjnych dla procedury „sprawdzam” (test rzeczywistości), gdyż intuicja (autorytet) badacza nie może pełnić takiej roli.

Jako tło rozważań obieram, na wzór punktu orientacyjnego, twórczość nieznanego w Polsce pisarza Chaima Gradego, który opisywał w swych tekstach codzienne życie przedwojennych Żydów. Czynień tak, ponieważ dobrze egzemplifikuje ona „nieporozumienia”, które chcę naświetlić (na tym etapie nie ma znaczenia bezpośrednia treść utworów Gradego, ale bardziej ich typologiczna klasyfikacja).

Punktem wyjścia, który ledwie pozwala na przystąpienie do badań nad tradycją Innego (tutaj: pisarskiego słowa), jest moment uświadomienia sobie znaczących konsekwencji, z pozoru tylko oczywistego, faktu występowania różnic kulturowych pomiędzy grupami ludzkimi³. Granicę tę prowadzi się wzdłuż pojęcia tożsamości społecznej (Eller 2012, 527). Nie można zrozumieć jej istoty, pomijając to, co w antropologii nazywa się *relatywizmem kulturowym*:

Jeżeli jako antropolodzy chcemy zrozumieć inne kultury, *musimy je rozumieć i oceniać zgodnie z właściwymi im koncepcjami tego, co dobre, normalne, wartościowe, znaczące i tak dalej.* (...) Na gruncie relatywizmu kulturowego utrzymuje się, że obserwatorowi nie wolno stosować standardów jednej

nej osobowości, ukształtowanego przez wiele czynników społecznych, psychologicznych itp.” (Buczek 2000, 176).

³ Bardzo ważne jest, aby należycie przedstawić sobie ten moment napięcia. Pomogą w tym dwa cytaty: „Najważniejsze dla nas aspekty rzeczy ukrywa przed nami ich prostota i codzienność. (Nie można czegoś zauważyć, bo ma się to stale przed oczami). Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba, że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy” (Wittgenstein 2005, § 129, 76); „Antropolodzy są nie tylko wygnańcami z własnej woli, ale i do tego chętnymi wygnańcami, którzy dosłownie i fizycznie opuszczają swoją kulturę – i nawet jeśli opuszczają ją tylko tymczasowo, to doświadczenie to zmienia ich trwale. Antropolodzy sami dążą do tej dezorientacji, dystansowania się wobec tego, co znane, do utraty »domu« i kulturowej rzeczywistości, które bierzemy za dane” (Eller 2012, 529).

kultury do innej kultury, przynajmniej w sensie poznawczym. Zjawisko występujące w danej kulturze musi być raczej zrozumiane i ocenione *w odniesieniu do innej kultury i względem niej* (Eller 2012, 21).

To prawda, przenoszenie standardów własnej kultury na obcą jest czymś niedopuszczalnym, jednak ów postulat „porzucenia siebie”, będący zdaniem Jacka Davida Ellera warunkiem *sine qua non* rzetelności warsztatu badawczego (bezstronności opisu), w świetle odkryć dwudziestowiecznej metodologii wcale nie jest taki oczywisty⁴. Jeżeli wnioski, do których pragnę dojść w obrębie humanistyki (szczególnie literaturoznawstwa), mają być co do swej natury pewne i konieczne we wszystkich możliwych światach (czyli osiągnąć postulatowy poziom nauk przyrodniczych)⁵, muszę najpierw uporać się z zarzutami/problemami, jakie się wobec tej dyscypliny formułuje⁶. Trudności piętrzą się szczególnie wobec zagadnienia „obiektywnego punktu widzenia” (czyli właśnie „porzucenia siebie”), dlatego na tym zagadnieniu skupię się szczególnie⁷. Jeśli humanistyka *ex definitione* nie dopuści do jego rozwią-

⁴ „Zarazem, zwłaszcza z ostatnią generacją filozofów, świadomość europejska coraz bardziej dochodzi do samookreślenia w odniesieniu do problemów doczesności i historyczności. W ciągu stulecia z górą większa część wysiłku naukowego i filozoficznego Europy poświęcona była analizie czynników »warunkujących« byt” (Eliade 1984, 11); „Żeby o sobie zapomnieć, trzeba uprzednio dobrze »się« poznać. Ponieważ jednak jestestwo zatraciło Sie, musi się ono najpierw *odnaleźć*. Aby w ogóle *się* odnaleźć, musi zostać „pokazane” sobie samemu w swej możliwej właściwości. Potrzebuje ono świadectwa możliwości-bycia-Sobą, które zgodnie z *możliwością*, zawsze już *jest*” (Heidegger 2008, 338). Sam Eller oczywiście zdawał sobie częściowo sprawę z tych trudności (por. Eller 2012, 93–100).

⁵ A i z tym w dyscyplinach ścisłych bywa różnie: „będziemy starali się przedstawić takie badania jako zawzięte, uparte próby wtłoczenia przyrody w pojęciowe szufladki uformowane przez zawodowe wykształcenie (...). Nauka instytucjonalna, tj. działalność, której większość uczonych w nieunikniony sposób poświęca prawie cały swój czas, opiera się na założeniu, że uczeni wiedzą, jaki jest świat?” (Kuhn 1968, 21).

⁶ O nich oczywiście dużo się mówi i pisze. Zob. np. esencjonalne wyłożenie tematu w (Bolecki, Nycz 2002).

⁷ Prof. Anna Szóstak zwróciła mi uwagę na to, aby nie zapominać, że również literatura ma swoje granice (kres). Temat ten poruszony jest bardzo obrazowo w artykule pt. *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literackiego* (Bolecki, Nycz 2002), w którym autor pokazuje m.in. (nieskuteczne?) zmagania poetów próbujących oddać istotę „gruszkowatości”. Kres literatury, poza wymiarem ludzkiej zdolności epistemologicznej, można widzieć jeszcze inaczej. Każdy tekst literacki jest *jedynie* awersem względem całości, którą deklaruje. Rewersem są wszystkie przemilczania, to czego się nie powiedziało albo nie można było powiedzieć (NIC tekstu). Z jednej strony o „awersywno-rewersywny” naturze literatury decyduje zwyczajna ekonomia (por. operatorskie techniki

zania (przekroczona zostanie wytrzymałość instrumentów, które oferuje, czyli dopuszczalnych środków naukowej profesji), będzie trzeba stwierdzić, że nie jest ona nauką, ale czymś innym (może wcale nie gorszym), np. sztuką interpretacji (hermeneutyką). Analogiczny krok, bez uszczerbku dla swej godności, uczyniła już filozofia⁸. Potencjalnie istnieje jeszcze trzecia możliwość: być może przyjdzie przeprowadzić takie rozważania, które otworzą jej dopiero drogę do pewnej postaci/formy naukowości⁹.

Moim zdaniem próbę przekroczenia granic kultury (historyczności) podjąć można w co najmniej jeden sposób, tj. poprzez antycypację warunków jej zaistnienia. Wskazówki dostarcza Immanuel Kant:

Idea świata oznacza (ilościowo) „ogół wszystkich zjawisk” (KCR B 391), to znaczy absolutną totalność wszelkiego możliwego tylko doświadczenia (por KCR B 383), której nigdy nie można uzyskać przez rzeczywiste doświadczenie. Świat nie jest w tym sensie przedmiotem doświadczenia, lecz czystym wytworem rozumu [ja powiedziałbym: ciała – M. Sz.]. Idei świata nie może „dokładnie odpowiadać przedmiot dany w zmysłach” (KRC B 383). Ponieważ jednak poznanie wymaga syntezy myślenia i naoczności, całość świata nie może być „poznana” (Coreth, Schondorf 2006, 197).

Zdaniem królewieckiego filozofa „idea świata” jest regułą porządkującą nasze doświadczenie zjawiskowości świata – do czystej rzeczywistości do-

filmowe dla uzyskania efektu całości-ciągłości), a z drugiej świadoma decyzja (por. przemilczenia Gustawa Herlinga-Grudzińskiego dotyczące jego własnej, obozowej seksualności w *Innym świecie*).

⁸ Przynajmniej jeden z najbardziej wpływowych filozofów XX wieku: „Słuszne było to, że nasze rozważania nie powinny być rozważaniami naukowymi. (...) Nie wolno nam formułować żadnych teorii. W naszych rozważaniach nie może być nic hipotetycznego. Wszelkie *wyjaśnianie* musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swe światło, czyli swój cel, od problemów filozoficznych. (...) Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka” (Wittgenstein 2005, § 72, 72).

⁹ „Dlaczego postęp zastrzeżony ma być jedynie dla tego typu działalności, który nazywamy nauką (...)? Termin *nauka* zastrzeżony jest mianowicie w poważnej mierze dla tych tylko dziedzin działalności, w których mamy do czynienia z postępem. Najdobitniejszym tego przykładem mogą być rozmaite dyskusje na temat, czy ta lub inna dziedzina nauk społecznych jest rzeczywiście nauką (...). Jeśli wątpimy, jak to się często zdarza, czy w pozanaukowych dziedzinach dokonuje się postęp, to nie dlatego, że osiągają go poszczególne grupy. Dzieje się tak raczej dlatego, że istnieją tu zawsze współzawodniczące ze sobą szkoły, z których każda stale kwestionuje najbardziej podstawowe założenia innych” (Kuhn 1968, 175–178). Wielość szkół – zdaniem Kuhna – jest znakiem przed-paradygmatycznej (nienaukowej) sytuacji w danej dziedzinie, czyli również literaturoznawstwa.

stępu nie mamy (choć czysto teoretycznie moglibyśmy mieć¹⁰). Podobna myśl pojawia się u Wittgensteina: „podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”, a co za tym idzie „konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem” (Wittgenstein 2012, teza 5.632, 65). Uważam, że „idea świata” znalazła już swą żywą manifestację (*minor mundus*) w postaci swego najdoskonalszego wytworu, czyli ludzkiego ciała¹¹. Choć daje nam ono świadomość (poczucie istnienia), to jednocześnie, poprzez jarzmo psychofizycznych możliwości, precyzyjnie wyznacza nasz horyzont poznawczy (mówiąc nieco po platońsku – odcina nas od puli jednych myśli, skazując na inne). Trafnie ujął to Tadeusz Konwicky w *Małej apokalipsie*: „Ciało mamy zwierzęce, lecz aspiracje boskie. Hormony przekroczyły bariery postawione im przez biologię, przez prawa świata zwierząt. Hormony nasze produkują enzymy głodów nie do zaspokojenia, marzeń nie do zrealizowania, tęsknot nie do zagłuszenia” (Konwicky 1988, 162). Humanista nie przeprowadza wiwisekcji ciała, a tym samym jego wpływu na to, co można w ogóle nazwać sensowną myślą. Tymczasem cielesna logika manifestuje się w języku, w doborze słów i charakterystycznych konceptów¹². Humanistyka, w przeciwieństwie do nauk ścisłych, nie wypracowała sobie sztucznego kodu symbolicznego (choćby jako „pomocy”), tym samym, posługując się w badaniach samym językiem naturalnym, skazuje się na nieprecyzyjność. Narzędziem biologa jest mikroskop, humanisty – słowo. Dlatego, gdy korzysta ona z „wyrażeń mieszanych” pozwala, by za motywację służyły jej elementy emocjonalne¹³.

Wydawać się może, iż próba oparcia się w humanistyce na wzorcach ścisłości płynących z nauk ścisłych stanowi przedsięwzięcie utopijne. Owa paradygmatyczna perspektywa (która musi spełnić jednocześnie postulat niezależności i obiektywności w opisie) traktowana jest intuicyjnie jako coś „nie z tego świata” (*sub specie aeternitatis*), jako mityczny Święty Graal wiekowych dociekań epistemologii. Nie wolno jednak porzucać nadziei, bowiem usta-

¹⁰ Choćby przez *proxy* sztucznej inteligencji (ASI). Innymi słowy, zadanie to jest niemożliwe dla dzisiejszej inteligencji ludzkiej (problem dotarcia), ale potencjalnie wcale nie jest niemożliwe (Chan 2016).

¹¹ Mam oczywiście na myśli ciało-substancję, jako kategorię ontologiczną oraz inkorporowane w nią atrybuty.

¹² „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłaganie postarzać” (Wittgenstein 2005, § 113, 73). W tym ujęciu, owym „obrazem” byłaby *tradycja* bycia człowiekiem.

¹³ Por. często powtarzaną przez członków szkoły lwowsko-warszawskiej dewizę: „moja etyka jest moją metodą”.

nowienie paradygmatu równoznaczne jest znalezieniu definicji prawdy wolnej od wszelkiej chwiejności znaczeniowej oraz użytecznościowej, czyli wyjściu z nie-naukowości.

Wyrażony przeze mnie na wstępie postulat, by potraktować wpływ substancjalności cielesnej na nasze myślenie jako punkt wyjścia w poszukiwaniu paradygmatu, nie jest wcale nowy. Jednym z pierwszych, którzy przecierali szlak, był starożytny filozof Parmenides. Przeszło 2500 lat temu wyraził taką myśl:

Co ma być powiedziane i pomyślane, musi z konieczności być. Jest bowiem być, nic natomiast nie jest (...). Nigdy bowiem nie można na siłę dowodzić, że rzeczy, których nie ma, są. Ty zaś odwiedź swą myśl od tej drogi badania. Niech cię też nawyk, zrodzony z dużego doświadczenia, nie wepchnie na tę drogę, każąc się kierować błędnym wzrokiem lub słuchem czy bezrozumnie szumiącym językiem (Kirk, Raven, Schofield 1999, 248).

Założyciel szkoły eleackiej przestrzega adeptów filozofii przed dwoma niebezpieczeństwami: cielesną przesłoną, która sterując człowieczymi nawykami, oddala go od poznania czystej prawdy na rzecz ledwie jej refleksów, czyli mniemań, a także przed ambiwalentnym medium ich wyrazu, tj. językiem. Również Platon, pośrednio kontynuator Parmenidesa, traktował ciało jako „rzecz do przezwyciężenia” w drodze do prawdy. W dialogu *Fedon* Sokrates mówi:

Tak, a jakże to jest z nabywaniem rozumu? Czy ciało jest na tej drodze przeszkodą, czy nie jeśli ktoś z nim związany, weźmie je ze sobą na poszukiwania? (...) Więc kiedyż (...) dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać je za pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza (Platon 2005, 65B, 638).

Na przestrzeni wieków motywy somatyczne w takim ujęciu powracały w myśli humanistycznej wielokrotnie. Spotykamy je praktycznie w każdej szkole filozoficznej, problem polega jednak na tym, że w większości z nich substancja materialna była deprecjonowana i upodrzędniana. Nie traktowano ciała jako trampoliny ku nowym, empirycznym horyzontom, ale jako łańcuchy i więzienie przesłaniające inną realność. Ogólnie biorąc, tradycja zachodnia (np. gnostycyzm, szkoły wyrosłe na platonizmie i arystotelizmie, jak scholastyka, ideologia chrześcijańska, racjonalizm kartezjański, później oświece-

nie) widziała w ciele siedlisko „zła” i przeszkodę w Myśleniu. Do tego stopnia wypierano znaczenie ciała, że ustami Kartezjusza uznano, iż „umysł i mózg to oddzielne byty”, a później oddzielono wręcz „znaczenie od systemu języka” (Devlin 1999, 359, 120). Zazwyczaj przywoływano ciało na zasadzie kontrapunktu – jako wspomnianą rzecz do odrzucenia. Wierzono w prymat czystego Rozumu, czymkolwiek miałby on być.

Odmienne głosy, które naturalnie pojawiały się w historii myśli, ignorowano, traktując je jako nieistotne, drugorzędne. Dla przykładu, starogrecy atomiści, tacy jak Leucyp czy Demokryt, próbujący opisać rzeczywistość bez interwencji *deus ex machina*, potraktowani zostali na tle „konkurencji” jako filozofowie przeciętni¹⁴; empiryków-sceptyków – jak Pirron, Sekstus Empiryk czy Lukrecjusz – uważano za ledwie „pogrobowców wielkich hellenickich systemów filozoficznych” (Reale 2002, 228–229), niepojmujących głębi „drugiego żeglowania” (zob. Reale 2005, 25–27), a Epikura pamięta się nie jako twórcę tetrafarmakonu, lecz jako piewce cielesnych przyjemności. Młodsze zaś o kilkanaście wieków Spinozę wykleła jego własna społeczność za głoszenie tez o substancjalności świata, jego atrybutywności i modalności w kontrze do tradycji Tory.

Europejskiej pamięci epistemologicznej znaczenie substancjalności w wyznaczaniu granic myśleniu przywrócił dopiero w pewien sposób empiryzm brytyjski. Na pewno XIX wiek – *via* romantyzm, szczególnie transcendentizm i pozytywizm. Duża w tym zasługa geniuszu Aleksandra von Humboldta, który dzięki swym podróżom i obserwacjom przedefiniował pokutujące od XVII wieku pojęcie natury jako przedustawnego mechanicznego zegara na rzecz złożonego, żywego organizmu, w którym wszystko jest ze sobą połączone i nieustannie podlega zmianom w płynnym ciągu przyczynowo-skutkowym, słowem: „stworzył sieć życia, koncepcję natury znaną nam współcześnie” (Wulf 2017, 20). Równie trzeźwą definicję rzeczywistości, podpartą osobistym doświadczeniem, podał Henry David Thoreau w swym *Waldenie*:

Ludzie uważają prawdę za odległą kategorię, której miejsce jest gdzieś na rubieżach Układu Słonecznego, za najdalszą gwiazdą, przed Adamem i po ostatnim człowieku. Wieczność ma w sobie coś z prawdy i wzniosłości. Wszystko jednak istnieje i dzieje się tu i teraz. Nawet Bóg jest

¹⁴ „Tak jak każda postać mechanicyzmu, tak samo też myśl atomistyczna ujawnia swe braki przy tłumaczeniu organizmów, a w szczególności człowieka, jego życia i poznania. Ciało ludzkie, tak jak i wszystko inne [w tym dusza - M.Sz.], powstało z połączenia atomów. Po śmierci atomy ulegają rozproszeniu” (Reale 2005, 199–200).

w tym właśnie momencie Bogiem i nigdy na przestrzeni wieków nie osiągnie bardziej wysublimowanej boskości (Thoreau 1999, 114).

Dla amerykańskiego transcendentalisty najlepszą formą poznania *tego, co jest*, było samo obcowanie z Naturą, gdyż „rzeczywistość nie używa metafor” (Klevay 2011, 192–222). Pełne odkrycie kontekstowości wiedzy i roli konkretnego doświadczenia w jej konstruowaniu stanowi dopiero zasługę XX stulecia. Na gruncie nauk humanistycznych stało się to m.in. za sprawą narodzin socjo- i psycholingwistyki (Devlin 1999, 354). Przyczyniły się do tego również badania cybernetyczne i AI. Na kartach powieściowych te dwa ostatnie kierunki literacko ujmował Stanisław Lem, między innymi w *Golemie XIV*:

A jeśli matematykom się zdaje, że porzucają zawodowo własną cieleśność, także się myślą, o czym opowieć może innym razem, ponieważ nie chcą przytłoczyć was rozszczepieniem waszego pojmowania horyzontem moim, lecz raczej (...) chcą poprowadzić was na wycieczkę daleką, niełatwą, ale wartą zachodu, więc będę szedł przed wami w górę – powoli (Lem 2013, 401–411).

Mógł Robinson Crusoe, znalazłszy się na wyspie bezludnej, skrytykować najpierw wszechstronny niedostatek, co stał się jego udziałem (...). Lecz krótko tylko potroskawszy się, jął gospodarować tym dobytkiem, który zastał i urządził się jakoś na koniec (...). Nie inaczej się stało, choć nie w jednej chwili, lecz wzdłuż tysiącleci, kiedyście wynikli z pewnej gałęzi drzewa ewolucyjnego, z tego konaru, który pono był szczepem drzewa wiadomości, i zastaliście z wolna samych siebie, zbudowanych tak, a nie inaczej, z duchem urządzonym w pewien sposób, ze sprawnościami i granicami, jakich ani sobie nie zamawialiście, ani nie życzyli, i z takim ryzsztunkiem musieliście działać (Lem 2013, 417–427).

Lem wprost nawołuje do pozostania w ramach nauk szczegółowych cieleśnej filozofii. Nawet futurystyczny, wyswobodzony komputer Golem XIV jako wytwór krzemowej nauki, podobnie jak jego kabalistyczny poprzednik, również wywodzi się z ziemi (Scholem 2010, 170–205). Zdaniem twórcy *Summae technologiae*, tylko ziemskie pochodzenie myśli gwarantuje prawdę nimi wyrażaną¹⁵. W odkryciu cieleśności Lem widzi szansę na uwolnienie się z intelektualnej stagnacji współczesnego człowieka:

¹⁵ „Mieszkańcy Mezoameryki mieli rytuał zwany w języku nahuatl *tlalcualiztli*, co tłumaczy się jako ‘czynność jedzenia ziemi’. Znaczenie tego rytuału, szczególnie ważnego podczas spotkań i negocjacji z sojusznikami czy wrogami, polegało na zapewnieniu, że mówi się prawdę

Filozofia, której nigdyście nie stworzyli (co dawniej dość mnie dziwiło), filozofia ciała, winna była jeszcze w przedanatomicznych czasach pytać, czemu to wasze ciało, słuchając was po trosze, milczy wam i kłamie, czemu ukrywa się i broni przed wami, każdym zmysłem czujne wobec otoczenia, a wobec właściciela bezprzejrzyście nieufne (Lem 2013, 1074)¹⁶.

To głęboko zastanawiające, że w poszukiwaniu obiektywności prawie zawsze unikaliśmy o c z y w i s t y c h narzędzi, które dałyby nam dużo lepsze rezultaty niż te, które osadziły się już głęboko w tradycji jako „sprawdzone”. Być może pęd ku nadmiarowi abstrakcji jako źródłu uzasadnienia świata, ma swój początek w arcyłudzkiej przypadłości, którą niedawno opisali Hugo Mercier i Dan Sperber w książce *The Enigma of Reason* (Harvard):

Głównym zmartwieniem naszych przodków żyjących w małych grupach zbieracko-łowieckich była ich pozycja społeczna oraz pewność, że nie narażali swojego życia na polowaniu dla tych, którzy w tym czasie objali się w jaskini. Logiczne rozumowanie nie miało takiego znaczenia jak umiejętność wygrywania sporu (Kolbert 2017, 68).

Jak dalej czytamy w recenzji ich książki, taki sposób myślenia przekazano i nam. Szczególnie dzisiaj pewność (i zadowolenie) *in toto* (w życiu i naukach) nie pochodzą wcale z wynajdywania nowych, nieoczekiwanych faktów o rzeczywistości, ale raczej ze sposobów potwierdzania już istniejących. Innymi słowy, można powiedzieć nieco bardziej obrazowo za Arthurem Rimbaudem, że nasze myśli, które bierzemy za własne, są nam *de facto* udzielane, subskrybowane na potrzeby ciągłego aktualizowania kulturowej jedności grupy: „niesłusznie jest mówić: Ja myślę. Należałoby powiedzieć: Mnie myśla. Przepraszam za grę słów. JA to ktoś inny” (Międzyrzeczki 2007, 167). Z łatwością wymyślamy (jako społeczeństwo) masę reguł bez uzasadnienia,

dzięki nawiązaniu świętego kontaktu z Boginią Ziemi. Analogiczny zwyczaj u chrześcijan stanowi przysięganie z ręką położoną na Biblii” (Carraso 2008, XXIV). Wszystkie tłumaczenia oryginalnych cytatów z języków obcych w niniejszym artykule są mojego autorstwa.

¹⁶ I dalej: „Z nieporozumień, deluzji i rozpaczliwych uroszczeń składa się lwia część człowieczeństwa jako tradycji, tak wam wciąż drogiej. [Jej nieustanny wysiłek polega na – M.Sz.] ciągłym przewodzeniu do siebie danych w rozbieżności racji: naturalnej, biorącej was za środki, i ludzkiej, upatrującej w człowieku sens Stworzenia. Stąd właśnie, z waszej niezgody na doznaniowość jako stygmat zaboru [czyli cielesność – M.Sz.], poszły dychotomie, co rozcinają wam człowieka na animal i ratio, a byt na profanum i sacrum”.

które służą nam potem za pewniki do dalszych sporów. Sensem życia jest przekazywanie samej informacji, a nie modyfikowanie jej treści¹⁷.

Jednakowoż obiektywność uszytą na miarę ludzkich możliwości, czyli kontrolowane przerwianie strumienia zapożyczeń, można wdrożyć w humanistyce relatywnie łatwo. Raz jeszcze, jeżeli potraktujemy ciało jako brzytwę Ockhama, problem *tego, co jest* (tego, o czym można mówić), stanie się zaskakująco prosty. Jak już pisałem, Kant zauważył, że ciało stanowi naszą granicę, kres epistemologiczny, a kognitywne ograniczenia z tego wynikające zmuszają nas do błędzenia w oceanie możliwości (solipsyzmie) i tworzenia sztucznych, erzacowych światów. Uważam, iż to tylko pozorna słabość, bowiem człowiek, niezależnie od szerokości geograficznej i kultury, zawsze pozostaje sobą (Devlin 1999, 183). Do nawigowania przez ocean życia (także w naukach) wystarczy tylko orientacja przestrzenna we wzorze fal rzeczywistości, podobnie jak starożytnemu żeglarzowi – w sztuce morskiej nawigacji falowej *ri-meto*¹⁸. Kompasem musi być jednak ciało, ponieważ to ono wytwarza fale grawitacyjne *naszego ludzkiego świata*. Przez odwoływanie się do filozofii ciała, podobnie jak czynił to wcześniej m.in. Lem, próbuję pokazać, że materialna substancjalność projektuje nasz byt wyłącznie w przestrzeń geometryczną. Stąd poszukiwana definicja prawdy również przynależeć musi do pojęć geometrycznych, a tym samym eksperymentalnych i trójwymiarowych¹⁹. Nie – jak do tej pory często bywało – w topografię niesprawdzonych abstrakcji czy teorii *ex cathedra*.

Niestety, choć na moment znaczenie substancjalności zostało nowoczesności przywrócone, wahadło metodologiczne myśli europejskiej (siłą anty-

¹⁷ „Wierzenia, które zaszczipiono nam w domu czy szkole, profesje, do których jesteśmy przycznani, by poświęcać im naszą pracę i czas, programy telewizyjne czy sluchowiska radiowe, nieprzerwane słowa płynące z gazet, magazynów czy książek, obrazy z filmów i reklam – wszystkie one działają w jednym, samoutwierdzającym się i samopotwierdzającym zakresie, który przez swą wszechobecność tworzy to, kim jesteśmy. Owszem, tu i tam pojawiają się drobne pęknięcia w strukturze, czasem lewica zwycięży prawicę, czasem odwrotnie, a czasami większy kawałek tortu przypadnie Zielonym – ale na totalny wstrząs nie ma najmniejszych szans, jest niewyobrażalny, czyli nie istnieje” (Knausgård 2015).

¹⁸ „Nawigacja falowa jest sztuką czytania – przez czucie i obserwację – wszelkich wzorów na tafli wody. Wychwycenie minutowej różnicy w amplitudzie, która dla niewprawnego oka byłaby jak zwykły cykl obrotu bębna w pralce, pozwala *ri-meto*, człowiekowi morza z Wysp Marshalla, ustalić gdzie jest najbliższy ląd (a także jak daleko leży), na długo przed tym, gdy będzie w ogóle widoczny” (Tingley 2016).

¹⁹ Ciało jako przedmiot-podmiot (niem. das Subjekt): „przedmioty stanowią substancję świata”, a w myśl tez 2–2.225 substancja wyznacza nam formę bycia w świecie (Wittgenstein 2012).

tezy?) przesunęło się w końcu na drugą stronę, tj. z postawy dogmatycznego racjonalizmu na rzecz twierdzenia o niemożności ustalenia niczego pewnego o świecie (tym samym dziewiętnastowieczny balans został utracony). Pisalem wcześniej, że dwudziestowieczna myśl epistemologiczna (m.in. postmodernizm, hermeneutyka) zanegowała możliwość dotarcia do systemu logicznego (w rozumieniu np. Wittgensteina) jako ekwiwalentu obiektywnego modelu rzeczywistości, który mógłby posłużyć później za matrycę do jej opisu. Duża w tym zasługa szczególnie dwóch filozofów, mianowicie Richarda Rorty'ego i Michela Foucaulta²⁰.

Mniej więcej w czasie, gdy Rorty skończył swoją metafizyczną terapię i zaczął definiować siebie na nowo jako pisarz zorientowany na ogólne problemy, jego koledzy z uczelni zastępowali stare kategorie *umysłu* i *świata* nowymi – *językiem* i *tekstem*. Innymi słowy, choć mieli odwrotne zamiary, odtwarzali tylko w nowych szatach stare problemy epistemologiczne, ciężące na filozofii od czasów Kartezjusza. Zamiast porzucić je zupełnie, powtarzali tylko *ad nauseum*. Problem wiedzy stał się teraz problemami interpretacji (Metcalf 2017).

Wyswobodzenie rygorów myślenia od eksperymentalnej sprawdzalności na rzecz poprawności wewnątrz systemu językowego poskutkowało w ostateczności narodzinami „płynnej ponowoczesności”. Dzięki temu właśnie Foucault mógł uznać, że:

cała wiedza z natury jest niestabilna, ponieważ cierpi na zależność od uwarunkowania historycznego, nasze rozumienie zaś budowane jest wokół naczelnej zasady ‘mocy’. Głównym pomysłem Foucaulta było uznanie abstrakcyjnych oraz uniwersalnych praw, rozumu i ludzkich pojęć, jako wyniku społecznych praktyk oraz dowiedzenie, że w istocie od zawsze były one popsute, hipokrytyczne i sadystyczne (Metcalf 2017).

Ponowne skierowanie uwagi na geometryczność prawdy generowanej przez substancję pozwala zauważyć jednak, iż mimo wszystko w naszym myśleniu można dopatrzeć się pewnych niezmiennych, ontologicznych stałości. Jakkolwiek wciąż aktualne wydają się zarzuty wobec samej struktury epistemologicznych założeń dotyczących dawnej, powiedzmy kartezjańskiej obiektywności, płynność prawdy, wobec atrybutów i modalności cielesnej

²⁰ Oczywiście nie tylko ich. Zob. np. A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku* (Burzyńska, Markowski 2006).

substancji, można na powrót nieco zageścić. Postmoderniści akcentowali prymarność języka w budowaniu znaczenia. Ale nie tylko oni.

Ludwig Wittgenstein, choć nie postmodernista, swymi siedmioma głównymi tezami *Traktatu logiczno-filozoficznego* również od strony językowej definiował granice sensowności. To, co się nie mieści w jej granicach pozbawione jest bytu (za Parmenidesem: „tego nie ma”). To, co poza, jest bezsensem, gdyż „myśl jest to [tylko – M.Sz.] zdanie sensowne” (Wittgenstein 2012, teza 4, 20). Coś może ładnie brzmieć, ale *de facto* nic nie znaczyć.

Język przesłania myśl. Tak mianowicie, że po zewnętrznej stronie szaty nie można sądzić o formie przebranej w nią myśli. Kształtowaniu szaty przyświecają bowiem zgoła inne cele, niż ujawnienie formy ciała (...). Nic dziwnego, że najgłębsze problemy [filozoficzne – M.Sz.] nie są właściwie *żadnymi* problemami (Wittgenstein 2012, tezy 4.002–4.003, 20–21).

Przytoczona teza czwarta sygnalizuje problem relewantności, czyli *realnego* powiązania języka i rzeczywistości (szerzej: tekstu i świata). Dla wczesnego Wittgensteina *adaequatio rei et intellectus* gwarantował taki ciąg argumentacyjny: „Świat jest wszystkim co jest faktem; to, co jest faktem – fakt – jest istnieniem stanów rzeczy; stan rzeczy jest połączeniem przedmiotów (obiektów, rzeczy); przedmioty stanowią substancję świata (Wittgenstein 2012, tezy 1–2.021, 5–7). Potrafimy realnie opisać świat, ponieważ: „Logicznym obrazem faktów jest myśl; myśl jest to zdanie sensowne; każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych” (Wittgenstein 2012, tezy 3–7). Później jednak, pod wpływem krytyki, „zrozumiawszy swój błąd nierozpoznania antropologicznego”²¹ w powyższym ciągu myślowym, próbował go naprawić, odwołując się do koncepcji „gier językowych”, czyli znaczenia powstałego w codziennym, sytuacyjnym użyciu (słynne „podaj mi kielnię”), tj. przez sprowadzenie sensu do wiedzy „jak”, a nie „że”.

Innym, równoległym przykładem koncepcji logicznej (językowej), która otwiera się na dociekania filozoficzne i wpływ świata na sens zdania bez tendencji do uznawania płynności prawdy, była koncepcja logiki trójwarto-

²¹ „Wittgenstein powiedział kiedyś Rush Rheesowi, że najważniejszą rzeczą jaką wyniósł z rozmów ze Staffą było ‘antropologiczne’ spojrzenie na filozoficzne problemy (...). Jedną z najważniejszych różnic pomiędzy *Traktatem* a *Dociekaniami* jest właśnie ‘antropologiczne’ podejście. Tam, gdzie *Traktat* ukazuje język w izolacji od okoliczności jego użycia, *Dociekania* akcentują znaczenie ‘strumienia życia’ w budowaniu znaczenia” (Ray Monk 2012, loc. 5176).

ściowej Jana Łukasiewicza²². „Obok prawdy (1) i fałszu (0) wprowadza on pośrednią wartość logiczną $\frac{1}{2}$ interpretowaną jako ‘możliwość’ lub ‘niezeterminowanie’ (Malinowski 1990, 28). Widać, że sami logicy zauważać zaczęli potrzebę uwzględnienia wolności człowieka i jego twórczych możliwości (por. *empiryzm logiczny* Koła Wiedeńskiego). Uznali jednak, iż wcale nie trzeba radykalnie zrywać z tradycyjną koncepcją stałości prawdy, wystarczy ją zmodyfikować, przewietrzyć, by posłużyć się parafrazą z rosyjskich formalistów.

Stoję na stanowisku, że do logicznej matrycy rzeczywistości, wobec dotychczasowych krytyk, trzeba dotrzeć na nowy sposób. Można podjąć taką próbę, dokonując rewizji wpływu ciała, tj. materialnej substancjalności wraz z jej atrybutami, na nasze *nie*-myślenie. Bowiem „dyktat ciała to drogowskaz i ubezwłasnowolnienie” (Lem 2013, loc. 1697), a Inteligencja (Rozum) nie potrzebuje wcale świadomości, „jednym słowem, im duch większy Rozumem, tym mniej w nim osoby” (Lem 2013, loc. 1176). Do zdań sensownych (do granic) dotrzeć można od strony antropologicznej, gdyż „wypowiedzieć zdanie sensowne, to odszukać ideę samego człowieka”²³. Tę myśl epistemologia zawdzięcza tradycji innej niż kontynentalna.

Dylematy uwikłania w język, z którymi zmagal się w swych pismach Wittgenstein, a także dwudziestowieczne wątpliwości epistemologiczne co do obiektywności wiedzy, antycypował w całej rozciągłości zapomniany nieco już dzisiaj pragmatycyzm Charlesa Sandersa Peirce’a. „Jest tak, że słowo czy znak, których człowiek używa, są samym człowiekiem. Fakt, że każda myśl jest znakiem, w połączeniu z faktem, że życie jest następstwem myśli, wskazuje, że człowiek jest znakiem (5.314)” (Buczyńska 1965, 69). Dowód na substancjalną jedność świata przeprowadzony przez tego amerykańskiego filozofa może z powodzeniem posłużyć jako zarys poszukiwanej w niniejszym artykule ontologii substancjalnej (bebehorealistycznej). Poprzez właściwe zdefiniowanie znaczenia wyłoni się poszukiwana koncepcja prawdy,

²² „Rozważania, które ostatecznie doprowadziły Łukasiewicza do konstrukcji logiki trójwartościowej dotyczyły determinizmu, indeterminizmu oraz zagadnień pokrewnych: zasady przyczynowości i problematyki zdań modalnych (możliwości i konieczności) (...). Niektórzy historycy logiki dopatrują się też wpływu na przemyślenia Łukasiewicza dyskusji (w szkole lwowsko-warszawskiej) na temat wolności i twórczości. Główne tezy tej dyskusji sformułował T. Kotarbiński (1913), sugerując potrzebę rewizji logiki dwuwartościowej jako niemożliwej do pogodzenia z wolnością. Łukasiewicz był zagorzałym indeterministą i wprowadzenie trzeciej, obok prawdy i fałszu, wartości logicznej, zarezerwowanej dla zdań o zdarzeniach przyszłych przypadkowych (...) traktował jako wyraz swego światopoglądu” (Malinowski 1990, 27).

²³ Por. Monk 2012, loc. 5181.

która do tej pory zdawała się być w myśli humanistycznej chwiejna (albo – za Kuhnem – wcale jej nie było²⁴).

Znak jako relacja triadyczna [przedmiot, jego reprezentant i interpretant – M.Sz.] występuje obiektywnie w świecie, tam samo jak występuje w poznaniu ludzkim. W ten sposób świat poznania, świat myśli i świat zewnętrzny, świat fizyczny mają ten sam charakter – i tu, i tam występują znaki. I z tego punktu widzenia napotykaemy na jedność świata, której podstawą jest powszechne występowanie znaków, znak staje się powszechnym składnikiem świata (Buczyńska 1965, 69)²⁵.

Pragmatycyzm zakłada, że „doświadczenie jest naszym jedynym nauczycielem” (Buczyńska 1965, 33), czyli że poznanie pochodzi ze zmysłów i bycia w świecie. „Wrażenie zmysłów i sąd postrzeżeniowy leżą u podstaw wiedzy o świecie” (Buczyńska 1965, 34). Suche, intelektualne i „papierowe” poznanie jakiegoś fenomenu jest niewystarczające, bowiem: „wrażenia zmysłowe, będąc źródłem poznania, są równocześnie narzędziem jego sprawdzania, potwierdzenia” (Buczyńska 1965, 34). Jeżeli nie sprawdzimy czegoś eksperymentalnie sami – nawet w humanistyce – to pobłądzimy. „Wszystko, co nie jest dobrym poznaniem, dobrą metodą poznawczą, przestaje w ogóle być poznaniem, jest jego zaprzeczeniem, złudzeniem, pomyłką” (Buczyńska 1965, 35). Ale czym może być ów eksperyment (bądź jego ekwiwalent) w naukach humanistycznych? Mówi o tym zasada pragmatyczna. Poznanie musi zawsze być ludzkie, realne, oczyszczone ze złudzeń poznawczych. To zagwarantować może tylko – jak wyżej wspomniałem – bezpośrednie poznanie empiryczne, *ergo* postępowanie w myśl zasady, że „prawda to jedność poznania i działania” (Buczyńska 1965, 45): „Uczucie przekonania jest mniej lub bardziej pewnym wskaźnikiem, iż w naszej naturze wytworzył się pewien nawyk, który będzie określał nasze działania (5.371). Istotą przekonania jest wytworzenie nawyku (5.398)” (Buczyńska 1965, 44). *Nota bene* zauważył to już Arystoteles, dla którego chociażby cnota nie była czystą wiedzą o tym, czym jest dobre postępowanie, ale „trwałą dyspozycją, dzięki której dobrze się postępuje” (Arystoteles 2007, 1106a–b, 110–111). Rozumienie przekracza dwuwymiarowość tekstu, do swego uaktualnienia (zadziałania) potrzebuje czasu.

²⁴ Por. przypis 5.

²⁵ Więcej o koncepcji semiologicznej Peirce’a zob. np. *Koncepcja przekonania w ujęciu semiologiczno-pragmatycznym: Charles S. Peirce (1839–1914)* (Janik 2011).

Nawyk (ang. *habit*) to sposób przemieszczania się po świecie, sprawdzenie w przestrzeni codzienności, czy nasze sądy (uogólnione fakty o świecie) okazały się słuszne. „Działanie to forma weryfikacji prawdziwości poznania”. Peirce zwraca uwagę, że „opis jest podstawą do sformułowania wskazówki działania, [ale – M. Sz.] poznanie składa się z norm, a nie z opisów” (Buczyńska 1965, 46). Znaczy to, że np. humanistyczne (literaturoznawcze) badanie tekstu, poprzestające na opisie, wykonuje ledwie połowę pracy, nie dociera do prawdy, zatrzymując się w pół kroku (por. programową komplementarność fizyki teoretycznej i praktycznej). Czysty opis to za mało, dlatego bebehorealizm proponuje czytać teksty trójwymiarowo. Dopiero zasada pragmatyczna wprowadza jasność „do trudnych słów i abstrakcyjnych pojęć” (Buczyńska 1965, 62), czyli również do interpretacji tekstu. A czym właśnie z założenia, jak nie rozwikływaniem takich niejasności, jest filologiczna praca nad tekstem? „Zasada pragmatyczna wyraźnie określa granice poznania ludzkiego” (Buczyńska 1965, 75). To, co nie posiada konsekwencji praktycznych, nie posiada żadnej treści (dla człowieka, wehikulem tejże sprawdzalności może być tylko ciało, przestrzenność w świecie bądź emocjonalne reakcje). Nie chodzi wszakże o to, by rzeczywistość zmieniać podług własnych przekonań, ale żeby sprawdzać ją taką, jaka *już jest*, czyli testować sensowność naszych kroków.

W pracy nad tekstem język opisu drugiego rzędu, którym posługuje się badacz, winien być językiem konkretnym (*vide*: sens słów leży poza nimi samymi, czyli Wittgensteinowskie „podaj mi kielnię”) i możliwie najszerzych analogii życiowych – dlatego, że znaczenie jest przekładem „znaku, dokonanym przez kogoś dla kogoś” (Buczyńska 1965, 72). Argumenty interpretacyjne, obok, rzecz jasna, tradycyjnych form interpretacyjnych, powinny uwypuklać potrzebę praktycznej sprawdzalności wniosków/odkryć (por. niemiecki wyraz *erfahren* oznaczający jednocześnie ‘doświadczyć czegoś’, jak i ‘dowiedzieć się’). Jeżeli struktura prawdy *ex definitione* składa się z dwóch momentów (opisu wraz z elementem normatywnym), należy inkorporować w metodykę humanistyczną takie narzędzia, które maksymalnie wyeksponują ten aspekt. Siłą rzeczy metody muszą być otwarte na transgresyjność dyscyplin. By nie być gołosłownym, przejdę teraz do podania przykładów zastosowania zarysu metody pragmatycznej (bebehorealizmu) na konkretnych tekstach literackich.

Pedagogiczne doświadczenie wyniesione z konwersatoriów i laboratoriów ćwiczeniowych w pracy ze studentami podpowiada, że bardzo często dla lepszego zrozumienia danej książki lepiej sprawdza się omówienie jej przez

coś innego niż przez nią samą (*vide* Peirce'a przekładalność znaczenia). Badając twórczość przywołanego przez mnie na wstępie Chaima Gradego, uzmysłowić sobie trzeba dylemat odbiorcy literackich dociekań. Społeczności żydowskiej, posługującej się jidysz jako językiem codziennym, samodzielnie produkującym i przyswajającym twory kultury tego języka w Polsce (i *de facto* na świecie), już nie ma. Aby stać się zrozumiałym i uczynić przedmiot swej analizy maksymalnie jasnym, badacz musi dokonać zabiegu translatorskiego. Nie chodzi jednak o tłumaczenie językowe (pomijając to, że teksty Gradego nie zostały przełożone na język polski), ale tłumaczenie na najbliższy kulturowo pragmatyczny odpowiednik. Pominięcie aspektu rzeczywistego czytelnika, przez założenie figury jakiegoś idealnego odbiorcy, to błąd *petitio principii* – ktoś taki nie istnieje. Inaczej jaki byłby cel literaturoznawstwa?

Jako że znaczenie zawsze osadzone jest kontekstualnie (koncepcja znaku i rozumienia w pragmatycyzmie), a zwykły czytelnik zrozumie raczej podstawową warstwę dokumentalną tkwiącą w testach Gradego (czyli pierwszy z dwóch elementów budujących „prawdę”), wyjaśnianie tekstu celować musi – parafrazując znane słowa Jamesa Baldwina²⁶ – w życzenie samemu czytelnikowi przeżywania cierpienia (*sic!*). Elitaryzm i trudność w rozumieniu sensu tekstów nie wynikają z ich intelektualnej złożoności, ale z postawy wobec samej rzeczywistości, która się za nimi kryje. Odbiorca sztuki, aby w niej realnie partycypować, musi wziąć rzeczy w swoim własnym otoczeniu na poważnie (*vide*: Sorena Kirkegaard „ujęcie się za sobą” po przekroczeniu życia estetycznego i etycznego). Przez otaczający świat można się prześlizgnąć, ale nie pozna się jego istoty, „póki nie rozpręży się wszystkich zmysłów” (Rimbaud 2007, 169), dopóki samemu nie zobaczy się, jakie: „Było złote, letnie rano w szumie kolnych heksametrów. / Auto szło po równej szosie, zostawiając w tyle kurz. / Zbity licznik pokazywał 160 kilometrów. / Koło nas leciały pola rozpluskanych, żółtych zbóż” (Jasieński 2008, 28). Tekst trzeba

²⁶ O uodpornieniu się na świat bez miłości: „Nie wierz niczyjemu słowu, łącznie z moim – ale zaufaj swojemu doświadczeniu (...). Działać – to znaczy angażować się, a angażować się – znaczy narażać się na niebezpieczeństwo (Baldwin 1965, 113). „Ludzie, którzy nie umieją cierpieć, nigdy nie mogą dorosnąć, nie mogą odkryć, kim są. Ten, kto każdego dnia musi wyciągać swoje człowieczeństwo, swoją godność z ognia ludzkiego okrucieństwa, które ma je zniszczyć – nawet jeśli nie przetrwa – wie o sobie i o życiu ludzkim coś, czego nie nauczy żadna szkoła, ani żaden kościół. Osiąga świadomość siebie i tego nie można mu odebrać. Ponieważ w obronie życia musi zaglądać pod powierzchnię zjawisk, stale wsłuchiwać się w sens słów, nie ufać niczemu” (Baldwin 1965, 177).

„zjeść”, pożreć jego owoce jak Adam i Ewa zjedli owoc z drzewa poznania dobra i zła²⁷, albo jak Mezoamerykanie jedzący ziemię w rytuale *tlalcualiztli*, by czegoś dowieść²⁸.

Chaim Grade opisuje w *Jeszziwie*, swym *opus magnum*, bolesny proces zrywania więzi z tradycyjnym środowiskiem religijnym, w którym wychował się bohater będący jego *alter ego*, na rzecz światowości i świeckiego, ateistycznego pisarstwa. Autor mówi: „chcesz to prawdziwie rozumieć? Idź, zrób to sam” (Grade 1979, vol. 2, 377–380). Inny bohater tej książki, nauczyciel jeshiwy Tsemakh Atlas, pomimo utraty wiary w Boga, pragnie żyć (sposób życia) według surowych przyrzeczeń, które wcześniej złożył, ponieważ uważa, że są najlepsze dla tego świata. Pomimo zmagani i częstych upadków – trwa. „Ktoś może zrozumieć prawdę w jedną godzinę, ale podążać za nią – to już sprawa zmagania się przez całe życie” (Grade 1979, vol. 1, 335). Autor mówi: „Chcesz to prawdziwie rozumieć? Idź, wyznacz sobie jakieś przyrzeczenie i uczciwie wytrwaj w nim choćby przez jakiś czas”. W książce pt. *Studnia*, opisuje jak trudno jest przekonać środowisko, w którym się żyje, do sensownych zmian w otoczeniu. Wszyscy potrzebowali nowego ujęcia wody, ale nikt nie chciał wyłożyć na nie pieniędzy. Autor mówi: „Chcesz to prawdziwie rozumieć? Idź, zapisz się do jakiejś organizacji pozarządowej i sam zmieniaj aspekty rzeczywistości, które ci się nie podobają. Nikt nie zrobi tego za ciebie”. Dosłownie: „Może gdybym nie cierpiał, nie zrozumiałbym tej potrzeby” (Grade 1967, 89–93). Przykładów trójwymiarowego czytania innych tekstów kultury podawać można wiele.

Na jednym z wykładów dotyczących twórczości Adama Mickiewicza, prof. Leszek Libera przyznał, że nie rozumiał wiersza Mickiewicza *Nad wodą wielką i czystą*, dopóki w Szwajcarii sam nie przeżył takiej burzy. Podobnie, jego zdaniem, niemożliwą jest interpretacja wiersza Juliusza Słowackiego *Rozłączenie*, póki nie pozna się topografii szwajcarskiego Jeziora Genewskiego. Nie sposób poprawnie ustalić adresata wiersza z samej tylko zwrotki czwartej: „Ale ty próżno będziesz krajobrazy tworzyć, / Osrebrzać je księżycem i promień światem: / Nie wiesz, że trzeba niebo zwalić i położyć / Pod oknami, i nazwać jeziora błękitem” (Słowacki 1971, 25).

W zimowym numerze magazynu „New Humanist” czytamy o nowatorskim projekcie teatralnym dyrektora brooklyńskiego teatru Bryana Doerriesa,

²⁷ Bowiem „przeciwnieństwem wolności jest wina”. Cytat z *Der Begriff der Angst* S. Kierkegarda (Szestow 2009, 262).

²⁸ Por. przypis 15.

który wraz ze swoją trupą wystawia na całym świecie klasyczne sztuki greckie, np. *Prometeusza skowanego* albo *Ajaks*.

Jego misją stało się niesienie pomocy tym, którzy przeżyli ciężkie traumy albo straty bliskich. Zauważył, że greckie tragedie potrafią przynieść ukojenie wszystkim: weteranom amerykańskich wojen w Iraku i Afganistanie, służbie więziennej w zakładach o zaostrzonym rygorze, ludziom zmagającym się z uzależnieniami, bezdomny, pielęgniarzom, chorym na raka czy strażnikom obozu w Guantanamo (Green 2017).

Doerries, choć czytał greckie dramaty nawet w oryginalne, zrozumiał ich prawdziwe znaczenie dopiero wtedy, gdy:

sam doświadczył dramatu, który otworzył go na wyzwalający, numinotyczny charakter tragedii. Gdy był przed trzydziestką, jego 22-letnia dziewczyna Laura Rothenberg, po długich zmaganiach, zmarła na mukowiscydozę, chorobę, którą Doerries opisał jako przebieglejszą niż najbardziej wymyślne okrucieństwo jakie kiedykolwiek zaaplikowano dla drugiego człowieka. W obliczu/ własnego cierpienia i izolacji, Doerries czytał prace ateńskich poetów w zupełnie nowym świetle (Green 2017).

Podobne, głębsze rozumienie greckiej sztuki, odczuwają ludzie, którzy sami – jak Ajaks – przeżyli atak głębokiej furii prowadzący do nieodwracalnego w skutkach czynu. Niezależnie od wieku, epoki, jak zauważa Doerries, łączy wszystkich ludzi jeden, wspólny cielesny los: „The visceral power of the performances temporarily dissolving rigid hierarchies, and allowing audience members to find a voice for emotions they are usually forced to suppress in real life” (Green 2017).

Literaturoznawstwo eksperymentalne, polegające na czytaniu trójwymiarowym (pragmatycystycznym), otwiera perspektywę dla eksperymentu w humanistyce, analogicznie do tego stosowanego już w naukach ścisłych. Jeżeli normatywność autora (model świata, który, świadomie lub nie, proponuje) sprawdzi się w realnym życiu (cielesny performance), znaczy to, iż w danym miejscu pisarz wyraził rzeczywistość taką, jaką ona jest, a czytelnik dotarł do tej panoramy i coś prawdziwego odkrył. Literaturoznawstwo eksperymentalne obok rzeczownika, postawić musi równo silnie na czasownik (lub imiesłów). Oto poszukiwany zrąb paradygmatu. Dopiero w sytuacji, gdy dany sąd „X” (twierdzenie czy fakt interpretacyjny) obroni się tym, że można według niego postępować, że działa, mamy prawo go uznać. Dzięki tej proce-

durze metodologia uwolni się od języka prywatnego badacza, od dawnej arbitralnej uznaniowości i ideologii na rzecz relewantności wypływającej z modalności samego świata. To, co moje „ja” myśli o „X”, jest najmniej istotne:

Uważam, że wsparcie dla transgenderyzmu powinno rozszerzyć się na transrasowość. Wspólnie do naszej akceptacji dla osób transpłciowych, powinniśmy również akceptować indywidualne decyzje osób o zmianie ich przynależności rasowej (...). Jeśli ktoś głęboko odczuwa lub postrzega się jako członka innej rasy niż ta, która przypadła mu po urodzeniu – do tego stopnia, że szuka sposobu na jej zmianę – należy uszanować tę decyzję (Tuvel 2017).

Literatura

- Baldwin J., 1965, *Następnym razem pożar: wybór esejów*, przeł. Passent D., Warszawa.
- Bolecki W., Nycz R., red., 2002, *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, Warszawa.
- Buczek M., 2000, *Komparatystyka literacka w procesie wartościowania przekładu (komparatystyczna refleksja o przekładach Vincenta Šikuli w Polsce)*, w: Fast P., Żemla K., red., *Komparatystyka literacka a przekład*, Katowice.
- Buczyńska H., 1965, *Peirce*, Warszawa.
- Burzyńska A., Markowski M.P., 2006, *Teorie literatury XX wieku: podręcznik*, Kraków.
- Carraso D., 2008, *Introduction*, w: Diaz del Castillo B., *The History of the Conquest of New Spain*, Albuquerque.
- Coreth E., Schondorf H., 2006, *Filozofia XVII i XVIII w.*, przeł. Gwiazdecki P., Kęty.
- Devlin K., 1999, *Żegnaj, Kartezjusz: rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, przeł. Stanosz B., Warszawa.
- Eliade M., 1984, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. Baranowski B., Warszawa.
- Eller J.D., 2012, *Antropologia kulturowa*, przeł. Gąsior-Niemiec A., Kraków.
- Grade Ch., 1967, *The Yeshiva*, vol. 1, przeł. Leviant C., New York.
- Grade Ch., 1979, *The Yeshiva*, vol. 2, przeł. Leviant C., New York.
- Heidegger M., 2008, *Bycie i czas*, przeł. Baran B., Warszawa.
- Janik P., 2011, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym: Charles S. Peirce (1839–1914)*, Kraków.
- Jasieński B., 2008, *Miłość w aucie*, w: tegoż, *Poezje zebrane*, Gdańsk.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., 1999, *Filozofia przedsokratyjska*, przeł. Lang J., Poznań.
- Klevay R., 2011, *The Reader and the Classics in Thoreau's 'Walden'*, „The Concord Saunterer”, nr 19–20.
- Kolbert E., 2017, *Why Facts Don't Change Our Minds*, „The New Yorker”, nr 27.
- Konwicki T., 1988, *Mała apokalipsa*, Warszawa.
- Kuhn T.S., 1968, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Ostromięcka H., Warszawa.
- Lem S., 2013, *Golem XIV*, Kraków [e-book].

- Malinowski G., 1990, *Logiki wielowartościowe*, Warszawa.
- Międzyrzecki A., 2007, *Posłowie*, w: Rimbaud A., *Sezon w piekle. Iluminacje*, przeł. Międzyrzecki A., Kraków.
- Monk R., 2012, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London [e-book].
- Nycz R., 2002, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literackiego*, w: Bolecki W., Nycz R., red., *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, Warszawa.
- Platon, 2005, *Fedon*, w: tegoż, *Dialogi*, przeł. Witwicki W., Kęty.
- Reale G., 2002, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. Zieliński E.I., Lublin.
- Reale G., 2005, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. Zieliński E.I., Lublin.
- Scholem G., 2010, *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. Haas A.K., Warszawa.
- Słowacki J., 1971, *Rozłączenie*, w: tegoż, *Wiersze i poematy. Wybór*, Warszawa.
- Szestow L., 2009, *Ateny i Jerozolima*, przeł. Wodziński C., Kraków.
- Thoreau H.D., 1999, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. Cieplińska H., Poznań.
- Tuvel R., 2017, *In Defense of Transracialism*, „Hypatia” vol. 32, no. 2.
- Wittgenstein L., 2005, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Wolniewicz B., Warszawa.
- Wittgenstein L., 2012, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. Wolniewicz B., Warszawa.
- Wulf A., 2017, *Człowiek, który zrozumiał naturę*, przeł. Bażyńska-Chojnacka K., Chojnacki P., Poznań.

Netografia

- Chan D., 2016, *In the Age of Google DeepMind, Do the Young Go Prodigies of Asia Have a Future?*, <http://www.newyorker.com/tech/elements/in-the-age-of-google-deepmind-do-the-young-go-prodigies-of-asia-have-a-future?mbid=rss> [dostęp: 17.03.2016].
- Green M., 2017, *Can ancient Greek tragedy help to heal trauma?*, <https://newhumanist.org.uk/art-icles/5136/can-ancient-greek-tragedy-help-to-heal-trauma> [dostęp: 5.06.2017].
- Knausgård K.O., 2015, *Michel Houellebecq's 'Submission' (review)*, <https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html> [dostęp: 15.05.2017].
- Metcalf S., *Richard Rorty's Philosophical Argument for National Pride*, <http://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/richard-rortys-philosophical-argument-for-national-pride> [dostęp: 6.05.2017].
- Tingley K., 2016, *The Secrets of the Wave Pilots*, https://www.nytimes.com/2016/03/20/magazine/the-secrets-of-the-wave-pilots.html?_r=0 [dostęp: 4.05.2017].

Looking for a paradigm – problems with the limits of research and methods of objectivization. Prolegomena of experimental literary criticism

The article discusses the problem of objectivity in humanistic (literary) research methodology. A starting point is Thomas Khun's question concerning conditions that would initiate a paradigm. The author of the article refers to considerations on the influence of bodily integrity

(attributes and modes of 'the matter') and on human thinking (on what can be logically thought). The author follows the path of logic investigations that lead to the concept of experimental literary criticism (three-dimensional reading of the texts), which is closely connected with the recently forgotten idea of truth, as defined by Charles Sanders Peirce.

Key words: paradigm, truth, experimental literary criticism